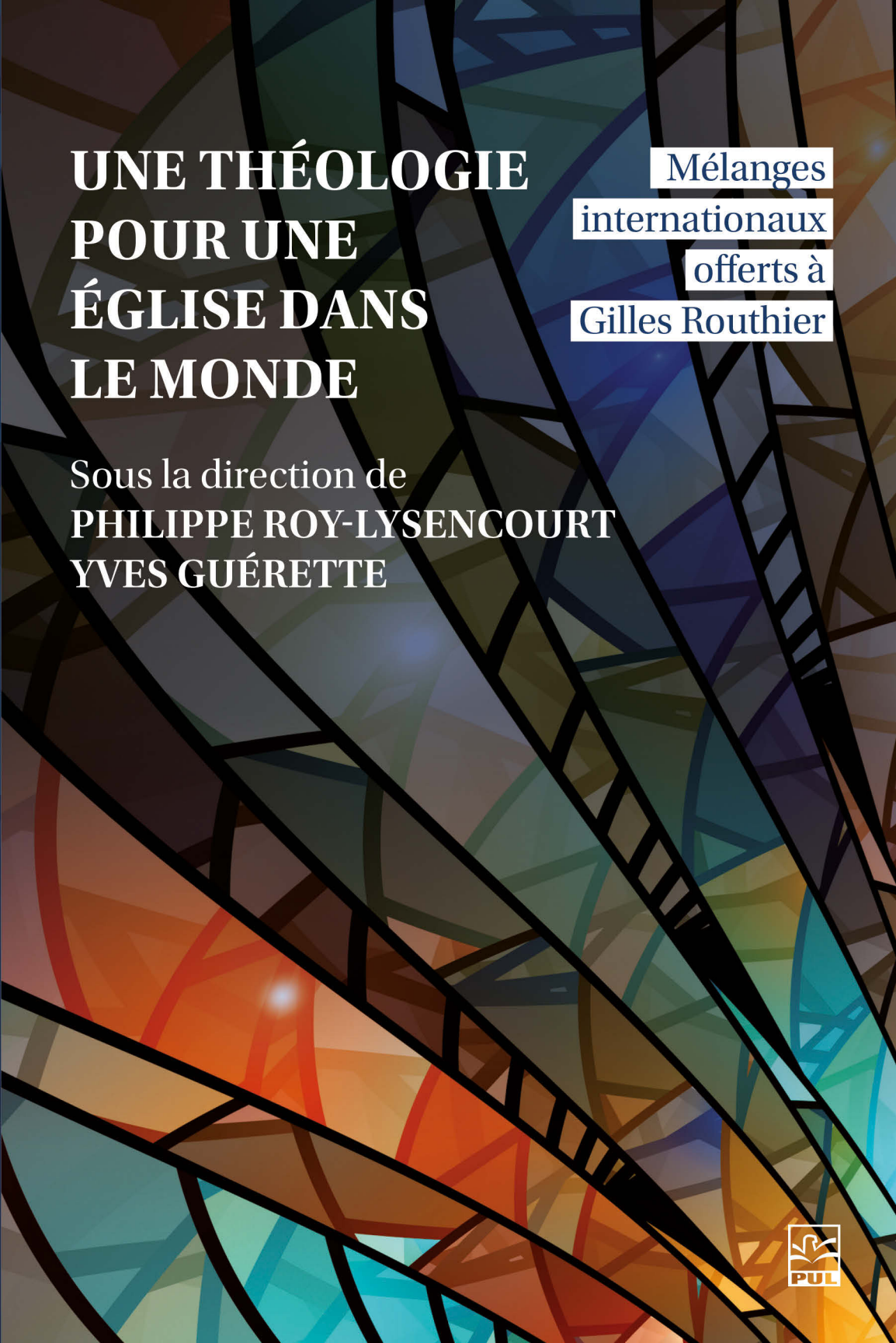

UNE THÉOLOGIE POUR UNE ÉGLISE DANS LE MONDE

Mélanges internationaux offerts à Gilles Routhier

Sous la direction de
PHILIPPE ROY-LYSENCOURT
YVES GUÉRETTE

PUL

UNE THÉOLOGIE POUR UNE ÉGLISE DANS LE MONDE

Mélanges internationaux
offerts à Gilles Routhier

UNE THÉOLOGIE POUR UNE ÉGLISE DANS LE MONDE

Mélanges internationaux
offerts à Gilles Routhier

Sous la direction de
PHILIPPE ROY-LYSENCOURT
et YVES GUÉRETTE

Presses de
l'Université Laval

Financé par le gouvernement du Canada
Funded by the Government of Canada

Canada

Nous remercions le Conseil des arts du Canada de son soutien.
We acknowledge the support of the Canada Council for the Arts.

Conseil des arts du Canada
Canada Council for the Arts

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

SODEC Québec

Les Presses de l'Université Laval remercient le Fonds Gérard-Dion pour leur soutien financier à la publication de cet ouvrage.

Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives nationales du Québec et Bibliothèque et Archives Canada
Titre : Une théologie pour une Église dans le monde : mélanges internationaux offerts à Gilles Routhier / sous la direction de Philippe Roy-Lysencourt et Yves Guérette.
Noms : Routhier, Gilles, 1953- agent honoré. | Roy-Lysencourt, Philippe, 1981- éditeur intellectuel. | Guérette, Yves, 1967- éditeur intellectuel.
Description : Comprend des références bibliographiques. | Textes en français et en anglais.
Identifiants : Canadiana (livre imprimé) 20240025709F | Canadiana (livre numérique) 20240025717F | ISBN 9782766303854 | ISBN 9782766303861 (PDF)
Vedettes-matière : RVM: Concile du Vatican (2e : 1962-1965 : Basilica di San Pietro in Vaticano) | RVM : Église catholique—Histoire—1965- | RVM : Conciles et synodes. | RVM : Église et le monde. | RVMGF : Mélanges (Recueils)
Classification : LCC BX830 1962.T39 2025 | CDD 262/.52—dc23

Bibliothèque et Archives nationales du Québec and Library and Archives Canada Cataloguing in Publication
Title: Une théologie pour une Église dans le monde : mélanges internationaux offerts à Gilles Routhier / sous la direction de Philippe Roy-Lysencourt et Yves Guérette.
Names: Routhier, Gilles, 1953- honouree. | Roy-Lysencourt, Philippe, 1981- editor. | Guérette, Yves, editor. Description: Includes bibliographical references. | Text in French and English.
Identifiers: Canadiana (print) 20240025709E | Canadiana (ebook) 20240025717E | ISBN 9782766303854 | ISBN 9782766303861 (PDF)
Subjects: LCSH: Vatican Council (2nd : 1962-1965 : Basilica di San Pietro in Vaticano) | LCSH: Catholic Church—History—1965- | LCSH: Councils and synods. | LCSH: Church and the world. | LCGFT: Festschriften.
Classification: LCC BX830 1962.T39 2025 | DDC 262/.52—dc23

Révision linguistique : Solange Deschênes et Linda Arui
Mise en pages : Diane Trottier
Maquette de couverture : Laurie Patry

© Presses de l'Université Laval 2025
Tous droits réservés. Imprimé au Canada
Dépôt légal 1er trimestre 2025

ISBN : 978-2-7663-0385-4
ISBN PDF : 9782766303861
ISBN EPUB : 9782766303878

Les Presses de l'Université Laval
www.pulaval.com

Une théologie pour une Église dans le monde : mélanges internationaux offerts à Gilles Routhier sous la direction de Philippe Roy-Lysencourt et Yves Guérette © Les Presses de l'Université Laval est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution – Pas d'utilisation commerciale – Pas de modification 4.0 International.

Table des matières

Préface ..... **XI**
Marc Pelchat

Introduction **1**
Philippe Roy-Lysencourt et Yves Guérette

Partie 1
UN CONCILE ET SA RÉCEPTION

"An Enlightened Interpreter of the Second Vatican Council". Msgr. Alberto Ablondi (1924-2010) and the Ecumenical Dialogue in the Diocese of Leghorn **7**
Riccardo Burigana

La réception du concile Vatican II et l'Église du Brésil **21**
Geraldo Luiz De Mori

La fin de l'antijudaïsme chrétien. Portée et limites de la déclaration conciliaire *Nostra Aetate* (1965) **33**
Philippe Chenaux

« L'Église comme sacrement ». Signification à Vatican II et potentiel ecclésiologique **43**
Joseph Famerée

The Decree of the Vatican II Preparatory Commission for Studies and Seminaries on Thomas Aquinas. A Last Exaltation of the Doctor Communis **57**
Mathijs Lamberigts

Reframing Jonah's Mentality through the Reception of the Christ, the Galilean in Nineveh. Gilles Routhier's Contribution to Thinking about Conciliar Hermeneutics 75
Alex Villas Boas

Pakistan (including present-day Bangladesh) Bishops at the Second Vatican Council 85
Paul Pulikkan

L'Église catholique cubaine au temps du concile Vatican II. L'expérience d'une Église entre projet marxiste et rénovation ecclésiale 103
Felipe Pérez Valencia

Partie 2
ÉGLISE CATHOLIQUE, HISTOIRE ET SOCIÉTÉ

"One Country, Two Catholicisms". Differing Responses by the Catholic Church in Ontario and Quebec to the 1970s Indochinese Refugee Crisis: Sociopolitical and Ecclesial Considerations 135
Michael Attridge

Collective Responsibility, Sin, and the Church. Parsing Papal Penitence 149
Catherine E. Clifford

Les laïcs. Le motif ecclésiologique de leur existence..... 167
Roberto Repole

Crisis, Exception and the Suspension of Eucharistic Ecclesiology 181
Pavlo Smytsnyuk

Des Églises en quête de leur avenir 195
Andrea Toniolo

Liberté – Égalité – Fraternité. Une devise républicaine dans l'échange entre l'Église et la société 205
Christoph Theobald

Être catholique ? D'un état à une réalité de la foi 219
Pierre C. Noël

La catholicité en chemin au défi des voies de l'inculturation. Église et théologie allemandes de Vatican II au processus synodal 231
Michael Quisinsky

Réception et indigénisation du christianisme. Les exemples de trois Sœurs Grises autochtones 247
Frédéric Laugrand

« L'irruption de l'Évangile du Règne signifie toujours le surgissement de nouveaux rapports sociaux ». Penser l'inscription de l'Église en milieu urbain avec Gilles Routhier 261
Patrice Bergeron

Partie 3
LA SYNODALITÉ

La réception de Vatican I dans la codification du droit canon depuis 1917 : obstacle à une véritable synodalité ? 283
Hervé Legrand

An Early Example of Synodality. The Consultation of the Faithful in the Diocese of Namur During the Pre-conciliar Period 309
Peter De Mey

Expressions of Synodality. Remembering the "Green Kit" 329
Darren J. Dias

The Experiences of Synodality in Ireland. An Overview 349
Eugene Duffy

Jean-Paul II et les synodes diocésains. Un engagement remarquable pour la réception du concile Vatican II 363
Arnaud Join-Lambert

Synode sur la synodalité. Questions ecclésiologiques autour d'une expérience synodale dans une paroisse du diocèse de Québec 395
Jean-François Lapierre

"Enlarge the Space of your Tent" (Is. 54:2). Practising Catholicity in the Continental Stage of the Synod on Synodality..... 409
Myriam Wijlens

Partie 4
LA THÉOLOGIE, L'HISTOIRE ET LES PRATIQUES

Complexité des synergies entre familles et catéchèse 425
Henri Derroitte

De l'office du pasteur à l'activité humaine. Pluralité d'approches en théologie pratique..... 437
Olvani Sánchez Hernández

Prêtres dans le changement. La situation italienne, les défis catholiques 449
Luca Bressan

À propos de Dieu. Entre renaissance et indifférence 461
Massimo Epis

L'autre solitude. « Faire théologie » dans la tradition évangélique..... 471
Glenn Smith

L'Eucharistie : un choc 483
Étienne Grieu

Religions and the Global World..... 495
Luís M. Figueiredo Rodrigues

L'amour familial à l'épreuve du temps selon *Amoris laetitia* 507
Francesco Pesce

Jalon pour une histoire de l'Ordre dominicain après Vatican II. *Le courage du futur* de Vincent de Couesnongle (1980)..... 519
Olivier Chatelan et Sabine Rousseau

Le caractère révélateur des pratiques. La théologie pratique et la catéchèse dans la pensée de Gilles Routhier 533
Juan Manuel Torres Serrano et José María Siciliani Barraza

Partie 5
LA MISSION

La Bonne Samaritaine. Une lecture missiologique de Jean 4, 1-42..... 549
Jonathan Bersot

Synodalité et mission 561
Alphonse Borras

Partie 6
UNE VIE, UNE ŒUVRE

Biographie intellectuelle de Gilles Routhier 579
Jean-François Lapierre et Gilles Nadeau

Bibliographie de Gilles Routhier 585

Biographie des auteurs 617

Préface

Marc Pelchat

Le présent ouvrage, dont j'ai le bonheur de rédiger la préface à l'invitation des directeurs de cette œuvre collective, est d'abord et avant tout un hommage au théologien québécois Gilles Routhier. Je considère comme un privilège de pouvoir me joindre à toutes les personnes de divers horizons qui ont accepté d'honorer l'homme et son œuvre, à titre de collègue, de maître ou d'ami. Sa contribution personnelle au travail collectif de la grande communauté des théologiens a été exemplaire, non seulement à l'échelle du Québec et du Canada, mais indubitablement aussi sur le plan international.

La Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval a certes pu compter dans ses rangs au fil du temps, depuis l'année de sa fondation en 1852, quelques figures de « *scholars* » qui se sont distingués par leur science et leur apport à la pratique de la théologie comme chercheurs et pédagogues. Parmi celles-ci se trouve Gilles Routhier qui mérite totalement d'être regardé comme l'une des figures les plus remarquables parmi les théologiens qui ont illustré cette Faculté. Son travail acharné a souvent permis de renouveler la pratique théologique appliquée à diverses spécialités disciplinaires, de l'ecclésiologie à la catéchèse et de la sociologie ou de l'histoire religieuse à la théologie pastorale.

À l'instar de plusieurs de ses collègues d'ici et d'ailleurs, mais me trouvant assez près de lui au quotidien pendant plusieurs années, j'ai pu observer le développement des travaux de notre collègue Gilles Routhier. J'ai pu mesurer leur profond enracinement ecclésial, la dimension résolument critique de sa réflexion qui n'a jamais cessé pour autant d'être ouvertement confessante, de même que son constant souci d'articuler théorie et pratique. J'ai également été le témoin de son engagement dans plusieurs responsabilités universitaires, notamment l'enseignement qu'il a toujours situé en tête de ses priorités à titre de professeur.

Son parcours de théologien a été caractérisé par une grande rigueur scientifique et une vaste culture théologique, historique et littéraire, portée par une inlassable quête dans toutes les sources auxquelles il a su puiser, maintes fois revisitées, soupesées et interprétées. Tant ses analyses que sa réflexion à partir des sources ont toujours été confrontées au réel, en accordant beaucoup d'attention à l'apport des autres disciplines des sciences humaines. La pratique d'une transdisciplinarité toujours bien maîtrisée lui a permis de développer une pensée stimulante par sa créativité, en permettant une intelligence renouvelée des objets étudiés.

Gilles Routhier a été un professeur estimé et un chercheur aux réalisations vraiment imposantes en termes de production théologique, historique ou religieuse ; il s'est aussi révélé un bâtisseur inspiré, en tant qu'administrateur universitaire méticuleux, ne laissant rien au hasard, ainsi que l'artisan d'un essor remarquable de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval après des années difficiles où la place de la théologie dans l'enseignement universitaire était souvent remise en question.

Ayant partagé avec le professeur Routhier certaines responsabilités institutionnelles (gestion administrative et gestion des études) pendant quelques années, alors que j'assumais la fonction de doyen avant lui, j'ai pu apprécier son énergie créatrice et son immense capacité de travail. Sa stature de chercheur reconnu sur le plan international a beaucoup stimulé le secteur de la recherche scientifique et le rayonnement international de la Faculté. Cette dernière lui en est redevable à plusieurs titres.

Tous ceux et celles qui connaissent l'ampleur de son travail théologique ont pu constater la diversité des domaines qu'il a non seulement explorés, mais qu'il a quadrillés et littéralement arpentés, en ouvrant parfois des pistes inédites permettant de poursuivre la recherche selon une approche renouvelée. La diversité de la provenance des spécialistes universitaires qui ont contribué à ces *Mélanges* illustre à elle seule l'ampleur de la carrière académique qu'a menée celui à qui nous rendons hommage. Ses travaux sur la réception du deuxième concile du Vatican et sur la synodalité dans l'Église ont été particulièrement marquants et continuent encore de susciter l'intérêt, en contribuant à la compréhension de cet événement ecclésial et de ses impacts jusqu'à aujourd'hui.

Au cours de son parcours théologique, l'engagement ecclésial de Gilles Routhier ne s'est jamais démenti. Il a su s'engager et se situer clairement dans plusieurs débats, tant au sein de la communauté universitaire qu'à l'intérieur de la communauté ecclésiale. Pour lui, la pratique de la théologie chrétienne ne se réalise pas à distance du terrain de la vie de l'Église concrète, mais doit tenir compte de toutes ses dimensions, historiques et sociales,

ainsi que des progrès de l'intelligence de la foi avec les outils de la culture à chaque époque.

Les *Mélanges* offerts en hommage au théologien Gilles Routhier, comme tous les ouvrages de cette nature, ont pour fonction de nous remémorer une trajectoire intellectuelle et d'en signaler les jalons. La structure de l'ouvrage illustre parfaitement la diversité des chemins parcourus et l'unité de cette œuvre. Cet ensemble de contributions, autour de thèmes qu'il a lui-même déjà abordés, n'a pas pour but d'évoquer les traces d'un itinéraire passé, même encore récent, mais il prolonge dans le temps, en quelque sorte, les travaux d'un théologien estimé et reconnu, en montrant comment ceux-ci se rattachent aux recherches actuelles avec lesquelles le dialogue se poursuit.

Je suis reconnaissant à toutes les personnes qui ont accepté de participer à cet hommage auquel j'ai le privilège de me joindre avec bonheur, afin d'honorer un collègue remarquable qui a participé de manière si féconde au progrès du travail théologique dans plusieurs domaines. Au nom de nous tous et toutes, je tiens à exprimer à Gilles Routhier notre profonde gratitude. Notre collègue et ami ne s'est pas dépensé pour rien et il n'a pas perdu son temps : il a ouvert des chemins neufs de réflexion que nous pourrons encore fréquenter avec lui.

Introduction

Philippe Roy-Lysencourt
Yves Guérette

Au sein du paysage universitaire, certaines figures se distinguent, non seulement par leur expertise, mais aussi par leur engagement et l'empreinte qu'elles y laissent. Dans le domaine de la théologie comme dans celui de l'histoire religieuse, le professeur Gilles Routhier incarne parfaitement cette union entre savoir et dévouement. À ce titre, ce recueil se présente comme un hommage à cet érudit altruiste et généreux dont les travaux et les enseignements ont profondément marqué les diverses disciplines qu'il explore et auxquelles il cherche à apporter un nouvel éclairage depuis presque un demi-siècle.

La quantité de livres et d'articles écrits par Gilles Routhier, tant scientifiques qu'à destination du grand public, est pour le moins phénoménale. À ceux-ci s'ajoute un nombre considérable de conférences et de communications abordant un grand éventail de thèmes, ainsi que l'organisation de plusieurs journées d'étude et de colloques. De plus, au cours de sa carrière universitaire, Gilles Routhier a assuré une pleine tâche d'enseignement (notamment dans les domaines de la théologie pratique, de l'ecclésiologie, de la missiologie, de la mariologie et de l'histoire de la théologie) à la Faculté de théologie et de sciences religieuses (FTSR) de l'Université Laval, son établissement d'appartenance, tout en assurant avec rigueur la direction – ou la codirection – d'un nombre impressionnant de mémoires de maîtrise (31) et de thèses de doctorat (38 déposées et 15 en cours). À ce travail intellectuel, il faut ajouter d'importantes fonctions administratives qu'il a exercées avec une compétence remarquable à la FTSR, notamment la direction de programmes, la responsabilité facultaire des études et de la recherche, le vice-décanat et même le décanat au cours d'une période de huit ans. Dans cette nomenclature, il ne faudrait pas oublier les nombreuses collaborations universitaires internationales du professeur ni les fonctions ecclésiales qu'il a assumées et assume encore, tant au niveau local – depuis le mois d'août 2021 il est supérieur général du Séminaire de

Québec – qu'au niveau international ; ainsi, après avoir été expert à l'assemblée du Synode sur la synodalité et membre de la Commission théologique de ce synode, il a été nommé récemment consulteur du secrétariat général du synode par le pape François.

Par ailleurs, Gilles Routhier, qui correspond indéniablement au modèle authentique du *scholar*, est l'un des représentants contemporains d'une théologie universitaire qui cherche à réfléchir à une foi enracinée et en dialogue avec la culture de son temps, tout particulièrement la culture savante. Cela s'explique notamment par sa double formation doctorale : en théologie à l'Institut catholique de Paris et en anthropologie religieuse et histoire des religions à la Sorbonne. Plongé dès ses études de troisième cycle dans l'histoire et les sciences humaines et sociales, le théologien Gilles Routhier a appris à travailler de manière interdisciplinaire, rigoureuse et contextuelle, tout en portant une grande attention aux sources. À cette formation s'ajoute une érudition exceptionnelle acquise par des lectures nombreuses dès son plus jeune âge[1].

Ses collègues, collaborateurs, étudiants et amis le savent, Gilles Routhier a toujours démontré une grande sensibilité au caractère universel de l'Église et à la dimension internationale du travail intellectuel et universitaire. C'est de cette préoccupation que nous avons voulu rendre compte avec le titre de ce livre hommage : *Une théologie pour une Église dans le monde* ; la liste des contributeurs, issus des quatre coins du globe, atteste en elle-même, de manière éloquente, non seulement de la diffusion, mais aussi de la réception internationale des travaux du théologien et historien québécois, ainsi que de leur caractère transdisciplinaire. Ce qui compte, pour Gilles Routhier, c'est le dialogue, avec les hommes et les femmes du passé et du présent, mais aussi les échanges interculturels et interdisciplinaires. C'est une partie de ceux et celles qui l'ont côtoyé et apprécié qui se retrouvent dans ce livre, pour l'honorer et lui témoigner leur reconnaissance, mais aussi leur amitié.

Le pèlerinage ecclésiastico-universitaire de Gilles Routhier étant passé par les chemins d'une multitude de contrées, les voyageurs de l'esprit qu'il a côtoyés tout au long de sa route sont de différents pays et de diverses langues. Pour le présent ouvrage, nous n'avons retenu que le français et

1. Pour approfondir le parcours du professeur, voir : « Gilles Routhier : itinéraire d'un théologien québécois. Entrevue conduite par Philippe Roy-Lysencourt », dans Yves Guérette et Philippe Roy-Lysencourt (dir.), *Théologies et sciences des religions dans un monde en mutation. Mélanges en l'honneur de Gilles Routhier par les professeurs de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval (Québec)*, Montréal, Novalis, 2023, p. 13-46.

l'anglais ; certains textes rédigés dans une autre langue ont donc été traduits en français. Par ailleurs, l'ampleur des intérêts de recherche de Gilles Routhier ainsi que le nombre de domaines dans lesquels il s'est investi sont phénoménaux, et la simple lecture de la table des matières de l'ouvrage donne un aperçu des champs dans lesquels l'apport de ses travaux est reconnu. En fonction des textes qui ont été réunis, il nous est apparu utile de distinguer six ensembles intitulés respectivement : « Un concile et sa réception », « Église catholique, histoire et société », « La synodalité », « La théologie, l'histoire et les pratiques », « La mission » et « Une vie, une œuvre ».

Ce livre hommage est complété par la bibliographie de Gilles Routhier qui présente, au moment de publier cet ouvrage, les références à ses 47 monographies, aux 42 ouvrages collectifs qu'il a dirigés, à ses 195 articles publiés dans des revues scientifiques ainsi qu'à ses 236 chapitres d'ouvrages collectifs. Bien entendu, cet inventaire n'est pas complet, car, pour ne pas le surcharger, nous n'avons pas inclus ses très nombreuses publications dans des revues professionnelles ou de vulgarisation – presque 150 textes – ni ses quelque 250 recensions d'ouvrages ! Et puis, cet homme infatigable continue inlassablement de publier, car il est de ceux pour lesquels la communication et la transmission, tant orale qu'écrite, sont une vocation, c'est-à-dire un engagement indéfectible et un perpétuel don de soi.

L'ampleur des travaux de Gilles Routhier démontre de manière exceptionnelle la qualité de son érudition. Ses écrits ont ouvert et continuent d'ouvrir de nouvelles perspectives, de soulever des questions stimulantes et d'engager des débats enrichissants qui contribuent de manière significative à l'avancement des connaissances dans les disciplines qu'il investit avec la curiosité intellectuelle qui le caractérise. Ce livre, dirigé par deux de ses anciens doctorants, un en histoire l'autre en théologie, se veut un écho et un témoignage : l'écho d'une brillante carrière universitaire et le témoignage de l'estime que lui portent ses collègues.

Partie 1
UN CONCILE ET SA RÉCEPTION

"An Enlightened Interpreter of the Second Vatican Council"

Msgr. Alberto Ablondi (1924-2010) and the Ecumenical Dialogue in the Diocese of Leghorn[1]

Riccardo Burigana

An enlightened interpreter of the Second Vatican Council. . . . With the news of the death of Msgr. Alberto Ablondi, the Pontifical Council for Promoting Christian Unity has the feeling of having lost not only a long-time friend but above all an enlightened interpreter and a tireless promoter of the commitment of the Catholic Church as formally sanctioned by the Second Vatican Council and by all the Supreme Pontiffs from then until today, in the search for the full communion of all the baptized and for renewed religious relations with the Jewish people, as well as in the spread of Sacred Scripture. These are the tasks of this Pontifical Council of which Msgr. Ablondi has been a member and active collaborator for so many years.

1. This contribution is part of a broader research on the figure of Msgr. Alberto Ablondi in view of the celebration of the 100th anniversary of his birth (1924-2024). With these pages, I would like to express my personal thanks to Professor Gilles Routhier for what he did in recent years, not only with his publications, but for a reform of the Church rooted in listening and dialogue.

With these words, Msgr. Brian Farrell,[2] secretary of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity, wanted to recall the ecumenical commitment of Msgr. Alberto Ablondi (1924-2010)[3] on the day of his death. Msgr. Farrell's words—more than many others—help to understand what role Msgr. Ablondi played, not only in Italy, but in the widespread promotion of ecumenical dialogue, which for him was the privileged means for an evangelical reform of the Church.

Alberto Ablondi was born in Milan and, at a very young age, moved to Sanremo, where he attended the Seminary of the Diocese of Sanremo-Ventimiglia until his priestly ordination on May 31, 1947. To comply with his parents' wishes, he enrolled at the same time in the Episcopal Seminary, University of Genoa, where he obtained a degree in literature, with a specialization in archaeology, this led him to a study stay in Spain, which he remembered as a particularly inspirational time for his spiritual and cultural development. He was appointed parish priest in Sanremo, in the 1950s, while he engaged in university pastoral care at the diocesan level, after a series of readings of theology in French, including *Catholicisme* by Henri De Lubac (1896-1991). Ablondi decided to try to open a dialogue with the representatives of the other Christian communities in Sanremo, after having insistently asked his bishop Msgr. Agostino Rousset (1887-1965), permission, as was required by the norms of the Holy See. This first ecumenical experience[4]—the reading of the Word of God with the leaders of non-Catholic Christian communities—represented a fundamental stage in the development of Msgr. Ablondi, who, after having followed the Second Vatican Council as a curious observer from his parish of Sanremo, was appointed Auxiliary Bishop of Leghorn by Paul VI on August 9, 1966.

---

2. The text of Msgr. Brian Farrell's message is from Press Agency SIR (August 20, 2010).
3. We still lack a complete biographical reconstruction of Msgr. Ablondi, as well as a list of all his published writings. Of particular interest are two autobiographical volumes, Alberto Ablondi, *Mai latitante né invadente una chiesa. Saggi di esperienze pastorali*, Leumann, LdC, 2005, and, *A passo d'uomo verso il divino*, Brescia, Morcelliana, 2009. Some biographical elements are also found in the miscellany for the 80th anniversary of Msgr. Ablondi: Riccardo Burigana, Giampero Bof, Adriano Fabris (eds.), *Dall'amicizia al dialogo. Saggi in onore di mons. Alberto Ablondi*, Roma, Società Biblica Britannica e Forestiera, 2004. On the 25th anniversary of his episcopal ordination, a collection of his writings was published: *Una missione di accoglienza. 25 anni Alberto Ablondi vescovo di Livorno 1991*, Livorno, Stella del Mare, 1991. In 2001, the Centro di Documentazione del Movimento Ecumenico Italiano di Livorno published a CD-ROM (*Lettere pastorali e scritti ecumenici di mons. Alberto Ablondi*).
4. Msgr. Ablondi spoke on his first ecumenical experience many times, in his writings and interviews, and these memoirs are, for the moment, the only source available.

With greetings from the city of Sanremo,[5] Msgr. Ablondi arrived in Leghorn to help Msgr. Emilio Guano (1900-1970),[6] who had been struck by an illness that prevented him from taking part in the last session of the Second Vatican Council. At the time, he was among the most active bishops in promoting Paul VI's renewal project. In fact, Msgr. Guano was appointed chair of the commission tasked with drafting the future constitution *Gaudium et Spes*, whose approval he had to follow from his chamber in Episcopal House in Leghorn.

Msgr. Ablondi had long known Msgr. Guano, to whom he had been linked by a relationship of discipleship for years. There were no problems in the co-government of the diocese of Leghorn and that of Massa Marittima, of which he had been appointed Apostolic Administrator in anticipation of an eventual merger between the two dioceses (Leghorn and Massa Marittima), which did not materialize.[7] Msgr. Guano's health worsened, leading to his death on September 26, 1970. Msgr. Ablondi became bishop *sede plena* of Leghorn and, from that moment, he quickly became a prominent voice among the Italian bishops, so much so that he was called to assume a series of responsibilities in the Italian Episcopal Conference in the field of ecumenical dialogue and catechesis. The election of John Paul II opened up new prospects for Msgr. Ablondi's ecumenical commitment at the national and international levels, especially after the pope's visit to Leghorn (March 19, 1982). This was in addition to the pastoral and ecumenical initiatives already carried out by Msgr. Ablondi, who had promoted the first Italian interconfessional translation of the New Testament (1976).[8] Having developed

5. In the greetings from Sanremo you can see the hundreds of messages, many of them informal, of those who wanted to express their esteem for Msgr. Ablondi; the messages can be consulted at the Archive of Centro Studi per l'Ecumenismo in Italia. In the greeting of Msgr. Ablondi to his community, Alberto Ablondi, "Commiato dai parrocchiani e amici", *La Settimana*, 1, 40, 1966, p. 10.
6. On the figure of Msgr. Emilio Guano, Luca Rolandi, *Emilio Guano. Religione e cultura nella Chiesa italiana del Novecento*, Soveria Mannelli (Cz), Rubbettino, 2001. Some texts were published about Msgr. Guano, Emilio Guano, *Lettere di amichevole intesa (1942-1955). Verso la pienezza dell'amore*, Roma, Studium, 1980, and *Cultura e responsabilità. Lettere a docenti (1946-1963)*, Roma, Studium, 1981.
7. Already, after the Second Vatican Council, there was talk in Italy of the need for a reduction in the number of dioceses; in some cases, even in Tuscany, this reduction was completed, but it remained on the table, so much so that Pope Francis returned to pose the question.
8. On the dee of Msgr. Ablondi and, more generally, on the interconfessional translation of the Holy Scriptures in Italy, Riccardo Burigana, *La Bibbia è per tutti. La teologia ecumenica e le traduzioni interconfessionali della Bibbia in Italia (1965-2002)*, Pratovecchio-Stia (Ar), AGC, 2021. Much of the interconfessional translation is also due to Waldensian pastor Renzo Bertalot (1929-2015), with whom Msgr. Ablondi

Parkinson's disease, John Paul II joined him with Msgr. Vincenzo Savio (1944-2004), who was appointed Auxiliary Bishop of Leghorn on April 14, 1993. On December 9, 2000, the pope accepted the resignation of Msgr. Ablondi and appointed Msgr. Diego Coletti as his successor, while Msgr. Savio was transferred to the diocese of Belluno-Feltre. As bishop emeritus, Msgr. Ablondi continued to work for the cause of unity, especially in the city of Leghorn, since the progress of the disease increasingly limited his movements. On August 21, 2010, after a brief hospitalization, he passed away.[9]

In this text, I am going to focus on the diocesan dimension of the commitment of Msgr. Ablondi for the promotion of ecumenical dialogue as I am convinced that it constitutes the central element of his episcopal magisterium in Leghorn. It will therefore be a question of how he developed the dialogue between the Catholic Church and the Christian Churches in Leghorn (*Renewing a Tradition. Leghorn, the Catholic Church and the Christian Churches*) and how it has fostered dialogue with the Jewish community (*Much more than friends. The dialogue of the Catholic Church with the Jewish community of Leghorn*).

RENEWING A TRADITION: LEGHORN, THE CATHOLIC CHURCH AND THE CHRISTIAN CHURCHES[10]

The religious history of Livorno has its own peculiarity that depends on the history of the city itself. Leghorn was refounded in the second half of the 16th century by the Medici, who decided to transform the small fortified port into a real city destined to become "the port" of Tuscany instead of Pisa,

created a fraternal friendship; on him Tiziana Bertola, "Da 'Le carte di Renzo Bertalot,'" in *Colloquia Mediterranea*, no. 9, 2019, p. 289-334. On the importance of this season of interconfessional translation of the Bible, not only for the ecumenical journey, it should be remembered that, among the first translators, there was the Jesuit Carlo Maria Martini (1927-2012), future archbishop of Milan.

9. *L'Osservatore Romano* published a memoir of Msgr. Ablondi, Riccardo Burigana, *Un vescovo pioniere del dialogo fra cristiani*, in *L'Osservatore Romano*, 23-24 agosto 2010, p. 7.

10. For a first presentation of the contribution of Msgr. Ablondi to ecumenical dialogue in Italy, Riccardo Burigana, "Verità nella carità. Appunti per una biografia ecumenica di mons. Alberto Ablondi (Milano 1924-Livorno 2010)", in *Colloquia Mediterranea*, vol. 1, no. 1, 2011, p. 11-28; for a broader framework of the contribution of Msgr. Ablondi, Riccardo Burigana, *Una straordinaria avventura. Storia del movimento ecumenico in Italia*, Bologna, EDB, 2010.

whose port was now completely buried. In this operation of refounding the city, a special role was assigned to religions, in particular to the Christian confessions. At a time when Europe was being divided in the name of the different confessions, according to the principle enunciated in the Peace of Augsburg (1555), *cuius regio eius religio*, the Grand Duke of Tuscany decided to grant freedom of worship to all those who came to live in Leghorn. This was thanks to special legislation, the *Leggi Livornine*.[11] The operation was successful and Leghorn, which officially received the title of city in 1606, grew rapidly, assuming a cosmopolitan and interconfessional character such as to constitute a unicum in the Italian context.[12] In Leghorn, in addition to the Catholic Church, which also included communities of the Eastern rite (Armenian, Maronite and Melkite),[13] an Anglican, a Reformed, a Greek Orthodox and Russian-Orthodox community[14] were formed, alongside a large Jewish community and Islamic presence.[15]

This multiplicity of religious presences profoundly marked the city, even when the attitude towards the Catholic Church changed from the end of the 17th century due first to the reformist policies of Grand Duke Peter Leopold

11. For the edition of the *Leggi Livornine*, Lucia Frattarelli-Fischer (ed.), *Le Leggi Livornine 1591-1593*, Livorno, MediaPrint, 2019; on the meaning and the tradition of *Leggi Livornine,* read *La libertà religiosa nella Toscana granducale: dalle 'Leggi livornine' al Concordato del 1851*, A. Nesti e G. Picone (eds.), San Gimignano (Si), Cisreco, 2019. On the social dynamics of the city of Leghorn in the modern age, a volume was published a few years ago which underlines, too extensively, the tensions inside the city, posing a series of questions, from a punctual and accurate historical research, on actual living conditions, Andrea Addobbati—Marcella Aglietti (eds.), La *città delle nazioni. Livorno e i limiti del cosmopolitismo (1586-1834)*, Pisa, Pisa University Press, 2016.
12. On the uniqueness of the city of Leghorn, in Italy, from a point of view of the co-presence of so many religious traditions in the modern age, it would be interesting to question also trying to read the history of Livorno in a context not only Italian but Mediterranean, thus taking up a question by the French historian Fernand Braudel, a question that still awaits an answer that goes beyond ideological readings, sometimes disrespectful of the religious complexity of the city.
13. On the Eastern Catholic Communities in Leghorn, Guido Bellatti-Ceccoli, *Tra Toscana e Medioriente. La storia degli arabi cattolici a Livorno (sec. XVII-XX)*, Livorno, EdiTasca, 2008.
14. For a brief presentation of Christian communities in the modern age, Riccardo Burigana, "Tollerare e convertire. Nota sulle comunità cristiane a Livorno in età moderna (1576-1790)," in Adriano Prosperi (ed.), *Livorno 1606-1806. Luogo di incontro tra popoli e culture*, Torino, Allemandi, 2009, p. 449-460.
15. On Muslims, Cesare Santus, *Il "turco" a Livorno. Incontri con l'Islam nella Toscana del Seicento?* Roma, Officina Libraria, 2019.

of Habsburg (1747-1792),[16] then with the arrival of the French Revolution,[17] which, in fact, led to an overcoming of the *Leggi Livornine*. During the period of French influence, on September 25, 1806, Pius VII created the diocese of Leghorn, essentially the city of Leghorn, which maintained its cosmopolitan dimension, although with the unification of Italy changed the composition of Christian presences, with the appearance of a Waldensian community determined to "evangelize" the city. When Msgr. Ablondi arrived at Leghorn, in September 1966, it had lost much of the charm that had made it famous for centuries, especially because of the bombings in World War II, which had destroyed much of the Renaissance city. The first reconstruction interventions had changed the structure of the city for the worse, since it had been designed in the 16th century by Bernardo Buontalenti (1531-1608). The city was always home to a number of Christian communities: an Orthodox community, a Waldensian community, a Baptist community, as well as a Jewish community. Then there were places that recalled the history of the presence of Christians, as in the case of the Armenian Church of our Lady, heavily hit by bombs, losing all its precious sacred furnishings. In the diocese of Livorno, Msgr. Ablondi moved in three directions to promote ecumenical dialogue: praying, knowing and telling.

The search for moments of prayer shared with other Christians became a priority commitment for Msgr. Ablondi; this was certainly not something new, even in Leghorn,[18] as in other cities in Italy, because the conclusion of the Second Vatican Council had led to the celebration of the Week of Prayer in ecumenical form. In Leghorn, the Week of Prayer, from January 18 to 25, which, for decades the Catholic Church had celebrated for the conversion of others, had become a moment of encounter between Christians of different traditions, called to pray together for unity. Since his first steps as bishop, Msgr. Ablondi cultivated the dimension of ecumenical prayer, indicating it as the fundamental moment for the journey of Christians towards full and visible unity in the discovery of what already united Christians. Msgr. Ablondi tried to multiply the opportunities for ecumenical prayer,

16. In Leghorn, the reformist policy of the Grand Duke was carried out by Canon Antonino Baldovinetti (1745-1808), who intervened in several fields of the life of the Catholic Church, in line with the Florentine indications but, once this season of reforms was over, Baldovinetti was forced to leave the city; on Baldovinetti, Daniele Menozzi (ed.), *Antonino Baldovinetti e il riformismo religioso toscano del Settecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002.
17. Leghorn, which was, like Tuscany, in the French orbit, became the capital of the Mediterranean Department of the French Empire established on May 24, 1808.
18. For a presentation of the 1966 Week of Prayer for Christian Unity in Leghorn, Roberto Angeli, "È avvenuto un miracolo", in *La Settimana*, vol. 1, n° 2, 1966, p. 3, 12.

going beyond the Week of Prayer for Christian Unity, as Msgr. Guano who had invited Christians to pray for unity at Pentecost.

The second element of ecumenical action in the diocese was getting to know other Christians. Therefore, Msgr. Ablondi always took care to promote, often during the Week of Prayer, fraternal meetings, rather than conferences such as the Group of the Secretariat Ecumenical Activities (SAE) of Leghorn.[19] For Msgr. Ablondi, fraternity was the way to a direct knowledge of men and women of the different Christian traditions, called to live and face the same challenges in the same place. The sharing of different experiences was also an element of the search for communion within the local community. In this perspective is placed the idea of creating a diocesan ecumenical commission in which Msgr. Ablondi had to find space for the different ecclesial feelings of the diocese of Leghorn and not simply those who had already discovered a vocation to unity in diversity. This choice, which was not easy to carry out, was part of an ecumenical journey in the diocese, and its aim was to promote the reception of the ecumenical dimension of the Second Vatican Council in the daily experience of faith so that ecumenism would animate and support this experience.[20] In this perspective is also placed the invitation to the Christian Churches to take part at the Synod of the Diocese of Leghorn (1985), which for Msgr. Ablondi was to represent the moment of the definition of pastoral action for a mission of proclaiming the Word of God in the city of Leghorn. The Christian Churches, present in Livorno, were invited to participate in the Synod after this, in the hope of fostering a knowledge of these Churches, as they had lived their experience of faith in Livorno. A booklet on this presence was also published to make known their historical memory of dialogue and debate that had marked their relationships with the Catholic Church.

A third way was to "tell" the diocese what was happening in Italy and in the world to promote ecumenical dialogue, giving an account of the steps that Christians were taking, at very different levels and in many forms, to

19. The Segretariato Attività Ecumeniche (SAE) is a lay association, founded by Maria Vingiani in the summer of 1964, committed to the promotion of ecumenism in lay communities; in the long season of the reception of Vatican II, the SAE played, at various levels, an important role in understanding and knowing the ecumenical dimension of the Church's mission; for an introduction to the history of the SAE, see the writings of Maria Vingiani, including Maria Vingiani, "Una esperienza di ecumenismo laicale. Memoria storica," in Riccardo Burigana, Giampero Bof, Adriano Fabris (eds.), *Dall'amicizia al dialogo. Saggi in onore di mons. Alberto Ablondi*, Roma, Società Biblica Britannica e Forestiera, 2004, p. 355-387.

20. From this point of view, Msgr. Ablondi's proposal of an ecumenical formation of catechists is very interesting, Alberto Ablondi, "Ecumenismo e catechisti", in *La Settimana*, vol. 17, no. 1, 1982, p. 1.

overcome divisions and live in communion. The narration of these passages was carried out in many ways, such as in the publication of articles and chronicles, sometimes signed by Msgr. Ablondi himself, in the weekly of the diocese of Leghorn, *La Settimana*, was a privileged way to help the people of Livorno to directly learn the steps of ecumenical dialogue through the eyes of one of its champions.[21]

As he was approaching the age of 75, Msgr. Alberto Ablondi accepted the proposal by Msgr. Vincenzo Savio, Salesian, Auxiliary Bishop of Leghorn, to establish a place in the city of Leghorn to collect the memory of his experience of dialogue. Msgr. Savio thought that a Documentation Centre should be created to preserve the memory of Msgr. Ablondi and other pioneers of ecumenical dialogue in Italy and to foster free and honest reflection on the open questions of ecumenical dialogue. The proposal to establish a *Centro di Documentazione del Movimento Ecumenico Italiano* in Leghorn was also submitted to other pioneers of ecumenism in Italy, who accepted the idea and founded the Centre themselves.[22] In the autumn of 1998, a meeting was held in Leghorn to evaluate a first draft of the project for the establishment of a Documentation Centre in Leghorn, in the Cloister of our Lady. In June 1999, this project was discussed with a group of bishops and theologians involved in the ecumenical journey, receiving such a consensus that a document was signed in which it was hoped that the centre would be opened and named after Msgr. Alberto Ablondi. On January 14, 2000, in the presence

21. Among the articles written by Msgr. Ablondi, "Tappe e mete dell'Ecumenismo in Italia," in *La Settimana*, vol. 10, no. 3, 1975, p. 1-2; "Il movimento ecumenico oltre l'ospitalità'" in *La Settimana*, vol. 13, no. 4, 1978, p. 1-2; "Itinerari dell'ecumenismo in Italia," in *La Settimana*, vol. 13, no. 6, 1978, p. 1, 4; "Un costante impegno ecumenico," in *La Settimana*, vol. 14, no. 1, 1979, p. 1-2; "Non è fermo l'ecumenismo in Italia," in *La Settimana*, vol. 14, no. 2, 1979, p. 1-2; "Pellegrinaggio ecumenico in Russia," in *La Settimana*, vol. 14, no. 37-38, 1979, p. 1-2; "Sui sentieri difficili dell'ecumenismo," in *La Settimana*, vol. 17, no. 42, 1982, p. 1-2.

22. The founders of Centro di Documentazione del Movimento Ecumenico Italiano (CeDoMEI) were Msgr. Pietro Giachetti (1922-2006), Msgr. Clemente Riva (1922-1999), Msgr. Luigi Sartori (1924-2007), Msgr. Vincenzo Savio (1944-2004) and professor Maria Vingiani (1921-2020). For a presentation of CeDoMEI at a national conference of diocesan delegates for ecumenism, organized by the Italian Episcopal Conference, Riccardo Burigana, "Il Centro di Documentazione del Movimento Ecumenico Italiano (CeDoMEI) di Livorno," in *Lettera di collegamento*, no. 38, 2002, p. 101-105; an interesting testimony, Alberto Lepori, "Il SAE visita il CeDoMEI di Livorno," in *SAE Notizie*, vol. 9, no. 2, 2006, p. 2. I am particularly pleased to recall that Professor Gilles Routhier gave a lecture (*Bilancio e prospettive sulla ricezione del Vaticano II* I) at one of the International Conferences (*Il vento del Vaticano II. Storia, ricezione e futuro del Concilio Vaticano II*, Livorno, 29-30 novembre 2002), promoted by CeDoMEI.

of the Mixed Catholic-Valdo-Methodist Commission for the approval of the Application Text of the Common Text for a Pastoral Address of Marriages between Catholics, Waldensians and Methodists,[23] the centre was inaugurated, thus officially beginning its activity, which Msgr. Ablondi inspired and followed, ensuring his presence until a few months before his death.

MUCH MORE THAN FRIENDS: THE DIALOGUE OF THE CATHOLIC CHURCH WITH THE JEWISH COMMUNITY OF LEGHORN[24]

In the religious history of Leghorn in Italy, the presence of Jews was the most peculiar element.[25] In fact, Jews were present in Leghorn even before the refounding of the city, which had contributed, also thanks to the promulgation of the *Leggi Livornine*, to a significant increase in the number of presence in the community. The peculiarity of this presence was not only its dimension of the community, but, above all, the fact that Jews were never forced to live in a ghetto[26] as in other communities in Italy. In other places where they had lived for centuries (such as Sicily), they were expelled as a direct consequence of these places' entry into the Spanish Empire, which had not allowed the residence of Jews since 1492.

---

23. It seems appropriate to point out here a reflection by Msgr. Ablondi, Alberto Ablondi, *Riflessione in occasione della firma del "Testo applicativo" nelle sedute del Sinodo Valdo-Metodista 2000*, in *Lettera di collegamento*, no. 37, 2001, p. 34-35.
24. A booklet on this topic has recently been published: Elena Mazzini, *La Chiesa livornese e il dialogo con l'ebraismo nell'episcopato di Msgr. Alberto Ablondi*, Livorno, Salomone Belforte, 2020. The booklet, beyond the title, addresses only a few issues, showing an embarrassing lack of knowledge of the writings, even those that were published, in which Msgr. Ablondi deals with the Christian-Jewish dialogue in Livorno, as in many other places in Italy; for this reason the volume is interesting only to understand what still needs to be done, from a precise reading of the sources, rather than from comments and interpretations.
25. On the Jewish community in Livorno there is a large bibliography; among the most recent and relevant contributions, Francesca Trivellato, *Il commercio interculturale. La diaspora sefardita, Livorno e i traffici globali in età moderna*, Roma, Viella, 2016.
26. On this aspect, particularly relevant, for the history of the community and the city of Leghorn, Corey Tazzara, "Religious Boundaries in Italy during an Era of Free Trade, 1550-1750: The Case of Livorno," in Matthias B. Lehmann and Jessica M. Marglin (eds.), *Jews and the Mediterranean*, Bloomington: Indiana University Press, 2020, p. 107-128; Nourit Melcer-Padon, "Free Jews in a free port city: Livorno, the city without Ghetto," in *Rivista di storia del cristianesimo*, no. 14, 2017, p. 71-87.

The community of Leghorn, which had also developed its own language, the *bagitto*, contributed to the economic and cultural life of the city for centuries, dealing with the requests of Christians who sought the "conversion" of the Jews. It is interesting to note that these requests were also taken up by the nascent Waldensian community, after the unification of Italy, which put in place an information path that was to lead the Jews into the Church. The Racial Laws of 1938, by which the fascist government expelled the Jews from Italian society,[27] weakened the Jewish community, which was then subjected to systematic persecution in the months of Nazi occupation. The community also suffered the destruction of its own synagogue, touted by many as an architectural jewel, which was reopened in September 1962 a few days after the opening of the Second Vatican Council.

From early on, Msgr. Ablondi was able to cultivate relationships with the Jewish community, even beyond Leghorn, as he often manifested an interest in these relationships, which he considered fundamental for the creation of bridges of friendship and the enrichment of Church life via the religious heritage of the Jews from their knowledge of the Sacred Scriptures. Msgr. Ablondi found the roots for this action in the reception of the Second Vatican Council, which addressed the topic of Jewish-Christian dialogue within the rethinking of the shapes and contents of the participation of the Catholic Church in the ecumenical movement, indicating precisely in Jewish-Christian dialogue a fundamental and inescapable premise. At Vatican II, this position, on which debate had been strong, did not find its formulation in the Decree *Unitatis Redintegratio* on the Catholic principles of ecumenism; a positive formulation of Judaism was placed within the Declaration *Nostra Aetate* on Non-Christian Religions, as if Jewish-Christian dialogue were part of interreligious dialogue. Paul VI decided to recover the dimension of Jewish-Christian dialogue as it had emerged in the debate at the Council, as the foundation of ecumenical dialogue, and, therefore, the pope decided to create a Commission for Religious Relations with Judaism.[28] In line with the reception of the spirit of Vatican II regarding

27. On this black page of Italian history, Alberto Piazza, *Le leggi razziali del 1938*, Bologna, Il Mulino, 2021. Here I would like to point out that, in 1998, for the 60th anniversary of the Racial Laws, Msgr. Giuseppe Chiaretti (1933-2021), as president of the Episcopal Commission for Dialogue of the Italian Episcopal Conference, addressed a letter to the Jewish community in which he recalled what the Catholic Church did not do in defence of the Jews in 1938, hoping for a path toward the reconciliation of memories.

28. The Commission for Religious Relations with the Jews was established by Paul VI on October 22, 1974.

the dialogue of the Catholic Church with the local Jewish communities, as formulated by Paul VI, Msgr. Ablondi took a series of initiatives, sometimes private, in the diocese of Leghorn, with which to manifest friendship with the Jews of Livorno.

The decision of the Italian Episcopal Conference, in the autumn of 1989, to establish a National Day for the "Deepening of the Knowledge of the Jewish People" went in the direction indicated by Paul VI and taken up by John Paul II.[29] The decision to hold this day on January 17, on the eve of the Week of Prayer for Christian Unity, showed the value that the Conference attributed to Jewish-Christian dialogue, considered an indispensable premise for ecumenical dialogue. Bishop Ablondi had been one of the fathers—if not *the* father—of this initiative that quickly became ecumenical, spreading in Italy, even where no Jewish communities remained, but only the memory of a Jewish presence over the centuries. In Leghorn, Msgr. Ablondi wanted January 17 to be celebrated publicly in front of the synagogue, with a time of reflection, in two voices, on a specific topic in order to promote a better knowledge of the religious heritage of the Jewish community, which, although reduced in numbers, maintained its peculiarity in the city of Leghorn. Even once he became bishop emeritus, Msgr. Ablondi insisted on the city-wide dimension of this National Day, which had to be distinguished from, but never opposed to, the International Day of Commemoration in memory of the victims of the Holocaust (January 27), instituted by the UN in 2005, even if in Italy, this anniversary was remembered with a law on July 20, 2000.

In the development of dialogue with the Jews in Leghorn, as in the rest of Italy, the friendship that the Bishop of Livorno was able to create with the chief rabbi of Rome, Elio Toaff (1915-2015)—born in Livorno, who maintained a privileged relationship with the Tuscan city, if only because he felt that he was heir to a tradition that had been particularly lively in the 19th century, also for the presence of Elia Benamozegh (1823-1900)—, was fundamental.[30]

29. On the genesis of the institution of this day there is still no historical-critical study that highlights its roots and context. Already old when it was published, Francesco Capretti, *La chiesa italiana e gli ebrei. La recezione di Nostra Aetate 4 dal Vaticano II a oggi*, Bologna, Emi, 2010.

30. On the figure of M. Benamozegh, Marco Cassuto Morselli e Gabriella Maestri, *Elia Benamozegh, nostro contemporaneo*, Genova, Marietti 1820, 2017.

SOME FINAL REFLECTIONS

The question that arises at the end of this brief presentation of the ecumenical action of Msgr. Alberto Ablondi in the long years of his episcopate in Leghorn, is whether he can be considered a unique figure in the Italian context at the end of the 20th century. Recent studies have shown that, even in Italy, there were bishops who promoted the ecumenical reception of Vatican II with a series of initiatives and reflections.[31] Much remains to be done in the field of historical-religious research to fully grasp the relationship between these experiences of the ecumenical reception of Vatican II and the steps taken,[32] even before the celebration of the Council, in the

31. For recent studies on the ecumenical action of Italian bishops, on Msgr. Giuliano Agresti (1921-1990), archbishop of Lucca, Mauro Lucchesi, *Giuliano Agresti, vescovo. La Chiesa ecumenica davanti a Dio*, Firenze, Toscana Oggi, 2019; on Msgr. Francesco Caccucci (1943-), Archbishop of Bari, Gerardo Cioffari, "L'ecumenismo barese durante l'episcopato di Mons. Francesco Cacucci," in Jean Paul Lieggi (ed.), *Verso una teologia sinodale. Miscellanea in onore di S. Ecc. Mons. Francesco Cacucci*, Bari, Cittadella Editrice, 2022, p. 305-334; on Msgr. Alessandro Maria Gottardi, Archbishop of Trient, Antonio Sebastiani, "La pastorale ecumenica dell'arcivescovo Alessandro Maria Gottardi," *Annali di Studi Religiosi*, 3, 2002, p. 87-140; on Cardinal Silvano Piovanelli (1924-2016), Archbishop of Florence, R. Burigana and Enrica Tabani, "Tematiche ecumeniche nel magistero episcopale del cardinale Silvano Piovanelli," in *Vivens Homo*, vol. 11, 2000, p. 301-330; on Msgr. Clemente Riva (1922-1999), Auxiliary Bishop of Rome, Ennio Rosalen, *Per una teologia del dialogo in Italia. Ecumenismo, dialogo ebraico-cristiano e libertà religiosa. L'opera di mons. Clemente Riva (1922-1999)*, Gaeta (Lt), Passerino Editore, 2022; on Msgr. Giovanni Stamati (1912-1987), Bishop of Eparchy of Lungro, Alex Talarico, "L'eparchia di Lungro e l'ecumenismo", in *Colloquia Mediterranea*, vol. 10, 2020, p. 43-74 and "Una vocazione ecumenica", in *Colloquia Mediterranea*, vol. 10, 2020, p. 229-255. To these studies must also be added the doctoral thesis by Sebastiano Di Benedetto, still unpublished, dedicated to Cardinal Salvatore Pappalardo, Archbishop of Palermo. Some elements on the ecumenical action of the bishops of Albano, Ufficio per l'Ecumenismo—Diocesi Suburbicaria di Albano, *Con Papa Francesco nel cammino ecumenico e nel dialogo con l'ebraismo*, Albano Laziale (Rm), Edizioni MiterThev, 2019; of Massa-Carrara-Pontremoli, Luca Franceschini, *Esperienze di dialogo in Terra Apuana. Ecumenismo e dialogo interreligioso a Massa Carrara dopo il Concilio Vaticano II*, Norderstedt, Edizioni Sant'Antonio, 2019; of Parma, Laura Caffagnini, *Ecumenismo e dialogo nel postconcilio, in Concilio e postconcilio a Parma*, Volume I. *Il rinnovamento della Chiesa*, Giorgio Vecchio (ed.), Parma, Monte Università Parma Editore, 2018, p. 303-370. Of particular interest, for the scientific methodology and for the sources used, is Manolo Farci, "'We must walk together.' La nascita dell'ecumenismo a Cagliari: storia e protagonisti," in *Theologica & Historica*, vol. 28, 2019, p. 373-393.

32. Among the Italian bishops who deserve to be the subject of historical-religious research precisely to enrich the knowledge of the ecumenical reception of Vatican II in Italy, is Msgr. Pietro Giachetti, Bishop of Pinerolo from 1976 to 1998, for the content and style of his episcopal magisterium.

direction of rethinking the participation of the Catholic Church in the ecumenical movement.[33]

Recent studies show that Msgr. Ablondi was in "good company" and therefore cannot be defined as a unique figure. At the same time, the temptation to consider his action "exemplary" must be overcome, since his commitment to the promotion of ecumenical dialogue was manifested in a multiplicity of directions at the diocesan level, which took into account the peculiarities of the past and present of the city of Leghorn. At the same time, in the definition of his ecumenical action in the diocese, Msgr. Ablondi's ecumenical experiences played a fundamental role. He was engaged in many meetings at the national and international levels for the promotion of ecumenism in the Catholic Church and in relations between the Catholic Church and the other churches. He gave particular attention to the rediscovery of the common spiritual patrimony, constituted by the Bible, to be translated together into the mother tongue, as indicated in the Constitution *Dei Verbum* of the Second Vatican Council. Msgr. Ablondi considered the different levels of commitment to the cause of unity (diocesan, national and international) not as three chapters of the same book, but a single page on which to write what God asked of him and of the Church to take up the vocation of unity as Christ indicated to his first disciples, in order to serve "*veritas in caritate.*"[34]

33. On experiences in the Catholic Church before Vatican II in favour of a rethinking of relations with other Christians, Philippe Chenaux, Lubomir Zak (eds.), *Verso l'Ut Omnes—Towards Ut Omnes*, Turnhout, Brepols, 2021. Although it was published some years ago, it is still useful for understanding how there were experiences of dialogue in Italy and elsewhere before Vatican II, Mariangela Maraviglia, Marta Margotti (eds.), *L'ecumenismo di don Primo Mazzolari*, Genova, Marietti 1820, 2009.

34. *Veritas in caritate* was Msgr. Ablondi's episcopal motto.

La réception du concile Vatican II et l'Église du Brésil

Geraldo Luiz De Mori

INTRODUCTION

Le concept de réception a beaucoup intéressé la théologie catholique depuis la fin du concile Vatican II. En tant que tel, ce concept, comme l'a bien montré Gilles Routhier, a souffert d'une sorte « d'occultation » dans la discussion théologique au long de l'histoire, mais la « réalité de la réception n'a jamais été totalement ignorée », comme l'attestent l'accueil, l'assimilation ou le rejet d'un enseignement doctrinal dans la vie de l'Église. Le retour en force de cette notion, remarque l'auteur, attesté, entre autres, par les débats œcuméniques antérieurs au concile, l'événement conciliaire, les documents qu'il a produits et les discussions de la période postconciliaire, reste cependant marqué par « l'absence d'une conceptualité appropriée et une exploration insuffisante » de la notion de réception, l'inscrivant plutôt dans une « simple perspective d'application ou d'adaptation[1] ». Le théologien de l'Université Laval a consacré une partie importante de sa recherche à donner plus de précision conceptuelle à cette notion, montrant qu'elle est une réalité définie, qui implique des étapes, un lieu et des acteurs[2].

L'étude proposée ici, sans être celle du spécialiste en ecclésiologie ou celle de l'historien des conciles, présente une synthèse de la réception du concile Vatican II dans l'Église du Brésil à partir des éléments de la

1. Gilles Routhier, *La réception d'un concile*, Paris, Cerf, 1993, p. 20, 21, 26.
2. Le théologien de l'Université Laval a publié plusieurs études sur la réception du concile Vatican II ; outre celle qui vient d'être citée, en voici quelques autres : *Vatican II. Herméneutique et réception*, Montréal, Fides, 2006 ; « L'Assemblée extraordinaire de 1985 du synode des évêques : moment charnière de relecture de Vatican II dans l'Église catholique », dans Philippe Bordeyne et Laurent Villemin (dir.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le xxi^e siècle*, Paris, Cerf, 2006, p. 61-88.

conceptualité critique élaborée par Gilles Routhier. Elle commence par une brève reprise de la façon dont ces éléments sont entendus par le théologien de l'Université Laval. Dans un deuxième temps, elle offre quelques données sur le lieu de la réception de l'événement conciliaire dans l'Église ici étudiée. Dans un troisième temps, elle indique quelques pistes pour comprendre le lien entre les acteurs et les étapes dans le processus de réception du concile dans le pays sud-américain.

Une théologie de la réception

Dans sa contribution à la précision conceptuelle du terme réception, Gilles Routhier commence par rappeler que ce terme désigne d'abord un fait concernant la sociologie de la culture et recouvre une série de phénomènes dont certains sont rattachés aux contextes séculiers, comme le droit, la littérature, l'histoire de l'art, la sociologie, alors que d'autres sont rattachés aux contextes ecclésiaux, comme l'étude biblique, le droit canonique, les décisions conciliaires, les énoncés doctrinaux, les documents issus des accords œcuméniques, l'accueil des enseignements des pasteurs référés à l'éthique ou aux conclusions d'un synode. L'ampleur de l'utilisation du terme risque cependant de le rendre inopérant. C'est pourquoi il propose de lui conférer une « conceptualité critique », car on « ne peut pas parler de la réception en soi[3] », mais, dans le cas d'un concile, de la vie de l'Église et ses rapports avec les autres Églises, de la culture et de la société.

La réception d'un concile, signale le théologien de l'Université Laval, rappelle « un processus spirituel » par lequel ses décisions « sont accueillies et assimilées dans la vie d'une Église locale et deviennent pour celle-ci une vivante expression de la foi apostolique[4] ». Parler d'un processus, remarque-t-il, « suggère la complexité d'un phénomène qui ne se laisse pas réduire à une action spécifique et qui engage plusieurs personnes ». En effet, un concile s'inscrit dans une durée et dans un lieu, c'est-à-dire qu'il dépend, d'une part, des « conditions sociales, politiques, économiques et culturelles » d'une époque et d'une Église données et, d'autre part, de « l'action de plusieurs personnes ou groupes de personnes » en interaction entre elles. En outre, ce dont il est question dans la réception, c'est la conversion, un bien transmis et reçu d'ordre spirituel[5].

Parler de durée, observe Routhier, c'est se rendre compte qu'un concile n'est pas seulement un moment de l'histoire, mais qu'il se déploie dans le

3. Routhier, *La réception d'un concile*, 1993, p. 63.
4. *Ibid.*, p. 69.
5. *Ibid.*, p. 70.

temps, « un temps généralement long » et fait de plusieurs étapes. Cela veut dire que la réception ne « suit pas une trajectoire définie à l'avance et ne se vérifie pas seulement par un acte officiel », sans compter qu'elle peut gagner de nouvelles significations dans d'autres époques et lieux, et à partir d'autres questions[6]. Plusieurs essais de périodisation de la réception de Vatican II ont été proposés. Le théologien de l'Université Laval préfère le modèle qui entrevoit deux étapes dans la réception : la kérygmatique et la pratique. En effet, dit-il, l'assimilation des décisions conciliaires par la conscience de l'Église ne se circonscrit pas aux discours, mais elle passe aussi par le droit, par les formes institutionnelles, par les pratiques effectives et par les mentalités. L'étude de ce processus demande alors une approche multidisciplinaire, la seule capable de saisir un concile de manière dynamique, dans son développement et dans son évolution, dans la diachronie et dans l'espace, révélant ses diverses facettes, potentialités et concrétisations. Ce type d'étude situe la réception dans un environnement, dans un champ social, dans le temps et dans l'espace[7].

Outre la durée, la réception a un rapport étroit avec le lieu où elle s'inscrit, rendant possible l'inculturation du bien reçu. Le contexte sociohistorique est donc fondamental dans le processus de réception. Dans un certain sens, la réception se donne dans la vie réelle d'une Église locale. Cette Église est constituée comme une « communion de personnes pourvues de dons divers, partageant des conditions de vie différentes et remplissant des charges variées ». L'étude de la réception d'un enseignement conciliaire suppose alors une « théologie de l'Église locale qui met en valeur les spécificités de chacun et les liens d'unité qui rassemblent une telle diversité dans un ensemble organique[8] ». Du point de vue méthodologique, on ne peut donc pas définir la réception d'un tel enseignement seulement avec la façon dont il est traité dans les discours épiscopaux ou dans la réflexion théologique. Certes, il est difficile d'observer la cristallisation de la réception dans un acte particulier, mais il faut mettre en œuvre des médiations qui permettent de saisir son inscription dans le *sensus fidelium*.

Les éléments de la conceptualité critique proposés par Routhier pour penser la réception d'un concile, à savoir la durée, le lieu et les acteurs, serviront de référence à l'analyse de la réception de Vatican II dans l'Église du Brésil. La lecture proposée ici commence par une présentation du lieu, suivie de celle de la durée, liée aux acteurs.

6. *Ibid.*, p. 72.
7. *Ibid.*, p. 114.
8. *Ibid.*, p. 137.

LA RÉCEPTION DU VATICAN II DANS L'ÉGLISE CATHOLIQUE DU BRÉSIL

L'Église du Brésil, née du projet colonial inauguré en 1549, était placée sous le patronage royal jusqu'à l'avènement du régime républicain, en 1889[9]. Sept évêques du pays ont participé au concile Vatican I qui s'est tenu du 8 décembre 1869 au 20 octobre 1970. Le Brésil comptait alors 9 millions d'habitants, répartis dans 9 diocèses. Quelques années plus tard, en 1899, a eu lieu à Rome le premier concile plénier d'Amérique latine, responsable du processus de « romanisation » des Églises du continent[10]. En 1922, à Rio de Janeiro, alors capitale du Brésil, l'évêque auxiliaire de la ville, Mgr Sebastião Leme – devenu archevêque en 1930 –, soutient la création du Centre Dom Vital, responsable de la revue *A Ordem* et un des lieux de dialogue du catholicisme avec les écrivains et les intellectuels de l'époque, grâce à Alceu Amoroso Lima, qui a succédé à Jackson de Figueiredo, le fondateur du Centre et assez critique de la modernité[11]. La création de l'Action catholique brésilienne, en 1935, permettra à l'Église de compter sur une jeunesse très active dans les mouvements de rénovation du catholicisme antérieurs et postérieurs au concile[12]. En 1939, sous la présidence de Mgr Leme, a lieu le premier concile plénier du Brésil. Celui-ci a produit le code juridico-ecclésiastique

9. Pour une vision d'ensemble de l'histoire de l'Église au Brésil, voir : Maurilio Cesar de Lima, *Breve história da Igreja no Brasil*, São Paulo, Loyola, 2004 ; João Alfredo de Sousa Montenegro, *Evolução do catolicismo no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1972 ; Eduardo Hoornaert, *História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira época*, Petrópolis, Vozes, 1977 ; João Fagundes Hauck, *História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo. Segunda época : a Igreja do Brasil no século XIX*, Petrópolis, Vozes, 1980 ; Dilermando Ramos Vieira, *História do catolicismo no Brasil : 1500-1889*, Aparecida, Santuário, 2016 ; Dilermando Ramos Vieira, *História do catolicismo no Brasil : 1889-1945*, Aparecida, Santuário, 2016 ; José Oscar Beozzo, *Evangelização e 5º Centenário. Passado e futuro da Igreja na América Latina*, Petrópolis, Vozes, 1991.

10. Voir le texte de la conférence de José Oscar Beozzo, *A recepção do Vaticano II na Igreja do Brasil*, présentée au Centre Manuel Larraín, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2015, à l'occasion du 50e anniversaire de la fin du concile, <https://centromanuellarrain.uc.cl/images/pdf/BeozzoJoseOscar.ArecepcaodoVaticanoII.pdf>, consulté le 31 août 2022.

11. Pour l'histoire du Centre Dom Vital et Alceu de Amoroso Lima, voir : Joao Miguel Teixeira de Godoy, « O centro Dom Vital nos tempos de Alceu Amoroso Lima », dans *Revista Brasileira de História das Religiões*, vol. 10, n° 28, 2017, p. 193-218 ; Scott Mainwaring, *The Catholic Church and politics in Brazil, 1916-1985*, Standford, Standford University Press, 1986 ; Guilherme Ramalho Arduini, *Os soldados de Roma contra Moscou : a atuação do Centro Dom Vital no cenário político e cultural brasileiro (Rio de Janeiro, 1922-1948)*, São Paulo, USP, 2014.

12. Pour l'histoire de l'Action catholique, voir Romeu Dale, *A ação católica brasileira*, São Paulo, Loyola, 1985.

pour l'Église du pays. Dans les années 1930, Plínio Correia de Oliveira, jeune catholique issu des congrégations mariales de São Paulo et soutenu par certains membres du clergé[13], a commencé un mouvement d'opposition à l'orientation de l'Action catholique. Son radicalisme l'a conduit à créer, en 1960, la société Tradition, famille et propriété (TFP), très réticente à la réception de Vatican II.

Les années qui ont précédé la convocation du concile ont vu, respectivement en 1952 et en 1955, la création de la Conférence nationale des évêques du Brésil (CNBB) et du Conseil épiscopal latino-américain (CELAM), institutions fondamentales dans le processus de réception de Vatican II au Brésil et en Amérique latine. Du point de vue économique, l'après-Seconde Guerre mondiale avait ouvert de nouvelles possibilités pour la région. Au Brésil, le processus d'industrialisation et d'urbanisation a alors connu un grand essor, comme le montre la construction de la nouvelle capitale : Brasília. Ces changements ont rebondi dans l'organisation sociale et politique et dans la vie culturelle[14]. L'Action catholique spécialisée a alors commencé à participer activement à des initiatives d'alphabétisation dans des milieux populaires, se laissant interpeller par les conditions des plus pauvres, soutenant leurs organisations et leurs luttes pour le droit et la justice.

À l'heure de la convocation de Vatican II, le Brésil comptait presque 80 millions d'habitants et 182 circonscriptions ecclésiastiques. Malgré les efforts de la CNBB, les rapports entre ces circonscriptions n'étaient pas faciles, à cause, entre autres raisons, de la dimension continentale du pays, qui rendait les communications difficiles, et de la diversité des racines historiques de chacune. Selon José Oscar Beozzo, dans ce contexte, quatre conditions ont rendu possible la réception : (1) les organismes apostoliques de laïcs ouverts à l'accueil des réformes du concile, comme l'Action catholique et les mouvements liturgique et biblique ; (2) les structures d'articulation et d'animation de la vie de l'Église, comme la CNBB, dont l'organisation a bénéficié de l'expérience de l'Action catholique, et la Conférence de religieux du Brésil (CRB), créée en 1954 ; (3) l'articulation continentale de

13. Parmi les membres du clergé qui le soutenaient se trouvaient Geraldo de Proença Sigaud et Antônio de Castro Mayer. Tous les deux sont devenus évêques et ont eu une part active dans la « minorité » conciliaire.

14. Pour une vue d'ensemble de l'histoire du Brésil, y compris au XX^e^ siècle, voir Bartolomé Bennassar et Richard Marin, *Histoire du Brésil : 1500-2000*, Paris, Fayard, 2001.

l'Église, à travers le CELAM ; (4) le Plan d'urgence, élaboré en 1962 à la demande de Jean XXIII, après la victoire de la révolution cubaine[15].

L'optimisme du début des années 1960 a été fortement mis à l'épreuve en 1964 avec le coup d'État par l'armée et le début du régime militaire au Brésil, lequel, avec l'Acte institutionnel 5 (AI 5), en 1968, a interrompu la voie démocratique, décrétant la fermeture de l'Assemblée nationale, l'interruption des élections directes des gouverneurs des États et des maires des capitales, de même que la perte des droits civils des opposants du régime[16]. Un bon nombre de militants d'opposition, dont certains étaient issus des filières de l'Action catholique, ont été mis en prison, torturés et mis à mort. Au début, certains membres de la hiérarchie ont soutenu les militaires, mais, avec le durcissement du régime, plusieurs voix de l'épiscopat se sont levées contre les attentats aux droits de l'homme[17]. L'Église est devenue alors l'une des institutions de défense de la démocratie, contribuant à la formation de toute une génération de leaders des mouvements sociaux, syndicaux et politiques dans la période qui va de « l'ouverture » du régime, en 1974, à sa fin en 1985.

Pendant toute cette période, la société brésilienne a connu une transformation profonde, provoquée, entre autres, par l'industrialisation et l'urbanisation du pays[18]. Les valeurs de la modernité, assimilées jusque-là seulement par les couches aisées de la société, ont commencé à avoir des répercussions sur l'ensemble de la population. La crise économique des années 1980-1990 a également créé des nouvelles demandes de droits sociaux, dont certains ont été accueillis par la Constitution de 1988. Néanmoins, avec la chute du mur de Berlin et l'influence de la culture postmoderne sur la société, les repères qui inspiraient les luttes des mouvements sociaux et politiques jusqu'alors ont été remis en question : ils ont dû faire face à une pensée néolibérale en phase avec la mondialisation de l'économie

15. Beozzo, *A recepção do Vaticano II na Igreja do Brasil*, 2015, p. 4.
16. Sur le régime militaire, voir Jorge Ferreira et Lucilia de Almeida Neves Delgado, *O Brasil republicano. O tempo da ditadura : regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003 ; Elio Gaspari, *Ditadura escancarada*, São Paulo, Companhia de Letras, 2002 ; *Ditadura envergonhada*, São Paulo, Companhia de Letras, 2002 ; *Ditadura encurralada*, São Paulo, Companhia de Letras, 2004 ; *Ditadura Derrotada*, São Paulo, Companhia de Letras, 2003.
17. Sur l'action de l'Église dans cette période, voir Instituto nacional de pastoral (org.), *Pastoral na Igreja do Brasil nos anos 1970 : caminhos, experiências e dimensões*, Petrópolis, Vozes, 1994.
18. Voir Daniel Aarao Reis (dir.), *Modernização, ditadura e democracia : 1964-2010*, Rio de Janeiro, Objetiva, 2014.

et les nouvelles possibilités du numérique[19]. Plutôt qu'un projet de changement global de la société, d'autres types de demandes émergent à cette époque, comme celles qui sont liées aux luttes pour l'égalité de genre, pour les droits des peuples autochtones et des populations afro-descendantes, aux revendications des groupes de la diversité sexuelle, au pluralisme culturel et religieux et à la prise de conscience des problèmes écologiques.

C'est donc dans un contexte marqué par des changements et des déplacements profonds dans la société et dans l'Église que la réception du concile s'est donnée au Brésil. La section suivante présente les étapes et les acteurs qui ont participé à ce processus.

ÉTAPES ET ACTEURS DE LA RÉCEPTION DE VATICAN II DANS L'ÉGLISE DU BRÉSIL

La réception d'un concile, comme l'a bien montré Gilles Routhier, se donne dans une durée constituée fondamentalement de deux étapes : la kérygmatique et la pratique. Chacune de ces étapes s'est réalisée grâce à l'action d'acteurs importants, issus des différents groupes de l'Église locale ou qui incarnaient l'orientation du magistère papal.

L'étape kérygmatique de la réception de Vatican II dans l'Église du Brésil correspond aux années qui ont vu la réalisation du concile jusqu'à la mort de Paul VI. Elle a d'abord eu lieu au sein de l'épiscopat national au cours même de la réalisation du concile. Ensuite, elle a compté avec l'action décisive des mouvements laïques, des religieux et religieuses, des théologiens, qui ont accompagné la nouvelle figure d'Église incarnée par les communautés ecclésiales de base (CEB) et son dynamisme pastoral[20].

19. Voir Joao Paulo dos Reis Velloso, *O Brasil e o mundo no limiar do novo século*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1998 ; Gilberto Dupas, Celso Lafer et Carlos E. Lins Silva, *A nova configuração mundial do poder*, São Paulo, Paz e Terra, 2008.

20. Pour la rétrospective de la réception de Vatican II au Brésil : Paulo Sergio Lopez Gonçalves et Vera Ivanise Bombonatto (ed.), *Concílio Vaticano II. Análise e prospectivas*, São Paulo, Paulinas, 2004 ; Leomar Antônio Brustolin (ed.), *50 anos do Concílio Vaticano II. Recepção e interpretação*, Porto Alegre, EdiPUCRS, 2012 ; Agenor Brighenti et Francisco Merlos Arroyo (ed.), *O concílio Vaticano II. Batalha perdida ou esperança renovada ?*, São Paulo, Paulinas, 2015 ; Joao Batista Libanio, *Concílio Vaticano II. Em busca de uma primeira compreensão*, São Paulo, Loyola, 2005 ; Joao Décios Passos et Wagner Lopez Sanchez (ed.), *Dicionário do Vaticano II*, São Paulo, Paulinas, Paulus, 2015.

En effet, au cours des sessions du concile, le secrétaire général de la CNBB, Mgr Helder Camara, en tenant compte du fait que tous les évêques du pays étaient hébergés dans la *Domus Mariae* – maison située à côté du Pio Brasileiro, le séminaire brésilien à Rome –, a organisé un programme de formation et d'actualisation pour les évêques du Brésil, ouvert aux séminaristes. Au cours des 4 sessions du concile, 90 conférences ont été organisées : 10 dans la première, 25 dans la seconde, 25 dans la troisième et 30 dans la dernière. Les principaux théologiens, évêques et cardinaux du concile y ont donné des conférences. Outre ce programme de formation, la CNBB a tenu deux assemblées plénières, une au cours de la troisième session, pour changer ses règlements, et l'autre au cours de la quatrième, pour discuter et approuver le Plan pastoral commun, destiné à traduire les décisions du concile dans l'Église du pays. Il s'agissait, en effet, de la réception de Vatican II. Selon Beozzo, se déroulaient alors deux conciles, un concile universel dans l'aula conciliaire et un concile particulier, dans la *Domus Mariae*. Le sous-secrétaire général de la CNBB, le P. Raimundo Caramuru Barros, ancien aumônier de l'Action catholique chargé d'établir le plan, a demandé l'aide de Francisco Whitaker, spécialiste en planification et ancien de la Jeunesse universitaire catholique[21].

Le plan est structuré autour de six lignes d'action, chacune traduisant les contenus des constitutions, décrets et déclarations du concile : (I) promotion de l'unité visible de l'Église catholique (correspondant à *Lumen Gentium*, *Christus Dominus*, *Presbyterorum Ordinis, Perfecta Caritatis*, *Apostolicam Actuositatem* et *Optatam Totius*) ; (II) promotion de l'action missionnaire (correspondant à *Lumen Gentium* et *Ad Gentes*) ; (III) promotion de l'action catéchétique, l'approfondissement doctrinal et la réflexion théologique (correspondant à *Dei Verbum*) ; (IV) promotion de l'action liturgique (correspondant à *Sacrosanctum Concilium*) ; (V) promotion de l'action œcuménique (correspondant à *Unitatis Redintegratio*) ; (VI) promotion de l'action de l'Église dans le monde (correspondant à *Gaudium et Spes*, *Dignitatis Humanae*, *Nostra Aetate*, *Gravissimum Educationis* et *Inter Mirifica*)[22]. L'absence de l'*Orientalium Ecclesiarum* est due à la petite présence des Églises orientales dans le pays. Pour la mise en œuvre du plan, les évêques ont proposé une plus grande décentralisation, avec l'augmentation, de 7 à 13, du nombre des « régionales », l'organisation des circonscriptions ecclésiales des régions du pays et la création de 4 secrétariats : (1) l'animation du ministère des prêtres, (2) la pastorale extraordinaire

21. Beozzo, *A recepção do Vaticano II na Igreja do Brasil*, 2015, p. 6-8.
22. Conferência Nacional dos Bispos du Brasil (CNBB), *Plano de Pastoral de Conjunto*, São Paulo, Paulinas, 1965.

(grandes villes, médias, universitaires et intellectuels), (3) l'apostolat des religieuses, (4) l'animation pastorale des prélatures[23].

La méthode utilisée dans l'élaboration du plan privilégiait une série d'enquêtes sur différents problèmes de la réalité sociale, politique, culturelle, historique, religieuse et ecclésiale, relues ensuite à la lumière de la réflexion théologique et pastorale. Cette méthode, héritée de l'Action catholique, a fécondé la théologie de la libération alors en gestation et élaborée dans les années 1970-1980. Le plan envisageait un vaste projet de formation, conduisant la CNBB à créer une série d'institutions vouées à la formation des évêques, des prêtres, des religieux et religieuses, des laïcs. Une série d'instituts ont alors été créés (liturgie, catéchèse, pastorale des vocations, formation de laïcs, formation sociale et politique) dont certains, en 1971, ont cessé d'exister pour donner naissance à l'Institut national de pastorale (INP), chargé non plus de la formation, mais de la réflexion théologique et pastorale de la Conférence des évêques. Plusieurs diocèses ont également créé des centres de formation théologico-pastorale pour former leurs effectifs (catéchistes, équipes de liturgie et formation aux sacrements) dans l'esprit de Vatican II et pour mettre en contact l'ensemble du peuple de Dieu avec cet esprit.

Selon Beozzo, la principale résolution du plan a été la création des conditions d'une participation de tous les baptisés dans la vie de l'Église. En effet, dit-il, l'appel à la décentralisation des paroisses, présent dans le plan, n'invitait pas à en créer de nouvelles, mais à susciter et à dynamiser, dans le territoire paroissial, des communautés ecclésiales de base (CEB). Celles-ci visaient à faire disparaître l'anonymat des fidèles en quête d'un service ou de l'accomplissement d'une obligation et permettaient à ces derniers de se sentir accueillis, de faire partie de la communauté et d'être responsables, en communion de vie avec le Christ et les autres fidèles[24]. L'implantation des CEB, comme manière normale d'être Église, a aussi ouvert la possibilité de nouveaux ministères laïques et de nouveaux leaders ecclésiaux. Les communautés ecclésiales de base ont façonné la vie chrétienne, articulant foi et vie quotidienne, célébration liturgique et engagement social et politique, créant, enfin, des conditions pour la suppression de l'exclusion de femmes à l'intérieur des structures ecclésiastiques fortement masculines.

La lecture et l'interprétation de la Bible, faisant le lien entre la foi et la vie chrétienne à mener, furent des facteurs décisifs de la dynamique des CEB, dont l'organisation a compté avec la présence décisive de la vie religieuse féminine, qui a quitté les collèges et les couvents pour s'installer dans les

23. Beozzo, *A recepção do Vaticano II na Igreja do Brasil*, 2015, p. 11-15.
24. *Ibid.*, p. 13.

milieux populaires. La pensée de Paulo Freire, dont la pédagogie insistait sur la prise en compte de l'horizon symbolique des personnes en processus d'apprentissage, a beaucoup contribué à la formation de nouveaux sujets sociaux et ecclésiaux[25]. En effet, à partir des années 1970, les CEB étaient parmi les principaux lieux de formation à la conscience critique et à l'engagement social et politique de résistance au régime et de participation au processus de redémocratisation.

L'organisation des activités de l'Église du Brésil autour des six « lignes d'action pastorale » a duré jusqu'en 1995, quand les directives pour l'action pastorale sont devenues les directives générales de l'action évangélisatrice, et ont insisté davantage sur le caractère évangélisateur de l'action de l'Église. Sous certains points de vue, le parcours tracé par la seconde conférence continentale du CELAM à Medellín, en 1968, avait été anticipé par le Plan de pastorale commun de la CNBB qui n'avait pas d'influence du point de vue formel, mais seulement dans la réflexion théologique qui a mis en évidence l'option pour les pauvres, devenue « préférentielle » à Puebla, en 1979.

L'époque kérygmatique de la réception de Vatican II au Brésil s'achève en quelque sorte avec l'élection de Jean-Paul II, en 1978. Le souci du nouveau pape était de réaffirmer une catholicité articulée autour de l'autorité des instances vaticanes plutôt que de continuer l'expérience de la catholicité faite de la communion des Églises locales des années postconciliaires. Cette orientation était déjà présente à Puebla, mais, dans une Église façonnée par le Plan de pastorale commun, elle n'a pas été perçue tout de suite. En effet, le recentrement proposé par le nouveau pape, à savoir la politique de nomination des évêques, la formation du clergé et l'action des mouvements ecclésiaux internationaux, tels le Renouveau charismatique, le Chemin néocatéchuménal, les Focolares, les Légionnaires du Christ, l'*Opus Dei*, le mouvement Communion et libération, demandaient du temps pour s'installer à l'intérieur d'une Église comme celle du Brésil. Effectivement, la taille, la complexité des régions et l'enracinement de l'épiscopat, de la vie religieuse, d'un bon nombre des membres du clergé, des CEB et des théologiens dans une compréhension de Vatican II en rupture avec la théologie qui l'avait précédé, rendaient la nouvelle orientation moins perceptible dans la décennie postérieure à l'élection de Jean-Paul II. Néanmoins, la nouvelle présidence du CELAM s'est tout de suite alignée sur les positions du pape, compliquant, par exemple, la présence des théologiens de la libération dans

25. Voir à ce propos l'étude des CEB de Faustino Luiz Couto Teixeira, *A fé na vida. Um estudo teológico-pastoral sobre a experiência das Comunidades Eclesiais de Base no Brasil*, São Paulo, Loyola, 1987.

les conférences de Puebla (1979) et Santo Domingo (1992)[26]. La promulgation du *Code de droit canonique*, en 1983, a présenté les nouvelles orientations de l'institution ecclésiale issue des documents conciliaires, de même que la publication du *Catéchisme de l'Église catholique*, en 1992, pour l'aspect doctrinal.

La pleine réception d'un concile, selon Routhier, se fait quand il y a un passage des institutions aux mentalités, c'est-à-dire quand l'étape kérygmatique s'inscrit dans des pratiques institutionnelles et devient constitutive du *sensus fidelium*. Dans un certain sens, le Plan de pastorale commun, proposé par les évêques brésiliens à la sortie du concile, ne correspond pas seulement à l'étape kérygmatique, puisqu'il a déterminé la façon dont l'Église s'est organisée du point de vue pratique et institutionnel, s'inscrivant dans le *sensus fidelium* et dans la réflexion théologique. À partir du pontificat de Jean-Paul II, cette figure de la réception a dû faire face à l'interprétation de l'institution romaine, qui, par la politique des nominations des évêques, la mise en œuvre des positions ecclésiales et l'établissement des repères de l'orthodoxie de la foi, a réussi, elle aussi, à s'inscrire dans les pratiques et dans les mentalités, surtout à partir de 1990.

CONCLUSION

Les deux étapes brièvement retracées dans ce texte peuvent donner l'impression qu'il s'agit de deux réceptions, la première déterminée par « l'herméneutique de la rupture » et la seconde par « l'herméneutique de la continuité », comme les ont baptisées certains interprètes du concile[27]. Plutôt que de s'aligner sur ces clés de lecture, il faut peut-être, comme l'indique

26. Sur l'influence de Jean-Paul II dans l'Église du Brésil, voir Adair Leonardo Rocha et Luiz Alberto Gomez de Souza, *O povo e o Papa. Balanço crítico da visita de João Paulo II ao Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980 ; Rodrigo Portela et Nilmar de Sousa Carvalho, « O retorno à grande disciplina. O pontificado de João Paulo II e a igreja dos pobres no Brasil », *Revista de Cultura Teológica*, n° 101, 2022, p. 206-228, <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/55312>, consulté le 10/09/2022 ; Lucelmo Lacerda, « Roma locuta : causa finita ? O repto da Igreja brasileira ao papado de João Paulo II », *Revista Eletrônica História em Reflexão*, vol. 4, n° 8, 2010, p. 1-23, <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/historiaemreflexao/article/view/957/592]>, consulté le 10 septembre 2022.

27. Sur les deux herméneutiques, voir Joao Batista Libanio, « A Igreja a 50 anos do concílio Vaticano II », *Encontros Teológicos*, vol. 27, n° 2, 2016, p. 29-50 ; Rodrigo Coppe Caldeira, « Reflexões acerca da continuidade e descontinuidade no Vaticano II : possibilidades de análise », *Revista de Cultura Teológica*, vol. 3, 2008, p. 1-13 ; « O concílio Vaticano II. Sua hermenêutica e recepção », *Estudos Teológicos*, vol. 55, n° 1, 2016, p. 60-75.

Routhier, se prévenir contre toute lecture hâtive de la réception qui demande la perspective de la « longue durée », c'est-à-dire qu'il faudra du temps encore pour revenir sur ces deux étapes, pour découvrir ce qui s'est réellement inscrit non seulement dans l'institution de l'Église, mais aussi dans la foi des gens.

Cette prévention contre toute lecture hâtive se montre plus actuelle que jamais à l'heure de la célébration du soixantième anniversaire du début de la première session de Vatican II, qui a approuvé *Sacrosanctum Concilium*, la Constitution sur la liturgie. Lors de sa publication, le mouvement liturgique national avait déjà fait tout un parcours qui a beaucoup contribué à l'acceptation de la réforme liturgique dans tous les diocèses, à l'exception de Campos, dans l'État de Rio de Janeiro, et de certains groupes liés aux traditionalistes. Ces groupes n'avaient alors aucune emprise sur l'imaginaire et la pastorale de l'Église jusqu'à la promulgation du *motu proprio* de Benoît XVI, en 2007, autorisant, en régime extraordinaire, la célébration liturgique selon le rite de Pie V. Peu à peu, à partir de l'action des groupes traditionalistes et des prêtres très proches d'une théologie en rupture avec Vatican II, une sorte de réenchantement de l'Église pré-Vatican II s'est établie au sein de plusieurs groupes catholiques, indiquant que la réception a encore un long chemin à parcourir pour effectivement s'enraciner dans l'imaginaire. Le pape François, premier évêque de Rome à ne pas avoir participé au concile, est conscient des conflits qui traversent l'ensemble du corps ecclésial à l'heure actuelle. Le chemin qu'il propose pour les affronter n'est pas celui de l'intensification des polarisations, mais celui du dialogue, fait d'écoute des différences, en réelle démarche synodale. Peut-être que la nouvelle étape de réception du concile dans laquelle se trouve l'Église du Brésil est justement de faire dialoguer les deux principales lectures que le concile Vatican II a suscitées en son sein, celle dont le point de départ est le Plan de pastorale commun et qui a façonné les 30 premières années de la réception, et celle qui a été inaugurée avec Jean-Paul II, davantage tournée vers le modèle antérieur à l'événement conciliaire. Peut-être que l'écoute mutuelle pourra faire naître un autre consensus, effectivement capable d'inscrire dans la durée les contenus de Vatican II dans la vie et les mentalités des fidèles.

La fin de l'antijudaïsme chrétien

Portée et limites de la déclaration conciliaire Nostra Aetate *(1965)*

Philippe Chenaux

La déclaration conciliaire sur les religions non chrétiennes *Nostra Aetate*, adoptée à une large majorité le 28 octobre 1965, a ouvert « une page nouvelle dans le livre des relations mutuelles entre l'Église et Israël » (Joseph Ratzinger)[1]. Comme l'a souligné Gilles Routhier, ce texte fut l'objet d'une « grande attente » « dans l'Église et la société » tout au long du concile[2]. L'existence d'une telle déclaration n'était pourtant nullement acquise au début de ce dernier. La tradition « pernicieuse » de l'antijudaïsme chrétien selon laquelle le peuple juif restait le peuple « déicide », et par conséquent condamné à la dispersion et à l'exil, était fortement ancrée dans les mentalités. La nouveauté de *Nostra Aetate* ne réside pas tant dans la condamnation de l'antisémitisme que dans la révision de ce que Jules Isaac a appelé « l'enseignement du mépris[3] ». Dès les premières lignes du paragraphe sur les juifs, le texte souligne avec force le lien spirituel unissant le peuple du Nouveau et de l'Ancien Testament : « Scrutant le mystère de l'Église, le saint Concile rappelle le lien qui relie spirituellement le peuple du Nouveau Testament à la lignée d'Abraham. » La théologie de la substitution cède le pas à une nouvelle compréhension du mystère d'Israël fondée sur la théologie biblique de la filiation et de l'enracinement exprimée par la métaphore paulinienne

1. Joseph Ratzinger, *Mon Concile Vatican II. Enjeux et perspectives*, Perpignan, Artège, 2011, p. 251.
2. Gilles Routhier, *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Milano, Vita e Pensiero, 2007, p. 55-56.
3. Jules Issac, *L'enseignement du mépris. Vérité historique et mythes théologiques*, Paris, Fasquelle, 1962.

de l'olivier franc et de l'olivier sauvage. Sans nier la responsabilité « des autorités juives, avec leurs partisans » dans « la mort du Christ », la déclaration précise que « ce qui a été commis durant sa Passion ne peut être imputé ni indistinctement à tous les Juifs vivant alors, ni aux Juifs de notre temps ». Tout en réaffirmant que l'Église est « le nouveau Peuple de Dieu », elle invite les catholiques à changer leur regard sur les juifs, lesquels « ne doivent pas, pour autant, être présentés comme réprouvés par Dieu ni maudits, comme si cela découlait de la Sainte Écriture[4] ».

La portée de la déclaration sera considérable. Dans le domaine de l'enseignement de l'Église, une action vigoureuse fut entreprise pour faire disparaître toute trace d'antijudaïsme dans la catéchèse et dans les dévotions populaires. Théologiens et exégètes s'employèrent, de leur côté, à proposer une interprétation nouvelle des passages hostiles aux juifs dans le Nouveau Testament. Au niveau proprement institutionnel, on assista à l'ouverture d'un dialogue officiel avec la création de comités épiscopaux nationaux (aux États-Unis en 1965, en France en 1969) et, surtout, avec l'institution, en décembre 1970, d'un organisme de contact permanent, l'International Catholic-Jewish Liaison Committee, qui se réunira régulièrement dans les années suivantes[5]. En octobre 1974 est créée la Commission pour les relations religieuses avec le judaïsme au sein du Secrétariat pour l'unité des chrétiens. La déclaration conciliaire était pourtant davantage « un commencement » qu'« un aboutissement[6] ». Sur trois points, au moins, elle demeurait silencieuse : la question, politique, de la reconnaissance de l'État d'Israël ; la question, morale, de la responsabilité des chrétiens dans le drame de la Shoah ; la question, théologique, de la vocation du peuple juif dans le plan de salut divin.

LA RECONNAISSANCE DE L'ÉTAT D'ISRAËL

Force est de constater que la révision de l'enseignement de l'Église sur le peuple juif n'entraîna pas, sur le moment, un changement de la politique du Vatican à l'égard de l'État d'Israël. Lors de son pèlerinage conciliaire en Terre sainte en janvier 1964, Paul VI avait évité de prononcer le nom de l'État

4. *Ibid.*, p. 36-37.
5. Thérèse Hebbelinck, « Naissance du Comité épiscopal pour les relations avec le judaïsme et amorce d'une réflexion théologique postconciliaire », *Revue d'histoire de l'Église de France*, vol. 98, nº 240, 2012, p. 83-107.
6. Conférence des évêques de France, « Orientations pastorales du Comité épiscopal pour les relations avec le judaïsme (16 avril 1973) », dans *Les Relations entre Juifs et Chrétiens. Compendium*, Paris, Bayard, Cerf et Mame, 2019, p. 42.

d'Israël. Sa défense de Pie XII contre les « accusations injustes » dont il était l'objet, ajoutée au dernier moment dans son discours aux autorités israéliennes, avait été froidement accueillie par ces dernières. La garantie de la liberté d'accès aux lieux saints par la reconnaissance d'un statut international, d'une part, et la défense des droits du peuple palestinien, d'autre part, restaient les deux objectifs affichés de la diplomatie vaticane. On le vit dès le début de la guerre des Six Jours en juin 1967. Tandis que l'observateur permanent du Saint-Siège auprès des Nations unies demandait de placer la ville de Jérusalem sous régime international, le pape appelait à la création d'un « statut propre » dans son allocution lors du consistoire secret du 26 juin : « la Ville sainte de Jérusalem doit toujours rester ce qu'elle représente : la Ville de Dieu, libre oasis de paix et de prière, lieu de rencontre, d'élévation et de concorde pour tous, avec un statut propre couvert par une garantie internationale[7]. » Dans son discours au Sacré-Collège (23 décembre 1967), il précisait sa pensée : « un statut propre, dont le respect serait garanti par une institution de caractère international, en tenant particulièrement compte de l'aspect historique et religieux de Jérusalem[8]. » La question de la souveraineté sur la ville était laissée ouverte, à la grande satisfaction du gouvernement israélien qui s'empressa d'ouvrir un bureau pour les affaires vaticanes au sein de son ambassade à Rome. La visite du ministre des Affaires étrangères israélien, Abba Eban, au Vatican, le 6 octobre 1969, marqua un certain réchauffement entre les deux États. La sauvegarde des lieux saints était indissociablement liée à celle de toutes les communautés présentes sur le territoire palestinien. Cette insistance sur les droits des Palestiniens trouva un large écho dans l'opinion catholique où l'on avait tendance à assimiler le sionisme à une forme de néo-colonialisme raciste. Tel sera d'ailleurs le sens d'une résolution controversée des Nations unies (10 novembre 1975), plus tard abrogée, à propos de laquelle le cardinal Willebrands exprima son étonnement dans les colonnes de l'*Osservatore romano*[9]. La montée d'un terrorisme d'origine palestinienne dans les années 1970 ne conduisit pas à un changement de ligne politique de la part du Saint-Siège. Tout en condamnant fermement les attentats des fedayin, comme lors des Jeux olympiques de Munich en septembre 1972, il critiqua avec autant de force les représailles militaires israéliennes. L'éclatement de la guerre de Kippour, en octobre 1973, entraîna un regain d'activisme de la diplomatie vaticane. Dans son allocution au Sacré-Collège en

7. Paul VI, *Documents pontificaux de Paul VI 1967*, tome VI, Saint-Maurice, Saint-Augustin, 1970, p. 536.
8. *Ibid.*, p. 816.
9. Johannes Willebrands, « Déclaration suite à la résolution de l'ONU sur le sionisme », *La Documentation catholique*, vol. 72, nº 1687, 7 décembre 1975, col. 1041.

décembre 1973, Paul VI salua les efforts de paix des Nations unies qui avaient conduit à un cessez-le-feu, puis à la conférence de Genève, laquelle « ouvre la voie à des négociations qui permettent d'espérer des développements positifs pour le règlement définitif de ce conflit endémique ». « Le Saint-Siège, ajoutait-il, est toujours prêt à collaborer de bon cœur pour que les efforts en cours soient couronnés de succès dans des accords qui puissent garantir de manière satisfaisante, à toutes les parties intéressées, une existence sûre et tranquille et la reconnaissance de leurs droits respectifs[10]. » Une double affaire vint assombrir les rapports du Saint-Siège avec le gouvernement israélien : l'affaire Capucci et l'affaire de Tripoli. En août 1974, Mgr Hilarion Capucci, vicaire patriarcal melkite de Jérusalem, avait été arrêté par la police israélienne en possession d'armes et d'explosifs destinés aux mouvements de résistance palestinienne. Condamné à une lourde peine de prison, il est finalement libéré, le 7 novembre 1977, après que le pape eut demandé sa « grâce » dans une lettre adressée au président israélien[11]. L'affaire de Tripoli avait pour origine un symposium sur le dialogue islamo-chrétien tenu dans la capitale libyenne en février 1976. Représentée par des personnalités de haut rang (le cardinal Sergio Pignedoli et Mgr Pietro Rossano, respectivement président et secrétaire du Secrétariat pour les non-chrétiens), la délégation vaticane ne se rendit pas compte que deux articles hostiles au sionisme et à l'État d'Israël avaient été rajoutés par les Libyens dans la déclaration finale rédigée en arabe. La vive protestation de l'ambassade d'Israël à Rome obligea le Vatican à publier une mise au point[12]. Il fallut attendre l'avènement d'un nouveau pontife, Jean-Paul II, pour arriver à une reconnaissance de l'État d'Israël de la part du Saint-Siège et à l'établissement de relations diplomatiques entre les deux États[13].

LA RESPONSABILITÉ DES CHRÉTIENS DANS LE DRAME DE LA SHOAH

L'élaboration de la déclaration conciliaire sur les juifs coïncida avec les débuts de la controverse sur « les silences » de Pie XII. La pièce théâtrale *Le Vicaire* de Rolf Hochhuth contribua à sensibiliser les pères conciliaires

10. Paul VI, *Documents pontificaux de Paul VI 1973*, tome XII, Saint-Maurice, Saint-Augustin, 1973, p. 716.
11. Meir Mendes, *Le Vatican et Israël*, Paris, Cerf, 1990, p. 156-159.
12. *Ibid.*, p. 161-162.
13. Conférence des évêques de France, « Accord fondamental entre le Saint-Siège et l'État d'Israël (30 décembre 1993) », dans *Les Relations entre Juifs et Chrétiens. Compendium*, 2019, p. 91-98.

à la question de la Shoah, mais elle ne fut pas pour autant l'occasion d'une véritable réflexion sur la part de responsabilité de l'Église et des chrétiens dans le déclenchement et la mise en œuvre de la solution finale. La volonté de sauvegarder l'institution ecclésiale l'emporta sur toute autre considération. L'ancien collaborateur du pape Pacelli qu'était Paul VI y était plus que tout autre sensible. N'avait-il pas, à deux reprises au moins, pris publiquement la défense de celui qu'il avait fidèlement servi pendant la période tourmentée de la Seconde Guerre mondiale ? Pour répondre aux graves accusations du *Vicaire*, auxquelles des travaux d'historiens s'empressèrent de donner une prétendue assise scientifique, il prit la décision, inédite, de confier à une commission d'historiens jésuites (les pères Angelo Martini, Burkhart Schneider, Robert A. Graham, Pierre Blet) le soin de publier les documents du Saint-Siège. Les onze gros volumes des *Actes et documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre mondiale* (1965-1981) constituèrent, jusqu'à la récente ouverture des archives du pontificat, la principale source dont disposait l'historien désireux de travailler sur cette période. Leur publication, si elle permit de relancer la recherche sur des bases documentaires plus solides, ne mit pas fin, tant s'en faut, à la controverse. Aucun des documents magistériels de l'après-concile concernant les relations judéo-chrétiennes n'amorçait une quelconque réflexion sur la Shoah et la responsabilité de l'Église catholique. Les *Orientations et suggestions* (1er décembre 1974), publiées par la nouvelle Commission vaticane pour les relations religieuses avec le judaïsme, se contentaient d'évoquer, en passant, « le souvenir des persécutions et des massacres de juifs qui se sont déroulés en Europe juste avant et pendant la Seconde Guerre mondiale » pour souligner l'origine de l'initiative conciliaire[14]. L'avènement d'un pape polonais allait, là encore, modifier la donne. De par ses origines, mais aussi par son histoire personnelle, Karol Wojtyla était porté à mieux comprendre les souffrances endurées par le peuple juif. Dans une lettre à son ami d'enfance d'origine juive, Jerzy Kluger, il rappelait sa « vénération » pour les victimes du nazisme et son « lien personnel particulier » avec tous ces faits[15]. Bien qu'elles n'étaient pas dénuées d'ambiguïtés et qu'elles furent plutôt mal accueillies par la communauté juive, la béatification (1987) et la canonisation (1998) d'Edith Stein, morte « en fille d'un peuple lui-même martyrisé », manifestaient sa volonté

14. Conférence des évêques de France, *Les Relations entre Juifs et Chrétiens. Compendium*, 2019, p. 53.

15. Delphine Dussert, « Jean-Paul II et la question de la Shoah, à temps et à contretemps », *Revue d'histoire de la Shoah*, nº 192, 2010/1, p. 133. Voir aussi Jerzy Kluger, *Une amitié qui a changé l'histoire : Jean-Paul II et son ami juif*, Paris, Salvator, 2013.

d'honorer tous les martyrs de la Shoah[16]. L'affaire du carmel d'Auschwitz allait mettre à rude épreuve la volonté papale de susciter une nouvelle prise de conscience des chrétiens par rapport à ce drame.

Au début des années 1980, l'Holocauste (pour reprendre le titre d'une série télévisée américaine à grand succès) commença à attirer l'attention du grand public[17]. Aussi lorsqu'à la fin de 1985 une communauté de sœurs carmélites vint s'installer dans l'enceinte du camp d'Auschwitz afin « d'élever des prières vers Dieu pour toutes les victimes » de la barbarie nazie, l'indignation fut quasi générale. Construire un carmel à Auschwitz, lieu par excellence de l'holocauste du peuple juif, n'était-ce pas vouloir, de la part de l'Église, s'approprier un symbole, n'était-ce pas tenter de vouloir « christianiser » la Shoah qui était son « bien » propre[18] ? Une négociation s'engagea entre les deux parties, juive et catholique. La délégation catholique, conduite par le cardinal Macharski, archevêque de Cracovie, aux côtés des cardinaux Danneels, archevêque de Malines-Bruxelles, et Decourtray, archevêque de Lyon, conclut un accord (les accords dits de « Genève » de février 1987) qui prévoyait le départ des carmélites « dans un délai de deux ans[19] ». Mais l'accord ne fut pas respecté. Au cours de l'été 1988, une très grande croix fut même érigée dans la cour qui jouxtait le couvent. Le pape Jean-Paul II en personne dut finalement intervenir pour contraindre les religieuses à quitter le camp. Le terme *Shoah* (popularisé par le documentaire-événement de Claude Lanzmann en 1985) n'était toujours pas entré dans le vocabulaire catholique. Ce n'est qu'en mars 1998, à la veille du Grand Jubilé de l'an 2000, que la Commission pontificale pour les relations religieuses avec le judaïsme se décida à publier un document attendu et intitulé *Nous nous souvenons : une réflexion sur la Shoah*. Le texte faisait suite à différentes déclarations épiscopales de repentance (dont celle de l'épiscopat français lue à Drancy par l'ordinaire du lieu, M^gr^ Olivier de Berranger, le 30 septembre 1997)[20]. Sa publication, longtemps retardée, avait été précédée par un grand colloque

16. Voir aussi Danielle Delmaire, « Béatification et canonisation d'Edith Stein. Entretien avec le père Jean Dujardin », *Revue d'histoire de la Shoah*, n° 192, 2010, n° 1, p. 339-356.
17. Ian Kershaw, *L'âge global : l'Europe, de 1950 à nos jours*, Paris, Seuil, 2020, p. 436-441.
18. Comme l'avait bien vu l'archevêque de Lyon, le cardinal Decourtray, dans une de ses premières déclarations sur l'affaire. Voir Bernard Delpal, « L'affaire du carmel d'Auschwitz dans l'évolution de l'attitude catholique à l'égard des Juifs et du judaïsme », *Revue d'histoire de la Shoah*, n° 192, 2010, n° 1, p. 328.
19. *Ibid.*, p. 323.
20. Olivier de Berranger, « Genèse de la "Déclaration de repentance des évêques de France" (30 septembre 1997) », *Revue d'histoire de la Shoah,* n° 192, 2010, n° 1, p. 447-459.

organisé au Vatican par la Commission historico-théologique du Grand Jubilé sur le thème des racines chrétiennes de l'antijudaïsme[21]. Plus de trente ans après la promulgation de *Nostra Aetate*, un document du Saint-Siège s'interrogeait sur la responsabilité de l'Église et des chrétiens dans la mise en œuvre de la Shoah. S'il déniait toute continuité entre l'antijudaïsme et l'antisémitisme, qui « puisait ses racines hors du christianisme » et rappelait l'action courageuse de nombreux chrétiens (évêques, prêtres, religieux et laïcs catholiques) « honorés pour cela par l'État d'Israël », il reconnaissait que « la résistance spirituelle et l'action concrète d'autres chrétiens n'ont pas été celles auxquelles on aurait pu s'attendre de la part de disciples du Christ ». Le document, jugé assez sévèrement par les historiens, ouvrait à la demande de pardon formulée par Jean-Paul II lors de la journée du 12 mars 2000 :

> Prions pour que, dans le souvenir des souffrances endurées au cours de l'histoire par le peuple d'Israël, les chrétiens sachent reconnaître les péchés commis par nombre des leurs contre le peuple de l'alliance et des bénédictions, et ainsi purifier leur cœur[22].

LA VOCATION DU PEUPLE JUIF DANS LE PLAN DE SALUT

Il y a un dernier point sur lequel la déclaration conciliaire ne disait mot : le statut théologique de l'Israël postbiblique. Le peuple juif continuait-il de jouer un rôle dans l'économie du salut après la venue du Messie ? Si oui, quel était ce rôle ? « Affirmer que le peuple juif n'était pas rejeté aboutissait inévitablement à devoir "faire de la place à Israël" au lieu de "prendre sa place" », observe justement Martine-Thérèse Andrevon[23]. Les penseurs philosémites de la première moitié du XX^e^ siècle n'avaient pas beaucoup réfléchi à l'implication du rejet de la théologie de la substitution. Lorsqu'ils l'avaient fait, ils avaient indiqué deux voies possibles : la voie paulienne du retour à la fin des temps, signe de la réconciliation finale des peuples en Jésus-Christ (Erik Peterson), et la voie temporelle de « l'activation terrestre de la masse du monde » (Jacques Maritain)[24]. Existait-il pour autant une voie de salut distincte pour les juifs ? L'abandon de tout prosélytisme à leur égard ne pouvait manquer de faire surgir la question. Les *Orientations pastorales*

---

21. *Radici dell'antigiudaismo in ambiente cristiano. Colloquio intra-ecclesiale. Atti del Simposio teologico-storico*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2000.
22. Conférence des évêques de France, *Les Relations entre Juifs et Chrétiens. Compendium*, 2019, p. 139-140.
23. Martine-Thérèse Andrevon, « Le mystère d'Israël dans l'œuvre de Jacques Maritain », *Recherches de sciences religieuses*, vol. 101, n° 2, 2013, p. 229.
24. Umberto Ludovici, « Erik Peterson e Jacques Maritain su salvezza e Israele », *Hermeneutica*, n° 25, 2018, p. 275-298.

(1973) de l'épiscopat français s'interrogeaient sur « la mission propre du peuple juif dans le plan de Dieu ». La réponse proposée semblait reconnaître une portée théologique au dessein sioniste : « la recherche que fait le judaïsme de son unité ne peut pas être étrangère au propos de salut de Dieu[25]. » Dans les colonnes du *Figaro* (28-29 avril 1973), le théologien jésuite Jean Daniélou, un des fondateurs des Amitiés judéo-chrétiennes après la guerre, estima, dans un article très critique, que « le texte s'engage dans une théologie contestable du rôle actuel du peuple juif dans l'histoire du salut », niant à ce dernier « toute mission propre » « dans le dessein de Dieu[26] ». Publié à l'occasion du vingtième anniversaire de *Nostra Aetate*, le document romain intitulé *Notes pour une correcte présentation des Juifs et du judaïsme dans la prédication et la catéchèse de l'Église catholique romaine* (24 juin 1985), tout en excluant « deux voies parallèles de salut », abordait la question, mais sans toutefois approfondir la réflexion du point de vue théologique[27].

La visite historique de Jean-Paul II à la synagogue de Rome (13 avril 1986) marqua une étape importante. Le pape rappela, dans son discours, ce qu'il avait déjà dit à Mayence en novembre 1980 concernant la permanence de l'élection du peuple juif, à savoir qu'il n'était « pas permis de dire, malgré la conscience que l'Église a de son identité propre, que les juifs sont réprouvés ou maudits par Dieu, comme si cela pouvait être déduit des Écritures saintes ». « Il s'agit d'une Élection, précise-t-il deux ans plus tard, en vue de la sanctification du Nom pour le service de l'humanité tout entière » (9 octobre 1988). Le *Catéchisme de l'Église catholique* (1993) développa cette doctrine en reconnaissant au peuple juif une identité, non pas d'abord nationale ou ethnique, mais proprement « ecclésiale », donc surnaturelle, comme peuple de Dieu. « Par ailleurs, y lit-on, lorsqu'on considère l'avenir, le Peuple de Dieu de l'Ancienne Alliance et le nouveau Peuple de Dieu tendent vers des buts analogues : l'attente de la venue ou du retour du Messie » (n. 840). Loin d'être rejeté par Dieu, le peuple juif en tant que peuple de la première Alliance dépositaire des Saintes Écritures de l'Ancien Testament et gardien de la Loi mosaïque conservait donc un rôle eschatologique. Pour penser ce rôle, il fallait créer un « espace » lui permettant de cheminer « en parfaite altérité » aux côtés de l'Église jusqu'à la fin des temps. Comme le montre bien le théologien dominicain Jean-Miguel Garrigues, l'auteur du livre *L'Unique Israël de Dieu* (1987), seule l'idée d'« inachèvement du salut »

25. Conférence des évêques de France, *Les Relations entre Juifs et Chrétiens. Compendium*, 2019, p. 43 et 49.
26. Jean Daniélou, « L'Église devant le judaïsme », *Le Figaro*, 28-29 avril 1973.
27. Conférence des évêques de France, *Les Relations entre Juifs et Chrétiens. Compendium*, 2019, p. 73-74.

permettait de créer cet espace théologique. « Les juifs ont raison quand ils nous font remarquer que toutes les promesses messianiques ne sont pas achevées », écrivait-il dans un article publié dans la revue *Nova et Vetera* en 1996[28]. L'année suivante, il était invité par le directeur de la revue, le père Georges Cottier, théologien de la Maison pontificale et président de la Commission historico-théologique du Grand Jubilé, à tenir la conférence finale du colloque organisé au Vatican sur « les racines de l'antijudaïsme en milieu chrétien[29] ». Ignorer la « donnée première » de la permanence de l'élection du peuple juif, disait Jean-Paul II en recevant les participants au symposium, « c'est s'engager sur la voie d'un marcionisme contre lequel l'Église avait réagi aussitôt avec vigueur, dans la conscience de son lien vital avec l'Ancien Testament, sans lequel le Nouveau Testament lui-même est vidé de son sens[30] ». La déclaration *Dominus Iesus* (6 août 2000) sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église jeta un froid dans les relations judéo-catholiques. Lors de la réunion de l'International Catholic-Jewish Committee tenue à New York (1er-4 mai 2001), le cardinal Walter Kasper, président du Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens, tint à rassurer ses interlocuteurs. La déclaration publiée par la Congrégation de la doctrine de la foi ne concernait pas la religion juive : « l'Église catholique ne situe pas le dialogue entre juifs et catholiques au même niveau que le dialogue avec les autres religions[31] ». Le cardinal Joseph Ratzinger, à l'origine de la déclaration controversée comme préfet de la congrégation, reconnut, de son côté, la légitimité et l'utilité d'une « lecture juive » de l'Ancien Testament dans sa préface à un document important consacré à ce sujet par la Commission biblique pontificale[32]. Fruit d'un travail collégial, le texte se proposait d'étudier les sources bibliques de l'antijudaïsme chrétien[33]. Conçu comme « un antidote » contre ce dernier (selon l'expression de son principal rédacteur,

28. Jean-Miguel Garrigues, « L'inachèvement du salut, composante essentielle du temps de l'Église », *Nova & Vetera*, vol. 71, nº 2, 1996, p. 27.
29. Jean-Miguel Garrigues, « Antijudaïsme et théologie d'Israël », dans *Radici dell'antigiudaismo in ambiente cristiano*, 2000, p. 321-335.
30. Garrigues, « L'inachèvement du salut, composante essentielle du temps de l'Église », p. 16-17.
31. Cité dans Jean Dujardin, *Catholiques et juifs : cinquante ans après Vatican II, où en sommes-nous ?*, Paris, Albin Michel, 2012, p. 59.
32. Conférence des évêques de France, *Les Relations entre Juifs et Chrétiens. Compendium*, 2019, p. 142-149.
33. Commission biblique pontificale, *Le Peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne*, Paris, Cerf, 2001.

le jésuite et futur cardinal Albert Vanhoye[34]), il s'efforçait de distinguer entre la « première alliance » (l'alliance-promesse) avec Abraham et la seconde (le pacte du Sinaï) avec Moïse. Tandis que la première « était définitive et ne pouvait être abolie » (n. 42), la seconde avait été souvent rompue par les Israélites. Le pape émérite Benoît XVI reprit à son compte cette distinction entre les deux alliances dans un commentaire critique (et critiqué) du document *Les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables* (2015)[35]. Dressant le bilan de cinquante ans de dialogue judéo-chrétien, ce long document publié par la Commission pour les relations religieuses avec le judaïsme entendait clore définitivement une époque : celle de « la mission institutionnelle auprès des juifs[36] ». Un demi-siècle après la promulgation de la déclaration conciliaire *Nostra Aetate*, il scellait la fin de l'antijudaïsme chrétien.

34. Lors de son intervention devant le synode des évêques, le 6 octobre 2008, <https://fr.zenit.org/2008/10/07/texte-integral-de-l-intervention-du-cardinal-vanhoye-au-synode-6-octobre/>, consulté le 31 mai 2023.
35. Collectif, *L'Alliance irrévocable : Joseph Ratzinger-Benoit XVI et le judaïsme*, Paris, Parole et Silence (*Communio*), 2018, 284 p.
36. Texte intégral dans Conférence des évêques de France, *Les Relations entre Juifs et Chrétiens. Compendium*, 2019, p. 161-190.

« L'Église comme sacrement »

Signification à Vatican II et potentiel ecclésiologique

Joseph Famerée

La désignation de « l'Église comme sacrement » (*Ecclesia… veluti sacramentum*[1]) a fait couler beaucoup d'encre (et de salive) au moment du concile Vatican II et après. Quelle en est la signification ? Quel en est l'intérêt ecclésiologique ?

Nous commencerons par préciser les emplois de cette qualification et leur signification au concile lui-même, avant d'esquisser, par manière de conclusion, le potentiel dogmatique et pratique de cette notion ecclésiologique, malgré les réticences théologiques de certains catholiques et les réserves œcuméniques des luthériens notamment.

L'EXPRESSION À VATICAN II ET SES ANTÉCÉDENTS HISTORIQUES

Déterminons d'abord le magistère de Vatican II concernant cette expression. On en évoquera ensuite les antécédents historiques, qui permettront également de mieux connaître les choix du concile.

Sens de l'expression à Vatican II

Nous procéderons successivement à une analyse synchronique du corpus final et à une analyse diachronique ou historique (génétique) des schémas pour quelques textes ou passages les plus significatifs.

1. Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium* (LG), 1, cité d'après *Concile œcuménique Vatican II*, Paris, Centurion, 1967, p. 13.

Textes finals

Dans les limites de cette contribution, on retiendra dans l'ordre de promulgation les deux occurrences de la Constitution sur la sainte liturgie *Sacrosanctum Concilium* (SC) [4 décembre 1963], 5 et 26, et les trois occurrences de la Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium* (LG) [21 novembre 1964], 1, 9 et 48.

- SC 5B : « […] du côté du Christ endormi sur la croix est né "le merveilleux sacrement (mystère) de l'Église entière"[2] ». Cette phrase est à situer dans le contexte de la définition de la nature de la liturgie et de son importance dans la vie de l'Église (cf. SC, Caput I, I, 5). Son être sacramentel ou mystérique comme sauvé ou sanctifié, l'Église l'a reçu du Christ, Fils unique de Dieu, donnant sa vie jusqu'au bout sur la croix, être sacramentel symbolisé par l'eau et le sang, figurant les sacrements de baptême et d'eucharistie. Cet être sacramentel lui vient des sacrements de Pâques, fruits du mystère pascal du Christ. L'Église, lieu du salut ou de la réconciliation avec Dieu en Christ, peut ainsi être dite « sacrement (mystère) de l'unité » (*unitatis sacramentum*) (SC 26A)[3], les actions liturgiques y étant celles du peuple saint réuni dans sa diversité[4].
- LG 1 : « Alors que l'Église est dans le Christ comme le sacrement, c'est-à-dire le signe et l'instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain, elle entend clarifier sa nature et sa mission universelle […][5] ». On est ici au tout début de la Constitution dogmatique sur l'Église, dans l'introduction au premier chapitre, consacré au mystère de l'Église ou à l'Église comme mystère. Les premiers mots portent néanmoins sur le Christ : c'est lui la lumière

2. Texte original en latin (la traduction du texte latin de Vatican II sera toujours nôtre) : « […] de latere Christi in cruce dormientis ortum est "totius Ecclesiae mirabile sacramentum". » *Concile œcuménique Vatican II*, p. 152. La lettre majuscule derrière le n° du paragraphe numérote, quand il y a lieu, les alinéas au sein du paragraphe. La citation entre guillemets anglais vient de l'oraison après la deuxième lecture du Samedi saint dans le Missel romain d'avant la restauration de la Semaine sainte.
3. *Concile œcuménique Vatican II*, p. 163. L'expression vient de Cyprien de Carthage, *De catholicae ecclesiae unitate*, 7.
4. Voir aussi Peter Smulders, « L'Église sacrement du salut », dans Guilherme Barauna et Yves Congar (dir.), *L'Église de Vatican II*, vol. II, Paris, Cerf (*Unam Sanctam* 51b), 1966, p. 313-338.
5. Texte original en latin : « Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis, naturam missionemque suam universalem […] declarare intendit. » *Concile œcuménique Vatican II*, p. 13.

des nations (*lumen gentium*), non l'Église ; celle-ci ne fait que refléter la clarté du Christ, comme la lune reflète la clarté du soleil, dans une perspective d'annonce de l'Évangile à toute créature. C'est dans ce contexte que l'Église est dite sacrement, mais de manière très nuancée : elle est *en quelque sorte* (*veluti*) sacrement et elle l'est *dans le Christ*, par lui et en lui, pas par elle-même. On trouve aussi une définition de ce que le concile entend par la notion de sacrement appliquée à l'Église : « signe *et* instrument (moyen) », à la fois signification *et* effectivité ou procuration de grâce[6]. Et de quoi (de quelle grâce) l'Église est-elle à la fois signe et instrument ou moyen ? « De l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain. » Il s'agit bien de révéler la relation radicale de l'Église avec Dieu, son être profond, mystérique, et sa mission universelle d'unité (manifestation et réalisation de celle-ci grâce à son union intime avec Dieu). Cette qualification de l'Église comme sacrement réapparaît en LG 9C et 48B.

– LG 9C : « Dieu a constitué l'Église pour qu'elle soit, aux yeux de tous et chacun, le sacrement visible de cette unité salutaire[7]. » L'insistance porte ici sur la visibilité du sacrement ecclésial, la visibilité ou manifestation universelle de l'unité salutaire qu'elle signifie, ce salut et cette unité ayant Jésus pour principe, comme on peut le lire dans les quelques mots omis dans notre citation de LG 9C. La suite de ce passage renforce la finalité missionnaire (universelle) de cette sacramentalité ecclésiale : « Devant s'étendre à toutes les régions, [l'Église] entre dans l'histoire des humains, tandis qu'elle transcende cependant à la fois les temps et les frontières des peuples[8]. » Cette supratemporalité (et supra-spatialité) de la réalité ecclésiale évoque déjà

6. Toute tendue vers la venue du Règne de Dieu et l'instauration du salut de tout le genre humain, relève *Gaudium et Spes* 45A, l'Église est « le sacrement universel du salut (*universale salutis sacramentum* [LG 48B]), manifestant et opérant à la fois (*manifestans simul et operans*) le mystère de l'amour de Dieu pour l'être humain » (pour le latin, *Concile œcuménique Vatican II*, p. 270). On retrouve ici les deux aspects classiques et indissociables de la sacramentalité : signification (manifestation) et effectuation (réalisation) de grâce, signification dans l'effectuation (*significant causando*), effectuation dans la signification (*causant significando*), ici par rapport à la venue du Règne de Dieu et à l'instauration du salut de l'humanité entière.

7. Texte original en latin : « Deus […] constituit Ecclesiam, ut sit universis et singulis sacramentum visibile huius salutiferae unitatis. » Cette qualification ecclésiologique est référée à Cyprien de Carthage, *Epistula*, 69, 6 : « inseparabile unitatis sacramentum ». *Concile œcuménique Vatican II*, p. 27.

8. Texte original en latin : « Ad universas regiones extendenda, in historiam hominum intrat, dum tamen simul tempora et fines populorum transcendit ». *Ibid.*, p. 28.

son caractère eschatologique, affirmé au chap. VII de LG 48B : l'Église a été constituée par l'Esprit de Pentecôte « comme sacrement universel du salut[9] » dans l'attente de sa consommation finale en Christ. La fin de LG 9C rappelle que, pour atteindre cette lumière sans fin, l'Église doit se renouveler sans cesse sous l'action de l'Esprit.

– Le positionnement même de la première occurrence en LG 1 (au début du chap. I, qui expose l'aspect théologal ou trinitaire de l'Église) et de la deuxième en LG 9 (au début du chap. II, qui expose l'aspect historique et humain de l'Église) contribue à faire mieux percevoir les deux dimensions du sacrement ecclésial et leur articulation, et par le fait même à élucider le concept de sacrement appliqué à l'Église par Vatican II. Signalons d'emblée le rôle clé de LG 8A (qui conçoit l'Église par analogie au Verbe incarné) à l'intersection des deux premiers chapitres de la Constitution dogmatique sur l'Église[10]. Selon ce paragraphe, « l'Église terrestre et l'Église enrichie de biens célestes ne sont pas à considérer comme deux choses, mais elles forment une seule réalité complexe, soudée d'un élément humain et d'un élément divin. C'est pourquoi, en raison d'une analogie non médiocre, elle est assimilée au mystère du Verbe incarné. En effet, de même que la nature assumée par le Verbe divin est à son service comme un organe vivant de salut, qui lui est indissolublement uni, d'une manière non dissemblable l'organisme social de l'Église est au service de l'Esprit du Christ, qui la vivifie, pour la croissance du corps (cf. Eph. 4, 16). » Cette analogie du Verbe incarné met particulièrement en valeur les deux dimensions inséparables du sacrement d'unité qu'est l'Église au service du monde, le « mystère » (chap. I) mettant en évidence l'aspect divin du sacrement et le « peuple de Dieu » (chap. II), son aspect humain et historique. Il s'agit certes d'une analogie avec le Verbe incarné, laquelle par définition suppose autant (sinon plus) une différence qu'une ressemblance, en l'occurrence entre le Christ et l'Église. Il n'y a pas d'union hypostatique ou personnelle entre l'organisme social de l'Église et l'Esprit du Christ : on ne peut conclure que l'Église est le Verbe incarné, mais elle reçoit sa vie de l'Esprit du Christ en vue de sa croissance. De plus, il est clairement affirmé que le Christ est distinct et l'unique médiateur ou source du salut[11]. Aussi

9. Texte original en latin : « ut universale salutis sacramentum ». *Ibid.*, p. 93.

10. Voir André Birmelé, « La sacramentalité de l'Église et la théologie luthérienne », *Irénikon*, n° 59, 1986, p. 482-507.

11. « Unicus Mediator Christus Ecclesiam suam sanctam, fidei, spei et caritatis communitatem his in terris ut compaginem visibilem constituit et indesinenter sustentat, qua veritatem et gratiam ad omnes diffundit » ; « Le Christ, unique

la crainte luthérienne « de gommer le “face à face” du Christ et de l'Église[12] » ne paraît-elle pas ici justifiée.

Après une analyse de quelques occurrences significatives de l'expression « Église sacrement » dans le texte final (ou promulgué) de Vatican II, il est toujours nécessaire, pour en compléter et approfondir la compréhension, de procéder à l'analyse diachronique ou génétique des textes étudiés, c'est-à-dire d'en élaborer la *Redaktionsgeschichte* (histoire de la rédaction) et de reconstituer ainsi l'*iter schematis* (l'évolution ou le chemin parcouru par un schéma), afin de saisir tant l'intention des rédacteurs (*mens auctorum*) que celles des pères conciliaires (*mens Patrum*), qui ont voté le texte. On entre par le fait même dans les débats qui ont jalonné et expliquent l'élaboration du texte final[13]. On se limitera ici au passage le plus emblématique : LG 1.

Histoire des textes

Iter schematis

Pour esquisser l'histoire rédactionnelle de LG 1, on peut se baser sur *Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium Synopsis Historica*, de Giuseppe Alberigo et Franca Magistretti (dir.), Bologna, Istituto per le Scienze Religiose, 1975. Que ressort-il de cette lecture ?

– C'est dans le schéma de février 1963 (schéma Philips amendé en janvier à Louvain, sur lequel le cardinal Suenens fait rapport à la première réunion de la commission de coordination, du 21 au 27 janvier 1963, et qui sera examiné par la commission doctrinale du 21 février au 13 mars 1963) qu'apparaît pour la première fois la qualification de l'Église comme sacrement :

Médiateur, constitue et soutient sans cesse sur cette terre, comme un ensemble visible, son Église sainte, communauté de foi, d'espérance et de charité, grâce à laquelle il répand pour tous la vérité et la grâce » (LG 8A, avant la citation ci-dessus dans le corps du texte ; *Concile œcuménique Vatican II*, p. 23).

12. Comme le suggère Birmelé, « La sacramentalité de l'Église et la théologie luthérienne », p. 489.

13. On sait combien notre collègue Gilles Routhier a exploré cette méthode dans ses innombrables études sur Vatican II. Pour prendre une étude de la dernière décennie, voir Gilles Routhier, « Les décrets *Presbyterorum ordinis* et *Optatam totius*. Débats inachevés et questions pendantes », *Revue théologique de Louvain*, vol. 45, 2014, p. 25-51, p. 26-30 notamment. Voir aussi Gilles Routhier, « L'écho de l'enseignement de Vatican II sur le presbytérat dans la situation actuelle », *Revue théologique de Louvain*, vol. 41, 2010, p. 86-111 et 161-178.

> *Cum vero Ecclesia sese in Christo ut sacramentum intimae totius generis humani unitatis eiusque cum Deo unionis cognoscat*, naturam missionemque suam universalem instantius fidelibus suis et mundo universo praedicare intendit, praecedentium Conciliorum argumento instans, illudque sermone menti hodiernae pervio enucleans[14].

– Le schéma d'avril 1963 (texte précédent amendé par la commission doctrinale, puis approuvé par la commission de coordination) présente un énoncé un peu différent :

> Cum vero Ecclesia *sit in Christo signum et instrumentum, seu veluti sacramentum* intimae totius generis humani unitatis eiusque cum Deo unionis […][15].

– Le schéma de mars-juillet 1964 (novembre 1963-janvier 1964 : après les amendements des pères ; juillet 1964 : après les amendements de Paul VI) est, à un mot près, le texte final de *Lumen Gentium* :

> Cum autem [vero : mars-juillet 1964] Ecclesia *sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis* […][16].

– Il est intéressant d'observer que la qualification de l'Église comme sacrement, avant même le schéma Philips de février 1963, figure déjà dans le projet « allemand » de décembre 1962 (esquisse de schéma de quelques-uns des évêques et théologiens allemands au mois de décembre 1962, qui fut diffusée *pro manuscripto*). Cette esquisse a été amendée à Munich les 5-6 février 1963 : son *incipit* était « Lumen gentium », elle comportait 5 chapitres et 46 paragraphes.

> Ideo ipsa quoque Ecclesia vicinior omnibus facta reapse mundi totius Ecclesia evadit. *Cum vero sese ut sacramentum intimae unionis totius generis humani in se et cum Deo eius principio et fine cognoscat*, propriam naturam instantius fidelibus suis et mundo universo praedicare intendit, non ut gloriam suam coram hominibus quaerat, sed ut fidelibus

14. Giuseppe Alberigo et Franca Magistretti (dir.), *Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium Synopsis Historica*, Bologna, Istituto per le Scienze Religiose, 1975, p. 3-4. Nous soulignons.
15. *Ibid.* La formule « signum et instrumentum, seu quasi sacramentum » a été proposée le 5 mars 1963 par M^gr^ Parente, voir Leo Declerck et Claude Soetens (dir.), *Carnets conciliaires de l'évêque de Namur A.-M. Charue*, Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de théologie (Cahiers de la Revue théologique de Louvain), vol. 32, 2000, p. 101.
16. Alberigo et Magistretti (dir.), *Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium Synopsis Historica*, p. 3-4. Nous soulignons.

> suam ad mundum missionem impleat et fidem hominum facilius inveniat [...] (*Prooemium*)[17].

Manifestement, le schéma Philips de février 1963 s'est inspiré de ce *Prooemium* (tel qu'amendé les 5-6 février 1963), notamment pour « l'auto-connaissance » (rahnérienne, peut-on penser) de l'Église comme sacrement. Il faut savoir en effet que Philips, dès la seconde semaine après l'ouverture solennelle du concile, est déjà en train de préparer, avec Rahner, Congar et Thils, un nouveau *De Ecclesia*. La collaboration entre Philips et Rahner remonte donc aux débuts mêmes du concile. Les 25 et 26 janvier 1963, ils se retrouvent ainsi que d'autres à la réunion de Mayence, avec M^gr^ Volk : Philips peut y prendre connaissance des projets allemands et de leur projet de mettre au point un texte à la réunion des évêques de langue allemande, à Munich, le 5 février suivant[18].

Après cette vue d'ensemble de l'évolution du schéma, intéressons-nous maintenant au travail des rédacteurs au sein de la Commission doctrinale : quels amendements leur sont-ils proposés ? Lesquels retiennent-ils ou rejettent-ils ? Pour quelles raisons ?

Commission doctrinale

Le Fonds Prignon (Centre Lumen gentium, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve) recèle quatre documents qui vont nous éclairer sur le sens de l'Église-sacrement : n^os^ 362-365.

Le n° 362 est une « relatio » de la sous-commission 1, rédigée par Béda Rigaux. Elle se veut objective : elle rend compte des amendements et remarques des pères sur le chap. I du *De Ecclesia*. Les défenseurs de la qualification de l'Église comme sacrement estiment que l'unité du mystère sacramentaire est ainsi mieux exprimée que par le septénaire ; cette qualification embrasse les aspects visibles et invisibles de l'Église. Pour ses opposants, le mot induit une confusion avec les sept sacrements. Le réquisitoire de Joseph Fenton va dans ce sens (n° 363). Au contraire, Giorgio Castellino tient que « sacrement » peut être appliqué à l'Église dans un sens analogique (n° 364).

Quelles sont les décisions de la Commission doctrinale (n° 365), datées du 20 novembre 1963 ?

17. *Ibid.*, p. 381. Nous soulignons.
18. Voir Yves Congar, *Mon Journal du Concile*, t. 1, Paris, Cerf, 2002, p. 319-322.

À propos de l'Église comme sacrement (voir n° 362, *Relatio Rigaux*, p. 6-8, et n° 363, *Note Fenton*), une objection considère que l'expression, dans les régions de langue anglaise, peut susciter une confusion, et elle a été employée par le moderniste Tyrrell.

De très nombreux pères, c'est-à-dire 6 qui parlent au nom de 150 autres, estiment que le mot doit être tout à fait retenu, parce qu'il est traditionnel et exprime une doctrine convenable et riche. Peu, soit 3, s'opposent, parce qu'ils craignent une confusion avec le sacrement au sens strict. Cette confusion cependant est évitée grâce à l'explication ajoutée dans le texte. Certains parlent de « res et sacramentum ». Cette considération, tirée de la théologie des sept sacrements, conduirait ici à des explications compliquées.

Est admise l'inversion entre « cum Deo unionis » et « generis humani unitatis », selon la proposition de Camara avec 153 évêques, de Henriquez avec 44 évêques, de Gracias et des évêques de la région de Marseille, pour signifier que l'unité du genre humain a pour source l'union avec Dieu.

Ces informations fournies par l'histoire de la rédaction de LG 1 manifestent bien la nature des réticences à la qualification de l'Église comme sacrement : essentiellement la crainte d'une confusion avec la notion de sacrement au sens strict, comme dans les sept sacrements, ainsi qu'un relent moderniste dans le monde anglophone. La plupart des pères, cependant, estiment que cette qualification est tout à fait traditionnelle et comporte une doctrine très riche (voir 1 Tim 3, 14-16 : *magnum est pietatis sacramentum* ; cf. Fonds Prignon, n° 364, *Note de G. Castellino* : le passage se fait insensiblement de l'Église au Christ, qui par l'Église est manifesté, et pour cette raison l'Église est appelée « grand sacrement de piété[19] »).

Un bref regard sur quelques antécédents historiques confirmera le caractère traditionnel de cette qualification ecclésiologique, mais avec une certaine pluralité sémantique.

19. Dans cette note, Castellino argumente comme suit : « sacrement » peut être appliqué à l'Église dans un sens analogique, comme le sacrement est signe efficace de grâce, ainsi l'Église en tant que Corps mystique manifeste-t-elle et dit-elle l'unité intime du genre humain tout entier et son union avec Dieu. D'une autre manière, l'Église peut encore être dite sacrement parce que le mystère du Christ, par le mystère cultuel (qui est sacrement), est renouvelé et continue. Sans ce mystère (cultuel), l'Église serait une épouse sans époux (voir Odo Casel, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg, Pustet, 1948[3], p. 21-52).

ANTÉCÉDENTS HISTORIQUES DE L'EXPRESSION

On proposera ici juste un bref historique[20], permettant de confirmer la signification de l'Église comme sacrement.

C'est vers la moitié du XIX^e^ siècle seulement que la théologie catholique a découvert progressivement le thème de la sacramentalité de l'Église pour l'approfondir et le développer dans les quatre-vingts dernières années, un thème assez récent et ouvert à une exploitation nouvelle[21].

Avec J.A. Möhler, l'école de Tübingen comprenait l'Église comme continuation parmi les hommes de la *révélation* des fils de Dieu (l'Église est, après le Christ, le second grand mystère de Dieu) : sans pouvoir remplacer le Christ, elle transmet de manière sacramentelle le salut donné par Dieu lui-même[22]. La perspective est ici plus spécifiquement de révélation et de signification.

La même idée sacramentelle de l'Église apparaissait aussi au milieu du XIX^e^ siècle dans la théologie néoscolastique : l'Église perpétue sur terre en particulier la nature humaine du Christ, dont elle accomplit à présent la tâche en coopération avec le Christ ressuscité présent en elle, la *nature humaine* du Christ opérant le salut comme « instrumentum proprium et coniunctum » lié à la divinité[23] ; pour cette raison, l'Église doit être comprise comme sacramentelle, « liaison réelle entre le surnaturel et le corporel naturel[24] ». La perspective est ici plutôt d'incarnation continuée, de liaison effective de la nature humaine à la divinité du Christ. Un luthérien trouvera sans doute qu'il y a un risque d'estomper la distinction entre le Christ et l'Église.

---

20. Pour cet historique, voir Birmelé, « La sacramentalité de l'Église et la théologie luthérienne », p. 482-494, notamment.
21. Par exemple chez Louis-Marie Chauvet, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Cerf (*Cogitatio Fidei* 144), 1987, qui propose une « relecture » systématique stimulante de la sacramentalité, appliquée à l'ensemble de « l'existence chrétienne ».
22. Voir Johann Adam Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* (1832), J.R. Geiselmann (ed.), vol. 2, Darmstadt, Wissensch. Buchgesellschaft, 1958 ; Cologne, Olten, J. Hegner, 1961.
23. Voir Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, III^a^, q. 64, art. 3 notamment (voir q. 13, art. 1 et 2 ; q. 19, art. 1).
24. Voir Matthias Joseph Scheeben, *Die Mysterien des Christentums. Wesen, Bedeutung und Zusammehang derselben nach der in ihrem übernatürlischen Charakter gegebenen Perspektive*, 2^e^ édition, 1865 ; réédité par Josef Höfer, dans *Gesammelte Schriften*, t. 2, Freiburg i. Breisgau, Herder, 1941, p. 466 (nous traduisons).

Telles sont donc les deux grandes lignes de conception de l'Église comme sacrement : révélation continuée ou incarnation continuée. C'est cette seconde ligne qui sera d'abord reprise au XX^e^ siècle par Carl Feckes, successeur de Scheeben à Paderborn : l'Église, à la fois instrument du seul médiateur Jésus-Christ et corps mystique du Christ-Tête, « sacrement fondamental » en tant qu'« incarnation prolongée » du Fils de Dieu, Église « sacramentelle de prêtres » et quasiment identifiée à sa « structure hiérarchique[25] ». On reconnaît aussi la position d'Yves Congar dès 1937[26] et, l'année suivante, celle de Henri de Lubac[27]. Ce courant théologique, qui reprend, tout en la renouvelant et l'élargissant, la néo-scolastique du XIX^e^ siècle, trouvera son aboutissement provisoire, avant le concile Vatican II, dans l'œuvre d'Otto Semmelroth. Celui-ci se réfère à l'encyclique *Mystici Corporis* de Pie XII (1943), selon laquelle Dieu a voulu prolonger dans l'Église, qui est « incarnati Verbi instrumentum », l'humanité du Christ, elle-même instrument de Dieu ; dans cette pensée, il n'y a pas identité sotériologique entre le Christ et l'Église, mais il y a analogie fondamentale[28]. L'unité avec le Christ est fortement marquée, de même que l'efficacité de la grâce reçue et communiquée.

Parallèlement, un autre courant théologique pense l'Église-sacrement moins comme instrument que comme signe du salut, rejoignant ainsi, au-delà de la néo-scolastique, la vision de J.A. Möhler et de l'école de Tübingen : Karl Rahner en est le plus illustre représentant. Selon les principes fondamentaux de la pensée rahnérienne, la structure ecclésiologique se déduit de la structure sacramentelle du Christ et de son incarnation : l'Église comme « prolongation du mystère du Christ » est signe de « la présence de la grâce définitive donnée dans le sacrement fondamental » qu'est le Christ ; à ce titre, elle peut être appelée aussi sacrement fondamental, mais elle est signe

25. Voir Carl Feckes, *Das Mysterium der heiligen Kirche. Dogmatische Untersuchungen zum Wesen der Kirche*, Paderborn, Verlag F. Schöningh, 1934, p. 104, 115 s. et 118 notamment.
26. Voir Yves Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un « œcuménisme » catholique*, Paris, Cerf (*Unam Sanctam* 1), 1937, p. 108-109 notamment (p. 108 : « En son être terrestre, l'Église est comme un grand sacrement où tout signifie sensiblement et procure une unité intérieure de grâce »).
27. Voir Henri de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, Cerf (*Unam Sanctam* 3), 1938, p. 45 : « Si le Christ est le sacrement de Dieu, l'Église est pour nous le Sacrement du Christ […]. Elle ne poursuit pas seulement son œuvre, mais elle le continue lui-même ».
28. Voir Otto Semmelroth, *L'Église sacrement de la rédemption*, Paris, Saint-Paul, 1963 (édition originale : *Die Kirche als Ursakrament*, 1953).

de la grâce, et non la grâce elle-même (il y a une différence entre le signe et le signifié, indissociables par ailleurs)[29].

Vatican II reprendra les deux conceptions et les juxtaposera sans trancher en faveur de l'une ou l'autre (« sacramentum seu signum et instrumentum » : LG 1). Quelle serait dès lors la potentialité dogmatique et pratique de l'Église-sacrement ? C'est ce que nous voudrions seulement esquisser dans la conclusion.

Ouverture

En lien avec cette question, il serait bien sûr possible de développer la pensée stimulante d'un Rahner ou d'un Christian Duquoc[30], ou encore d'un Louis-Marie Chauvet[31]. Je me limiterai cependant à quelques perspectives d'un ouvrage d'un auteur qui nous est cher, à Gilles Routhier et à moi[32], celui d'Yves Congar, *Un peuple messianique*[33], où ce dernier est d'ailleurs souvent en dialogue critique avec le théologien allemand.

Église-sacrement du salut et sacrements. La sacramentalité est la forme que Dieu prend en venant à nous comme grâce, et celle dans laquelle nous pouvons le rencontrer[34]. Cette qualité s'applique d'abord à l'Église, elle est le sacrement primordial, global, enveloppant par rapport aux sacrements particuliers, qui actualisent et appliquent à des besoins spécifiques cette efficacité de grâce présente dans le monde par l'Église. Cette qualification sacramentelle de l'Église pointe d'emblée la dimension ecclésiale et communautaire des sept sacrements, sans négliger pour autant la présence réelle du Christ livré pour nous. On cesse ainsi d'isoler les médiations particulières de la médiation générale de grâce, qui est le fait de toute l'Église, peuple de Dieu et Corps du Christ, à condition, à l'inverse, de ne pas noyer le particulier

29. Voir Karl Rahner, *Kirche und Sakramente*, Freiburg i. Breisgau, Herder (*Quaestiones disputatae* 10), 1960, p. 11-18 notamment « Die Kirche als Ursakrament ».
30. Cf. Christian Duquoc, *« Je crois en l'Église ». Précarité institutionnelle et Règne de Dieu*, Paris, Cerf (Théologies), 1999. Je pense ici notamment à sa réflexion pénétrante sur la précarité institutionnelle de l'Église, dimension de sa sacramentalité.
31. Louis-Marie Chauvet, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, la réflexion sur la sacramentalité s'étendant ici de manière originale à toute l'existence chrétienne.
32. Voir notre livre commun, *Yves Congar*, Paris, Cerf (Initiations aux théologiens), 2008.
33. Yves Congar, *Un peuple messianique. L'Église, sacrement du salut. Salut et libération*, Paris, Cerf (*Cogitatio Fidei* 85), 1975.
34. La sacramentalité exerce donc une médiation ou la transition entre la transcendance divine et l'immanence de l'histoire.

dans le général, le spécifique dans le commun. Car le spécifique des sacrements (spécialement l'Eucharistie) est, en la manifestant, de faire efficacement, corporellement, christologiquement, eschatologiquement l'Église[35].

Église, signe et instrument du salut pour le monde. Que recouvre ici le mot « Église » ? À la fois, l'institution ecclésiale et le peuple de Dieu lui-même, la *congregatio fidelium*, la communauté chrétienne, un peuple de Dieu certes structuré et organique : les *sancta* (*realia*) et les *sancti* (fidèles et pasteurs). C'est un peuple de personnes (avec leurs dons et vocation) qui porte les réalités saintes qui lui sont confiées. Le peuple de Dieu est le porteur privilégié du sacrement de salut, de l'histoire du salut, qui, cependant, étant à visée universelle et cosmique, le dépasse amplement. Aussi ce peuple ne peut-il se concevoir qu'avec une mission pour le monde ; il est pour celui-ci une médiation de salut ou le sacrement de salut par une multitude d'activités : annonce de la Parole de Dieu, profession de foi dans le culte, pénitence, intercession, témoignage de la vie religieuse, des familles et des communautés, ministères ordonnés, mission, diaconie…

La notion biblique de peuple de Dieu permet d'honorer une perspective d'histoire du salut, finalement eschatologique, l'idée d'un peuple en condition d'itinérance et l'affirmation d'une relation avec l'humanité globale, elle-même en quête d'unification. Comme concept, « peuple de Dieu » exprime le « pour le monde » que comporte l'idée de sacrement du salut. Mais, sur le plan de la réalité, c'est bien parce qu'elle est le Corps du Christ que l'Église peut être le sacrement du salut, à la fois sacrement et salut, signe et instrument du salut. L'écart est certes considérable qui sépare la réalité de l'idéal impliqué dans le fait d'être sacrement de fraternité, d'unité, d'espérance, de libération, de communion, de salut… D'où la nécessité constante d'une réforme ecclésiale, de l'engagement œcuménique, d'un vécu plus authentique des personnes (conversion), mais aussi d'institutions plus conformes à l'Évangile… Le peuple de Dieu, fidèles et pasteurs, a intensément besoin qu'opère en lui le Saint-Esprit. L'ecclésiologie catholique a besoin d'une meilleure articulation avec la pneumatologie.

Le peuple de Dieu, qui est signe et instrument du salut, est un peuple messianique à la suite de Jésus. Le messianisme de Jésus est de type eschatologique-prophétique, messianisme du Serviteur, de l'espérance de l'Avenir absolu et des exigences historiques de ce à quoi Dieu appelle le monde (réconciliation, justice…) à l'extrême opposé d'une puissance

35. Voir Congar, *Un peuple messianique. L'Église, sacrement du salut. Salut et libération*, p. 57-74. Nous n'hésitons pas à reprendre les mots et phrases mêmes de Congar dans cette brève synthèse conclusive.

dominatrice. L'Église, peuple messianique, est appelée à garder vivante sa conscience de ce à quoi Dieu appelle le monde : la paix eschatologique et, par le fait même, à critiquer tant de situations et d'actions que condamne le projet de Dieu sur l'homme : racisme, mépris de la dignité humaine… La justice eschatologique veut aussi des traductions ou anticipations humaines, partielles et provisoires, pas de transformation immédiate et miraculeuse, mais dans la temporalité et les délais d'une histoire, avec cependant un véritable effet, social et politique, dans l'histoire du monde. Aucune création humaine, aussi bonne soit-elle, ne peut cependant jamais être identifiée avec l'ordre transcendant de Dieu. La mission de salut du peuple de Dieu dans l'histoire implique donc, sans s'y réduire, une œuvre de libération humaine, jusque dans ses dimensions « temporelles », sociopolitiques et même cosmiques[36].

Ces quelques indications tirées d'*Un peuple messianique* d'Yves Congar esquissent à souhait la fécondité de la notion conciliaire d'Église-sacrement, tant *ad intra* qu'*ad extra*. *Ad intra* : ecclésiologiquement, comprendre l'Église comme sacrement (fondamental) permet de resituer les sept sacrements au sens strict au sein même de l'Église, de sa vie et de sa mission, et de souligner ainsi leur dimension ecclésiale ou communautaire première. *Ad extra* : « missiologiquement », comprendre l'Église comme sacrement du salut permet à la fois de distinguer l'Église du monde (elle est sacrement, signe pour lui) et de la relier au monde (elle est à son service comme sacrement de salut, instrument efficace de grâce pour lui). Un juste rapport de l'Église au monde peut ainsi se penser : dans le monde, sans être du monde, elle contribue à apporter au monde une libération temporelle, sociopolitique, sans que le salut eschatologique qu'elle signifie et communique puisse s'y réduire.

36. Voir Congar, *Un peuple messianique. L'Église, sacrement du salut. Salut et libération*, p. 75-98.

The Decree of the Vatican II Preparatory Commission for Studies and Seminaries on Thomas Aquinas

A Last Exaltation of the Doctor Communis

Mathijs Lamberigts

PREPARING A TEXT ON THOMAS

Among the substantial texts submitted by the Congregation on Seminaries and Universities of Studies (S. Congregatio de seminariis et studiorum universitatibus),[1] one stands out because of its length: IV. *De doctrina S. Thomae servanda*, consisting of about 25 pages (p. 333-357). In the concluding proposals, it was stated that 1) the Council should recommend in a solemn way the doctrine of Thomas to all theologians and philosophers; 2) professors in seminaries, schools of religion and Catholic universities should faithfully follow the doctrine of Thomas both with regard to method and principles; and 3) it should be declared that the 24 theses proposed by the Congregation of Studies in 1914 must be held and constantly handed down as safe norms.[2] This wish of the congregation would be the starting point for the preparation of a text on Thomas during the preparatory phase

1. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series I (Antpepraeparatoria). Volumen III. Proposita et monita SS. Congregationum Curiae Romanae*, Vatican, 1960 (texts were submitted on March 30, 1960), p. 315-406.
2. For the text of the 24 theses, see *Acta Apostolicae Sedis (AAS)*, vol. 6, 1914, p. 383-386.

of the Council within the Preparatory Commission for Studies and Seminaries. Thus, on November 24 and 25, 1960, when a questionnaire concerning *De studiis* was sent to all members and consultors,[3] people were also asked for their advice on the Congregation's text on *De Doctrina Sancti Thomae servanda*.[4]

THE FIRST REACTIONS

The reactions of the members were diverse. Some members like Sonzogni, professor at the seminary of Bergamo, believed that enough had been said about Thomas both in papal documents and in those of the Congregation and, furthermore, that there was no need to confirm as much again in an ecumenical Council.[5] Others argued that something should be said about Thomas, for he was a safe beacon in these dangerous times. In his answer of February 2, 1961, Msgr. Amici of Modena stressed that Thomas was mentioned in the CIC, canon 1366, §2, and promoted by the popes. Times were changing, and people were longing for new things and inclined to skepticism. Amici considered Thomas the proper doctor to organize theology, reject old and new errors, and the like. Amici argued that these errors found their origin in the fact that people either had left the methods and principles of Thomas or were not sufficiently familiar with his doctrine. Amici thus suggested that the Council should solemnly confirm the propositions of the Congregation.[6] Professor Cornelio Fabro of the institute on atheism at the Urbaniana asked that the focus be on the originality of Thomism in comparison with other medieval schools, especially on the level of method, because he offered a solution for the problem of the relationship between reason and faith, nature and grace. On the speculative level, attention should be paid to Thomas' strength in comparison with modern philosophy, and its importance in comparison with contemporary philosophies like Marxism, existentialism and neo-positivism. For Fabro, a conciliar schema should show that the magisterium had continuously promoted Thomas' teaching. The schema should explain the intrinsic value of

3. For some, like Bishop Adam of Sion, the letter is dated on November 24; for others, like the president of the Marianum, the Servite Roschini, on November 25; compare the letter to Adam in CVII, Archivio Apostolico Vaticana (AAV), busta 1107 with that to Roschini, busta 1109. Given the fact that all archival documents refer to the Archivio Apostolico Vaticano, from now on, we will refer only to the busta.
4. *Responsiones Commissionis Sodalium ad Proposita et Monita S. Congregationis "De Seminariis et Studiorum Universitatibus,"* busta 1155.
5. See the remarks of Sonzogni, sent on December 18, 1960, busta 1155.
6. See the remarks of Amici, submitted February 2, 1961, busta 1155.

Thomism: he should be taught in all schools and Catholic universities, to priests and laity alike.[7]

According to several members, there was currently a kind of aversion against Thomas in Catholic thinking and among priests.[8] In fact, Thomas' philosophy was hardly taught in the way it was officially expected, because teachers and students objected to the prescribed, authoritarian approach. Professors were often not able to critically present the value of Thomas' doctrine (Professor Combes, research director of the CNRS in France and professor of the Lateran University). Students were not familiar with the pontifical documents on the study of Thomas. They should be taught that the doctrine of faith is not compatible with any philosophy. Thomas was the subject of criticism: fideists accused him of being a rationalist, philosophers of being a theologian, simply because he attempted to hold faith and reason together.[9]

With regard to the 24 theses, the positions were even more divided. Fabro supported the idea of reaffirming them through the authority of the Council.[10] He even suggested that theological or philosophical faculties should organize a *Cursus perfectivus in Thomismo*. Others, like professor Lang of the University of Bonn[11] observed that this document had caused too many problems and thus should not be the subject of a conciliar decision, but rather a topic for free academic discussion. Moreover, this type of arguing did not fit with the mindset of people in missions. Lang was opposed to renewed inner division at a time we should be resisting atheism.[12]

THE FIRST DISCUSSION OF THOMAS IN THE PREPARATORY COMMISSION

Thomas would be discussed for the first time during the second general meeting of the preparatory commission (February 27 to March 4, 1961), in the seventh session (March 3, 1961, afternoon), along with the knowledge

7. See Fabro's text, arriving at the secretariat on December 29, 1960, busta 1155; for similar remarks in the text of the Dominican Lavaud, arriving at the Secretariat on December 16, see busta 1155.
8. For Lavaud's remarks, written partly in Latin, partly in French, see busta 1155.
9. See the remarks of Combes in busta 1155.
10. This view was shared by the Jesuit Jombart, professor of canon law in Toulouse, and Amici in busta 1155.
11. For his observations, submitted on December 14, see busta 1155.
12. Similar comments were offered by Lavaud, the Jesuit Lestapis of the Institut Catholique de Paris, and Combes, see busta 1155.

and use of Latin.[13] The main reporter for the text on Thomas would be Fabro, through all stages up to approval. In his presentation, Fabro first paid attention to the judgement of the magisterium with regard to the doctrine of Thomas; next he compared the state of sacred science (*sacra doctrina*) before Vatican II with the current situation; then he discussed the authority of Thomas' doctrine and method. He concluded with the doctrine of Thomas and the progress of science. Fabro insisted on the fact that Thomas was not a deposit of theses, but that his principles were vivid, fire and life. Fabro's long document functioned as a kind of framework for further reflection.

A FIRST PROVISIONAL SCHEMA

On April 11, 1961, Fabro finished a kind of provisional report,[14] which consisted of a very theological introduction, starting with the fall of humanity. Many heresies resulted from it, and many attempts were made to exclude faith and the Church of Christ from this world.[15] That was the reason why Leo XIII took refuge in the doctrine of Thomas, making him the *coelestis* among all Catholic scholars.[16] Many victories were achieved thanks to the return to Thomas, but new dangers appeared, such as modernism, which is still a threat today. Fabro observed that Thomas was no longer taught in state universities or even in Catholic universities. Thomas was taught in a deficient way in seminaries. Fabro praised the excellence of Thomas' doctrine, concluding his report with a discussion of the attitude of modern philosophy towards Christian philosophy.[17]

---

13. For the minutes, see *Conventus generalis II. Sessio VII, die 3 Martii 1961, hora 17*, busta 1156.
14. See *De doctrina S. Thomae servanda (Schema provisorium)*. The document consists of 37 pages and offers a survey of the history of Thomas-based research. All documents about the genesis are collected in the Schema Decreti *De obsequio erga Ecclesiae Magisterio* Chapter III: *De doctrina S. Thomae servanda*, busta 1127.
15. The errors that provoked the return to Thomas were described, referring to the condemnation of Lamennais, of the traditionalism of Bautain, the errors of Hermes, Günther and Frohschammer, see *Errores theologici saec. XIX qui reditum ad S. Thomam provocaverunt, secundum documenta pontificia*, busta 1127.
16. Here Fabro offered a long survey of papal documents, showing that Thomas was the *doctor communis*. In a third section, he discussed the intentions of the popes while restoring Thomism; for both texts, see busta 1127.
17. Again offering a survey of all errors. For Fabro, the main opposition between Christian and modern philosophy was, as it were, the opposition between transcendence and immanentism. Appendix I, offering some additions to the already impressive list of texts which had underpinned the text of the Congregation for Seminaries and Universities of Studies; for that text, see *Acta et Documenta*,

On April 24, 1961, the first proposal of decree arrived at the secretariat.[18] The decree emphasized that, in reaction to all errors, Thomas was promulgated by Leo XIII and his successors as the heavenly patron of all Catholic schools and as the official doctor in the Church so that both priests and laity in philosophy and theology should learn his principles, method and doctrine and follow them faithfully (no. 1). In no. 2 it was argued that the return to Thomas was not a hindrance to the freedom to search for the truth. Moreover, Thomas made use of the wisdom of the Fathers and other doctors. He had a better understanding of their works than anybody else, and synthesized all of it. Thomas was the leader of studies (*dux studiorum*, no. 3) and his philosophical conclusions should be explained by his successors. Thomas distinguished faith and reason, but also held them together in an unsurpassable way. All people, including clergy, lay and youth should therefore return to the principles, method and doctrine (both in philosophy and theology) as held by Thomas, since all new scientific, philosophical and religious problems of our time will be rightly discerned on the basis of Thomas' principles, method and doctrine (no. 4). No. 5 concluded by saying that Thomas must be taught at all school levels, for all of the faithful must search for the Thomistic doctrine, which must be rightly known so that the catholicity or universality of truth can be expressed. In sum, for Fabro, it was clear that Thomas was the model to be followed by all.

A FIRST DEBATE

During the third general meeting of the preparatory commission, Fabro presented his *relatio* on Thomas on May 5, 1961.[19] Fabro made three points: the text is substantially based on the documents of the popes. It expresses what the Church requires on this issue. It requests a mandate for a commission of experts to redact the corpus of Thomistic doctrine, more complete than the 24 theses.

During the debate, some, like the secretary of the commission, the Benedictine rector of the Anselmianum, Augustinus Mayer, praised the very learned relation, the depth of the doctrine and the ardent love of Thomas. However, Bishop Adam of Sion argued that we are in need of a modern terminology that is able to bridge Thomas' doctrine and our time. The Dominican Camelot reacted, stating that Thomas, being first and

p. 341-357. Fabro also offered a commentary on the nature and value of the 24 theses; for the appendices, see busta 1127.

18. *De doctrina S. Thomae servanda Decretum (Schema provisorium)*, busta 1127.
19. For the minutes, see *Conventus generalis III. Sessio V, die 5 Maii, 1961*, busta 1156.

foremost a theologian, excels because he clearly distinguished nature and grace in theology, and because he was important in moral theology. He complained about the deficient way Thomas was taught in seminaries and requested that the 24 theses be completed. The Gregorian professor Dezza was clearly not pleased with the long draft, and asked that the text be limited to general *lineamenta*. Moreover, he added that the 24 theses are no longer recognized as a perfect expression of Thomistic doctrine. In the end, it was decided that Fabro and Combes should work together on a new schema of decree.[20] However, whether one could speak of a unity of method was a matter of discussion during the discussion of the text on university studies, held the next day.[21] When the Auxiliary Bishop of Naples, Savino, suggested that Thomas' method should be followed, Faraoni, seminary professor of Fano expressed his doubts about the idea that method be discussed in a conciliar decree.

THE DISCUSSION OF THE SECOND DRAFT

Fabro and Combes submitted their thoroughly reworked and substantially reduced new draft on July 31, 1961. Most of nos. 1 and 2 was rewritten. The errors mentioned in the first draft were eliminated; in nos. 3-5, substantial parts were left out, replaced and rephrased. Their work would be presented in the third general meeting, on October 3 in the morning,[22] and would continue into the afternoon.[23] In the months previous to this meeting, several critical remarks were submitted.[24] Bertoglio, rector of the Lombardian seminary in Rome, questioned the validity of the appeal to the five popes, since Pius XI, in *Studiorum Ducem,* had also praised the authority of Alexander IV, a contemporary of Thomas. Faraoni stated that nothing new was in the text, for all had been said in the Codex. He doubted whether such text could cope with future problems and with existing cultural diversity. Here, he referred to China, Japan, India and Africa. One contributor (no name mentioned) suggested limiting the decree to mere principles. Dezza asked to keep everything in proportion. The rector of the Gregorian University,

20. Combes would send his text on May 13, 1961, see the *Protocollo Corrispondenza* I, busta 1152, p. 127.
21. For the minutes, see *Conventus generalis III. Sessio VIII, die 6 Maii, 1961, hora 16.30*, busta 1156.
22. For the minutes, see *Conventus generalis IV. Sessio 2, die 3 Octobris, 1961, hora 9.30*, busta 1156.
23. For the minutes, see *Conventus generalis IV. Sessio 3, die 3 Octobris, 1961, hora 17.00*, busta 1156.
24. All these observations can be consulted in busta 1127.

Muñoz Vega, asked for a more sober and conciliar style. The anonymous contributor considered the use of the term *pagani* inappropriate for today. Also, non-believing philosophers surely have something meaningful to say. Masi, rector of the papal Roman seminary and professor at the Lateran and the Urbaniana, emphasized that, because of critical, historical and theoretical research, people have discovered that Thomas' doctrine is multi-interpretable: there is not *one, authoritative* interpretation of Thomas. The Spanish general moderator of the Hermandad de Sacerdotes Operarios' study house in Madrid, Lores Palau, asked that the scope be broadened to include the other Fathers. Muñoz Vega ironically suggested that the request to teach Thomas everywhere may lead to the critique that Thomists want to place the doctrine of one doctor on equal footing with the Gospel itself. The most outspoken criticism came from Bishop Keller of Münster. The statement that Thomas' method and principles were beyond discussion contradicted Denzinger 1799: discussing method and principles belongs to the essence of philosophy. Keller suggested that the commission lacked expertise in current philosophy. The enormous differences between schemas I and II made it clear that this schema was not yet ready for a Conciliar discussion. Errors had been sufficiently fought against in the past, but that was not the Council's task. Keller had consulted the Catholic philosopher Joseph Pieper, who was against the canonization of Thomas' doctrine, considering it a "dogmatismus in naturalibus." Thomas was a great scholar, but one could simply not use his teachings today: this was "unrealisierbar."[25]

The criticism of the second draft was tough and severe. Fabro was angry. During the discussion of his text, he asked on the basis of which authority Keller had requested the advice of experts not present in the Council's preparation. Mayer had to remind him that the pope himself had permitted members to consult experts, be it *sub secreto*.

Fabro defended his text. Against Faraoni, he argued that the novelty exists in the description of Thomism in a dynamic sense, in two ways: Thomas as new in his own time, and Thomas as a form of thinking, arguing and investigating for our time. The decree on Thomas was not a kind of appendix, but the heart of Catholic doctrine. The magisterium itself went back to Thomas. The decision to maintain the doctrine of Thomas was thus a vital point of the Church's doctrine. With regard to the 24 theses, Fabro was more hesitant, for there was much debate on whether they could all be attributed to Thomas and whether they covered all aspects of the Thomistic philosophy. Fabro

25. For Pieper's strong critique, see *Ad Schema Decreti provisorium "De doctrina S. Thomae servanda" a R.P. Cornelio Fabro exaratum. Animadversiones Prof. Joseph Pieper*, busta 1127.

insisted that a recommendation to maintain Thomas' doctrine did not hinder freedom of research. One should distinguish between Thomas as philosopher and Thomas as theologian. Here, Fabro did not see a problem: theology offers immutable principles of faith. When the Church considers Thomas the universal teacher of the theology, it means that our exposition of Thomas makes our theology stronger. With regard to philosophy, the question is more complex because of the problems arising from modern philosophy. According to Fabro, the Church intervenes in favour of Thomas. The Church opposes the suggestion that modern philosophy is more apt than scholastic philosophy in explaining and declaring faith. In fact, modern philosophy is foreign to the principles of faith. The Church is convinced that both clergy and laity should be familiar with Thomas. Since current philosophy focuses in an absolute way on human intellectual function, it cannot be reconciled with the doctrine of the Church. Not following Kant or Sartre should not be cause for an inferiority complex. The non-believer says what he wants. The believer must obey the precepts of the Church, admonishing us to follow the greater thinkers, among which first place is given to Thomas. In sum, Thomas was, unquestionably, a man for all seasons.

First nos. 1 and 2 were discussed, no. 1 stating that, in line with the writings of the popes, Thomas should be proposed as the *doctor communis* for all Catholic schools and universities, his doctrine being a synthesis of tradition. In no. 2 it was said that the upcoming Council must recommend that all theologians and philosophers study Thomas' doctrine carefully and teach it to students in universities, seminaries and schools. As was to be expected, people like Lores repeated the critiques they submitted during the summer. People had a problem with the monopoly given to Thomas. As Faraoni said: popes invite us to study Thomas but do not impose him. But several speakers not only asked for a shorter text,[26] but for a sober and easy-to-read text avoiding repetitions and exaggerations such as the claim that all documents of Tradition were collected by Thomas. Furthermore, the authority the text gave to the 24 theses was not in line with Benedict XV, who never imposed them. The Jesuits Dezza and Muñoz Vega asked not to deal with the 24 theses. Adam argued that the encyclical of Leo XIII, *Sedes Sapientiae* (1890), did not exclude other teachers when it recommended Thomas. Roschini, president of the Theological Faculty in Rome, defended the idea that Thomas' theology and philosophy are *not* in the 24 theses. Moreover, he continued, theologians do not know what Thomas' theology consists of exactly, thus questioning the idea of a common Thomistic ground. We will

26. Adam; Carraro, Bishop of Verona; Bertoglio; Gerard, superior general of the Sulpicians: see their observations in busta 1127.

return to these kinds of observations later on in our discussion. Masi warned not to offer precise formulae about Thomas' philosophical and theological doctrine in private studies and academic institutes, since Thomas' doctrine can be studied under different angles. He opted for a rather vague and general text and considered references to the 24 theses to be too dangerous. Fabro, mentioning that some scholars were of the opinion that the 24 theses expressed certain principles of Thomas' doctrine, suggested creating an institute to do research on this.

In any case, Fabro was not willing to shorten his text—secretary Mayer continued to insist that it be shortened—since several fathers agreed with him. The rector of the Irish College in Rome asked a pertinent question: with what do these people agree? With the text or simply with a recommendation of Thomas' doctrine? Fabro was supported by his colleague Masi, who argued that Thomas' philosophy was better and easier to combine with revelation than the philosophy of other doctors, reason why the Church prefers the doctrine of Thomas and orders all to retain it.

But the request to shorten the text was repeated in the discussion on the lengthy no. 3, in which the drafters attempted to explain the homogenous evolution from patristics to Thomas and argued that Thomas offers both pagans and Christians the best testimonies of the unique truth.[27] The text should be more sober, not using terminology such as *arma invictissima* against errors and the like. Because in no. 4 it was suggested that the essence of Thomismus be offered in a series of fundamental principles, Camelot protested, stating that Thomism has no place in a Conciliar decree. In his written comments, Keller warned against such approach, since it was not good that the magisterium constantly had to change its teaching because of developments in research.[28] Moreover, people questioned the opportunity of a solemn recommendation of Thomas' doctrine for all Christians. Rector Blanchet of the Institut catholique de Paris asked what Thomas' doctrine consisted of. He wondered why one should continue to search for the truth if its ultimate expression is already in Thomas, as was suggested in the text. Archbishop Marty of Reims was of the opinion that one should avoid giving such an impression. Bishop de Bazelaire of Chambéry raised the question:

27. This was asked by many, among others by Adam, Carraro, Bishop Jacono of Nicastro, former student of the Biblicum, the German Church historian Jedin, Girard, Dezza, the American parish priest and author of several books, Steinmueller, and the rector of the Salesianum, Stickler.

28. Pieper observed that putting Thomas in a closed system is impossible because of the richness of ideas and nuances and because of recent developments in research on Thomas; see *Conspectus animadversionum circa Schema Decreti "De doctrina S. Thomae servanda"*, busta 1127.

what are the principles of Thomas' doctrine? If you don't know what they are, you can't put them in a document to be approved by the Council, Dezza added. Contributors such as the archbishop of Valencia, the Salezian Olaechea Loizaga, had their doubts about the feasibility of teaching Thomas' doctrine to all the faithful. Jedin questioned whether Thomas' method can be used in exegesis or Church history, since it is a way of thinking, not a form of positive theology.[29] It should be added that most contributors had a great appreciation for Thomas, but warned of binding a Council to explicit formulations about the doctrine of Thomas, since new insights may be developed over time.

Fabro defended his text. The popes had said that those engaged in any apostolate (including the laity) must know the doctrine of Thomas and are invited to study it. Since the popes spoke of principles, these principles must exist. The proposed draft did not exclude other authors, but considered Thomas not merely as *primus inter pares*, but as the more secure doctor according to the mind of the Church. Fabro also argued that Pius X considered the 24 theses a valid help in understanding Thomas' doctrine. The originality of his method was recognized by the successive popes.

The next day, Roschini made a long intervention.[30] There is a need to explain the method, doctrine and principles of Thomas in a generic way, in order to avoid obscurity and hindering progress. Positive criteria must be offered. Doctrine must be based on Thomas himself. Excesses such as confusing Thomas with one of his interpreters or presenting him as the sole doctor of the Church, excluding the rest, should be avoided. Roschini agreed that the Church prefers Thomas over all others, and recognizes him as the official doctor of the Church. However, his method, doctrine, and principles of determination should be studied in a special commission to be founded by the Congregation.[31] In the drafts to come, method, doctrine and principles would become important issues, for it was clear that another draft was needed.

29. In his written remarks of September 8, 1961, he argued against the idea that the laity, involved in Catholic Action and having a certain authority in society, should read Thomas. Non-Catholic colleagues, especially at universities, would interpret this as a lack of freedom in research and question their authority as philosophers, see busta 1127.
30. For the minutes, see *Conventus generalis IV. Sessio 4, die 3 Octobris, 1961, hora 9.30*, busta 1156.
31. For Roschini's lengthy intervention, see his text *Animadversiones ad decretum "De Doctrina S. Thomae"* in busta 1127.

THE PREPARATION OF A THIRD DRAFT AND ITS (NON)-DISCUSSION ON DECEMBER 16, 1961[32]

A third draft, still consisting of five paragraphs, was submitted by Fabro to the secretariat on November 21, 1961.[33] The schema was shortened. The style was more sober. But was the text needed? According to de Bazelaire, who was rather critical of the text, it did not add anything to the popes' teaching. It was enough to say something about the obligation to serve Thomas' doctrine in the schema on the seminaries or on the ecclesiastical universities.[34] People continued to complain about the vagueness with regard to principles, method and doctrine. Without concrete explanations, the confusion, indetermination and ambiguity about the obligation to follow Thomas would continue to exist.[35] Expressions such as *ipsius veritatis universalitatem* met with criticism, since truth is universal and thus should not be used in a text on Thomas (de Bazelaire). An anonymous commentator asked for a positive statement about the value and utility of non-scholastic reflection. Teachers should also make use of the very rich speculative sources of Eastern peoples, like the Indians and the Chinese, since their doctrines will come rapidly to Western countries.[36]

As a result, the text had undergone some smaller changes when presented on December 16 but, in essence, it was still the same as the one submitted on November 21. The text, presented by Fabro, was deemed to be a step forward. However, the main point of discussion was (again) the issue of "doctrine, method, principles." Jedin observed that method is different for speculative and positive theology: one cannot use Thomas' method in Church history. The Capuchin Hilarinus of Milan, professor at the Urbaniana, added that, historically speaking, Thomas must be considered an active spirit, open to new things, something that is not present in the schema. However, time was in short supply, and so the members were asked to send their remarks to the secretary before January 15, 1962.

While the text pleased most fathers—sometimes smaller corrections were supposed—objections were raised by the Dominican Lavaud, former

32. For the minutes of this meeting see *Conventus generalis V. Sessio IX, die 16 Decembris 1961, hora 17.00*, busta 1156.
33. For this version of *De doctrina sancti Thomae servanda*, see busta 1127.
34. Remarks of de Bazelaire in busta 1127.
35. See the remarks of de Bazelaire, Dezza and Herlihy. Masi and Bishop Johan of Agen in France offered suggestions to make the text clearer. See the documentation in busta 1127.
36. No name is mentioned on this report, see busta 1127.

professor in Fribourg, Toulouse and Rome, who had problems with the attribution of the term *magisterium* to Thomas (in both nos. 4 and 5). *Magisterium* in fact is reserved for the ordinary and extraordinary magisterium of the Church but cannot be used for the doctrinal authority of Thomas. Jedin, again, questioned the possibility of using Thomas' method in positive theology (Church History). He asked that it be left out in the first sentence of no. 5, for one could not impose Thomas on universities or other schools. After the death of Keller, the vicar of the chapter of Münster, Böggering, replied, stating that it was not correct to say that the Church had made *the* doctrine of Thomas for herself. He considered this a dogmatization, and one should not use the Council's authority in this way. Like Jedin, he questioned the possibility of teaching Thomas in all schools. While only some aspects of Thomas' doctrine are explained in gymnasia (e.g., proofs of God's existence), this is not possible in Volksschulen. What is ordered in no. 5, is utopian.[37]

Most of the literary suggestions were taken into account in the next version, submitted by Fabro on February 23, and again on February 28, 1962, a version to which explanatory notes were added (work submitted by Fabro on February 24).[38] In this fourth version, the term *method* in no. 4 was replaced by *ratio*. In no. 5, the reference to the Code of Canon Law was left out. The obligation to teach Thomas in all Catholic schools had disappeared. This text would be discussed in the next general meeting.

THE DISCUSSION OF THE FOURTH VERSION IN THE SIXTH GENERAL MEETING (MARCH 1-10, 1962)

At the beginning of the sixth general meeting, Cardinal Pizzardo hinted at the fact that, in the Central Preparatory Commission, some people had uttered critical remarks with regard to the absolute way in which the doctrine of Thomas had been presented in the *De ratione studiorum seminariorum*.[39] Meanwhile, Fabro, helped by a sub-commission but mostly by Camelot (who, during the discussion of March 5 again offered a great ode to Thomas), had prepared *Additamenta ad Decretum "De S. Thomae doctrina servanda" a Commissione expostulata*.[40] This text was meant as a kind of background to no. 4, dealing with the so often debated question of principles, ratio and

37. For the remarks of Lavaud, Jedin, and Böggering, see busta 1127.
38. For these sometimes very lengthy notes, see *Notae in decretum*, busta 1127.
39. For the minutes of this meeting see *Conventus generalis VI. Sessio I, die 1 Martii 1962, hora 9.30*, busta 1156.
40. This text was ready on March 5, see busta 1127.

doctrine. The text was distributed during the morning session of March 5, 1962.[41] This text was an attempt to explain the principles of Thomas' thought, as became clear in nos. 7 and 8, dealing with the knowledge of God, the investigation of human nature, and the moral activity tending to its ultimate aim. The document was underpinned by many references to the works of Thomas. Fabro probably thought that these explanations would become part of the decree, which now consisted of eight numbers instead of five, the theological part of the document being substantially extended. However, a decision on its status would only be made at the meeting of March 9.

During the discussion, objections were once again made. With regard to Scripture, it was observed that other prerequisites exist today than did in the time of Thomas, something which was contradicted by the Dominican Camelot, for whom Thomas was an excellent example in the field of exegesis. Substantial remarks were made by the consultant Paul Denis, a Jesuit active in Congo, who was in Rome at that time. He observed that popes both praised Thomas and preached the freedom of theologians on very important issues. Furthermore, texts of the magisterium were not always internally coherent. He insisted on the importance of theological freedom (for no. 3), and remarked that, in par. 4, the words doctrine, ratio and proper principles would result in immense Conciliar discussions.

Fabro agreed with Camelot with regard to exegesis and promised to think about Denis' remarks.[42] Fabro emphasized that the decree was meant for both teachers and disciples. As a result, it could cause difficulties among lay Catholics, because they may fear that one master was imposed over all. However, Thomas was made the *doctor communis* by the Church because he was and remains better than all the others. Thomas, the best interpreter of human reason, offered a way to search for and penetrate truth. He was the one who gave reason a proper place in theology. Fabro ended by admitting that one should preserve a kind of hierarchy in papal documents, since encyclicals are more important than allocutions. In comparison with the text submitted in the meeting of March 5, the last version, dated March 8, no longer spoke of Thomas' magisterium but of the authority the Church has given to it (no. 4). The magisterium was also left out in no. 5. It was also accepted that Thomas offered a method for philosophy and theology rather than Church history (no. 4).

41. For the minutes of this meeting see *Conventus generalis VI. Sessio III, die 5 Martii 1962, hora 9.30,* busta 1156.

42. Which he in fact would not do.

The discussion about the *additamenta* continued on March 9.[43] It was an important discussion, since it dealt with doctrine, method and reasoning (no. 4). Fabro argued that the *additamenta* were based on Thomas himself, not on Thomism as a system.[44] The textual additions dealt with what Thomas says about the elevation of the human reason, related to Antiquity and to today. Responding to Mayer's fear that the decree would become too lengthy with all these additions, Fabro observed that this text was no longer than the other. However, the commission was divided: some wanted the additions in the text, others in the notes. But even those who wanted the additions in the text such as the Bishop of Porto, Ferreira Gomes, were of the opinion that they were not appropriate for a Council, since many other aspects of Thomas' doctrine were not mentioned (such as essence and existence, and moral doctrine in its individual and social aspects). Fabro was willing to put these additions into the decree, but added that he did not want to canonize the whole doctrine of Thomas, but only to recognize the universal solidarity of human reason. In any case, he considered the doctrine on essence and existence as too difficult for a Conciliar document. Spadafora wanted the additions in the text because everybody was asking for it. Moreover, he did not show much confidence in the members of the central commission, suggesting that they might not read the notes.

However, several people were of the opinion that the additions should be left out, asking for a special commission to define the authentic doctrine of Thomas in a kind of catechism (Adam), suggesting that these kind of texts do not belong to a disciplinary decree (Dezza) or that they were too professorial (the Oratiorian professor of the ICP, Louis Bouyer). Fabro rejected Adam's idea of preparing a catechism with regard to the principles and doctrine of Thomas. His profundity and magnitude are such that one cannot reduce them to a catechism.

Anyway, in the end, a compromise was found. The additions became an appendix that would be referred to in par. 4, but not an integral part of the text.[45] The final vote resulted in 32 *placet*, 1 *non placet*. The text became chapter 3 of the decree *De obsequio erga Ecclesiae magisterium in*

43. For the minutes of this meeting see *Conventus generalis VI. Sessio IV, die 9 Martii 1962, hora 9.30*, busta 1156.

44. In fact, all the notes referred to Thomas, see *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando* II, 3, 2, p. 179-180.

45. The *Additamenta* were considered to be an explanation of the philosophical and theological principles handed over by Thomas as foundations for all further research, see *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando* II, 3, 2, Vatican, 1969, p. 177-179.

tradendis disciplinis sacris. This text would be sent to the Central Preparatory commission.[46]

THE DISCUSSION IN THE CENTRAL PREPARATORY COMMISSION

On June 13, 1962, the text on Thomas would be subject of a long, thorough and critical discussion in the Central Preparatory Commission.[47] At a time when so many scientific ideas were changing, a *philosophia perennis* should be spoken about with caution (Tisserant). Many members questioned the need to put a document on Thomas on the Council's agenda, either because this would be a *novum*, or because it might be considered an attempt by the Church to augment and corroborate the Latin and Western nature of philosophy. Moreover, one could not leave out the study of other fathers and doctors of the Church.[48] As Liénart observed, one cannot impose *a single* philosophy on the universal Church, which consists of a diversity of people with different modes of thinking, mentalities and cultures. Given the recommendation of Thomas by five successive popes, there was no need for this text (Frings):[49] that was neither useful or desirable (Ritter), since it could be seen as proof that there is no freedom in the Church with regard to philosophy. Moreover, Vatican II was organized for the Latin as well as the Eastern Church, whose tradition was very different from that of the West (Silva Henriquez). An ecumenical council is not a general synod of the Latin Church (Bea). Scholarly debate has its place in institutions and universities, not in a Council. One should focus more on how to interpret tradition, Döpfner argued. In such a context, one could discuss Thomas and recommend his doctrine without derogating the authority of other doctors of the Church and of freedom, much needed in Catholic science. It was what the popes had defended. The appeal to Thomas alone, thus reducing the whole

46. For the final version, see *Quaestiones De Studiis et Seminariiis. Schema decreti De obsequio erga ecclesiae magisterium in tradendis disciplinis sacris propositum a Commissione de Studiis et Seminariis. Caput III. De doctrina S. Thomae servanda*, Vatican, 1962, busta 1127.

47. For the substantial text *Observationes a Commissione centrali propositae*, see busta 1127.

48. This intervention was made by Micara and supported by many, among others Liénart, Montini, Döpfner, Silva Henriquez, Suenens, Bea, Seper and Yago; for a synthetic review, see busta 1127; cf. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series II (Praeparatoria). Volumne II. Acta Pontificiae Commissionis Centralis Praeparatoriae Concilii Oecumenici Vatican II. Pars IV. Sessio Septima: 12-19 Iunii 1962,* Vatican, 1968, p. 176-177.

49. Frings, supported by many, such as Liénart, Léger, Montini, Döpfner, Silva, Henriquez, Suenens, busta 1127.

of theology to one person, was against the papal wishes and would block dialogue with the Anglicans and other reformers who recognized the doctrine of the first centuries. Bea deplored that one did not find any trace of the great and broad thought of others, such as Augustine, Anselm, Bonaventure, Duns Scotus and Robert Bellarmine.[50] The Eastern world does not know Thomas and does not understand his language.

Only a small group (Siri, Traglia, Lefebvre) considered it necessary to have a text that focused not so much on Thomas but on the validity of *Aeterni Patris*, Richaud and Rakotomalala pleading for a Conciliar declaration about Thomas as Doctor Communis, whose doctrine was considered the doctrine of the Church. Cardinal Browne, the former general of the Dominicans, would be the most outspoken defender of the text. He argued that, when the Church proposes Thomas as its doctor, it does not put the other doctors aside. The Church wants students to be educated in the mind of Thomas, because Thomas' philosophy offers the only valid metaphysics for theology. Thomas transmitted the spirit and mind of the Fathers of the Church and of the whole Catholic tradition to future generations. No philosophy so aptly defines the preambles of faith than that of Thomas. The theological process cannot be done better than on the basis of Thomas.[51] However, Maximos IV Saigh considered a declaration on Thomas' doctrine as the doctrine of the Church a statement against "rapprochement" among Christians. Thomistic systematization is not universal in the Church: Eastern theology follows other theological systems but is not inferior to Thomas. One should not give Thomas more consideration than the collective thinking of the Fathers, for the Fathers constitute the ecclesial Tradition, while Thomas' view on patristics is deficient in comparison with modern research. Thomas is a man of his time and must be used with discretion. It is better to let the framework of the universal theology of the Church remain open to several courants. Also, the superior general of the Franciscans, Sépinski, did not like the idea of the schema being discussed in a Council. The Church has never imposed one system on the whole Church, not even that of Augustine. One cannot impose this on the Easterners, who use other methods, terms and concepts.[52] In sum, support for Thomas was not overwhelmingly great in this commission. The remarks were sent back to preparatory commission, and Fabro would be asked to respond to the criticisms.

---

50. Bea also questioned the authority of the 24 theses, which, according to the additions, the commission wanted both to impose and to extend.
51. Ruffini, Ferretto, Godfrey, Traglia Santos, Campbell, Lefebvre and Ngo-dinh-Thuc agreed with Browne, see busta 1127.
52. For the remarks on the details, see p. 43-49 of the report in busta 1127.

FABRO'S REACTION

In his reaction, Fabro first observed that all critical remarks made by the Central Commission had already been discussed in the preparatory commission, the reason why five drafts had been needed. He questioned both the rapidity and the correctness of several of the remarks. Further, leaving out this decree would go against the magisterium of the Church. The critics did not consider the matter in its fundaments and consequences. He considered the accusation that a conciliar proclamation about Thomas was unjust. The critique that it might diminish the freedom of science in the Church was formulated by rationalists and modernists against *Aeterni Patris* and other pontifical decrees. Moreover, the Church does not impose *a single* philosophy: whoever claims this is going against the popes. Fabro argued that, on the basis of Thomas, a fuller use of reason before faith (philosophy) and in faith (theology) happened, something that went against the nominalistic fideism of other schools and was a proof of reason itself and of freedom. He insisted that many Eastern doctors had respected Thomas (Gennadius, Bessario, Cabasilas, Cydonius): Thomas was an authority in the East. Thomas' works are translated into Eastern languages. He was often present in Councils' debates (the profession of faith of Michael Paleologus in the Council of Lyons was based on Thomas' works). The argument that CIC 1366,2 and the pontifical documents did not intend to bind other schools to Thomas' doctrine, thus giving them the freedom to follow their doctors, was considered wrong, since that would result in an annihilation of Thomas' status as the official doctor of the Church. The critics fended Thomas. He suggested that some members were against a solemn recommendation of Thomas because they belonged to other religious families. Fabro reminded them that the document had been unanimously approved, that the Central Commission voted *juxta modum*, while strongly criticizing the text, thus giving a rather ambiguous meaning to the sense and value of their *votum*. Fabro concluded that the whole case might be better handed over to John XXIII, the pope who asked the Council to investigate this matter under the juridical and formative aspect and in reaction to modern philosophical errors.[53] Fabro's reply was snarky and somewhat mean. It made clear that he did not think much of many members of the Central Preparatory Commission.

53. See the text as arriving in the secretariat on July 16, 1962, in busta 1127.

THE END?

However, the plea of Fabro would be of no help. As we now know, the schema did not reach the Conciliar aula. However, Thomas would return in another (and more modest) way in the debate on the formation of seminarians and of Catholic schools in the Conciliar Commission for Seminaries, Studies and Universities, but this was another story.[54] In any case, on the level of quotes and references, Thomas would lose his leading position during the Vatican II debates, Augustine taking the lead. Thomas was no longer *the* authority but one among many.

54. See Mathijs Lamberigts, Leo Declerck, *Vatican II on Thomas. The Debate about Thomas in the Commission for Seminaries, Studies, and Universities*, in Benoît Bourgine (dir.), *Le souci de toutes les Églises. Hommage à Joseph Famerée*, Leuven, Paris, Bristol, Peeters, (*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 74), 2020, p. 29-56.

Reframing Jonah's Mentality through the Reception of the Christ, the Galilean in Nineveh

Gilles Routhier's Contribution to Thinking about Conciliar Hermeneutics

Alex Villas Boas

It is a great responsibility, but also a great joy, to write about such an exceptional figure as Professor Gilles Routhier, whether as a friend, an intellectual theologian, or an ecclesial actor.

My first contact with the Canadian theologian took place when I was coordinating the Graduate Program in Theology at the Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC PR), which has a cooperation agreement with the Faculté de théologie et de sciences religieuses of Université Laval, Quebec. In this context, Prof. Gilles was a visiting professor whose reflection was always that of a friend from the North, with his categories and his way of signifying reality from the historical experience that shapes it, but also open to thinking together with those he interacts with.

On one occasion, I was at Université Laval, and particularly when I accompanied him in a mass celebration presided by him in a Latin American immigrant community in Quebec City, I also saw Abbé Gilles celebrating "paulinely" (Gal 3.28), beyond the North and the South, with a people united in Christ. I also witnessed this openness to dialogue and effort for unity among colleagues and faculty students, along with the affection and respect that are reflected in this tribute, which I am very honoured to have participated in.

The continuation of this dialogue took place with the participation of this friend from the North on the other side of the Atlantic, on the occasion of my coming to Portugal to coordinate the project "Common home and new ways of living interculturally: Public theology and ecology of culture in pandemic times" at the Research Centre for Theology and Religious Studies (CITER) of the Universidade Católica Portuguesa (UCP),[1] where Gilles Routhier is one of the investigators.

I think that Gilles Routhier's capacity for critical dialogue and, at the same time, for the intellectual hospitality of his interlocutors is the result not only of his wealth of experience, which certainly includes the direction of the Conference of Catholic Theological Institutions (COCTI), but also of the way in which he elaborated on it, thinking theologically in reception processes, and here is where I also intend to focus my brief reflection on the importance of his theoretical contribution.

THEOLOGICAL CONCEPTS DO NOT FALL FROM THE SKY

A milestone in Gilles' theological reflection was his double doctoral research on the reception of the Second Vatican Council in the Canadian Church, developed at the same time in his doctorate in theology at the Institut Catholique de Paris and a doctorate in history at the Université de Paris-Sorbonne (Paris IV), titled *La réception de Vatican II dans une Église locale : l'exemple de la pratique synodale dans l'Église de Québec 1982-1987*,[2] under the guidance of historian Michel Meslin, who founded the Institut de recherche pour l'étude des religions (IRER) at the same institution. In 1983, Meslin identified a crisis in religious thought marked by a conflict of interpretations of the religious fact reaching the risk of disintegrating the object of analysis.[3] The thesis defended by the young Routhier in 1991 (34 years old at the time) was in this challenging context of producing a theology with sufficient rigour to participate in the intellectual debate between *savoirs religieux* and *savoirs sur le religieux*.[4]

1. See <https://ft.ucp.pt/pt-pt/citer>.
2. Published as *La réception d'un concile*, Paris, Cerf (*Cogitatio Fidei*, 174), 1993.
3. Michel Meslin, "Le sociologue et le théologien ou l'impossible rencontre," in Collectif, *La foi à l'épreuve du XX^e siècle*, Paris, Beauchesne (Les quatre fleuves, 17), 1983, p. 14.
4. Denis Pelletier, "Les savoirs du religieux dans la France des années 68 Le catholicisme entre théologie et sciences humaines," *Schweizerische Zeitschrift für Religions*, no. 104, 2010, p. 213-225.

Thus, on the one hand, his theological work aligned with a need that had already been stated by Yves Congar for a *theology of reception* in order to achieve an *ecclesiology of communion*, indicating five fundamental areas: theology of the Church as communion, local church theology, theology of the Holy Spirit, theology of Tradition, and theology of the Councils.[5] Here, the Quebec theologian is an attentive reader of the French Dominican, and his work reflects, above all, one of the issues raised by Congar for the reception of the faith, namely the fact that each local church preserves and transmits Tradition in accordance with its reality and history or, it could be said, according to the different horizons of expectations that make up the local reality and the problems of each time and culture. Reception is never passive, but requires the relevance of meaning to the receiver's desires. In this way, one of the tasks of reception theology is to provide lucidity and to realize that Tradition is not a mere transmission of a deposit of faith, but to an ongoing unveiling of Tradition in the light of the historical experience of Christian life, in which the local churches, for Routhier, occupy the role of "subject of discernment."[6]

Discernment is therefore an inherent part of the *receptio*'s task, insofar as their work is more directly linked to a second phase of reception, whereas the first phase relates to acceptance and its formal aspects in the local churches. The second phase is properly constituted in the hermeneutics of the Council as an event of reception of *Traditio* in the concrete realities of the Churches in the contemporary world, especially the local churches. Understanding reception as a hermeneutic process of discernment is already an evolution of the understanding of the conciliar event, and of the style that it adopts to establish a dialogue with the world.[7]

Such conciliar hermeneutics is not reduced to the interpretation of a text, but to the dynamics that are established between *receptio* and *traditio* in a living body that is the ecclesial community in a changing society, so that, in the face of the challenging reality, the Council confers the very criteria for its hermeneutical phase of re-reading the tradition and deepening it, in the same way that it is an exercise of ecclesial "self-understanding" of a "long and incomplete learning," just like the entire conciliar process. Such conciliar

5. Yves Congar, "Reception as an Ecclesiological Reality," *Concilium*, no. 77, 1972, p. 43-68; see also "La 'Réception' comme réalité ecclésiologique," *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, no. 56, 1972, p. 369-402.
6. Gilles Routhier, "Les accents ecclésiologiques du pontificat du pape François. Une mise en œuvre originale de *Lumen gentium*," *Atualidade Teológica*, vol. 20, no. 54, 2016, p. 554.
7. Gilles Routhier, "Un concile à interpréter: Les enjeux d'un style nouveau," *Études*, vol. 406, no. 5, 2007, p. 627-637.

hermeneutics, therefore, are an exercise of self-understanding by faith communities, of understanding themselves in the face of the Council, and with that, appropriating the *forma mentis* that becomes insufficient for the changes of time, which demand a new dynamic. There is, in a certain sense, in the conciliar dynamics, a rupture with such a *form,*[8] but not with the *traditio,* which, throughout history, demands expanded forms of discernment for issues that exceed the response capacity of a local community, but that, once the greatest possible clarity of such challenges is formed, *receptio* takes place in "unity in the necessary," in "freedom in what is doubtful," and "in everything charity" (*Gaudium et Spes* 92). Collegiate discernment and its reception is part of the "fundamental conciliarity of the Church" (*conciliarité foncière de l'Église*), given its "primitive conciliarity," and thus, the ecclesial community advances synodically, discerning and welcoming all the diversity that has as its source the Holy Spirit[9] from a principle of unity,[10] which was expanded to greater solidarity with all humanity, in this learning of dialogue with the other.[11]

In this sense, it is more than a new council, it is a necessary conciliar "culture of reception."[12] It is precisely here that we want to delve into a theoretical aspect that aligns with the consolidation of a culture of reception, which basically establishes the fundamental task of discernment as a *forma mentis* of thinking about action in the world, in order to overcome a legal ecclesiology guided by a power pastoral care, which is still alive, to think about pastoral care.[13]

8. *Ibid*., p. 631.
9. Gilles Routhier, "Le rêve d'un Nouveau Concile," *Recherches de Science Religieuse*, vol. 93, no. 2, 2005, p. 250, 263.
10. Gilles Routhier, "La Pneumatologie de Vatican II," *Perspectiva Teológica*, vol. 52, no. 2, 2020, p. 383.
11. Gilles Routhier, "*Gaudium et Spes*: a aprendizagem da Igreja Católica no diálogo com o Mundo," *Perspectiva Teológica*, vol. 47, no. 132, 2015, p. 161-178.
12. Gilles Routhier, "La ricezione del Concelio: mentalità, soggetti e tempo di un percurso laborioso," *Revista Pístis & Práxis*, vol. 4, no. 2, 2012, p. 475-501.
13. Alex Villas Boas, "Do poder pastoral ao cuidado pastoral," in João Eleutério (org.), *Uma anatomia do poder eclesiástico*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2022, p. 127-168.

THE AESTHETIC RECEPTION OF THE SECOND VATICAN COUNCIL

Aesthetic reception is a concept coined by reception theorist Hans Robert Gauss (1921-1997), and is a meeting point between our research works,[14] in which the conciliar event can be interpreted in the author-text-reader dynamic, respectively the Council Fathers—the set of conciliar documents—local churches.[15]

Jauss's notion of aesthetics is related to the issue of sensibility (*aisthésis*) in the exercise of reading a work, specifically, or in a broad sense, literacy of life as a search to give *meaning to existence*, covering the question of "otherness" and its "horizon of expectation."[16] His perception of *aisthésis* is, at first, extracted from medieval literature, and its ability to produce an aesthetic pleasure as a way of revealing meaning for the reader's daily life. All medieval literature has its "locus in life[17] and presents a "surprising alterity" due to the ability to surprise through the pleasure of the aesthetic experience of the text, with the text being a true interlocutor, in which the pleasure and displeasure of the reader reveal the correlation between the world of the text and the experience of everyday life. Jauss understands that medieval literature can be a model for modernity or even a rediscovery of the "modernity of medieval literature in its alterity," and by the ability of allegorical poetry to be a "poetics of the invisible," giving personality to virtues, values and ideas, and offering a "sense of the invisible" in an imaginary universe.[18] In medieval literature, the theory of reception intends to recreate the very image of modernity, with literature capable of promoting the development of theories and academic interdisciplinarity in the human sciences, through changes in the paradigms of literary studies, going so far as to identify at least three paradigms from which he extracts fundamental insights: 1) Renaissance *humanism*, in which the relationship between tradition and innovation can be identified, what remains and what changes as an element of the perception of aesthetic reception; 2) the aesthetics of 19th-century *historicism*, from which he extracts the idea of the social

14. For the aesthetics of reception in Gilles Routhier, *La réception d'un concile*, Paris, Cerf (*Cogitatio Fidei*, 174), 1993 ; "La ricezione del Concelio," 2012; see Alex Villas Boas, *Teologia em diálogo com a Literatura: origem e tarefa poética da teologia*, São Paulo, Paulus, 2016, p. 22-70.
15. Routhier, "La ricezione del Concelio," 2012, p. 498.
16. Hans Robert Jauss, "Historia calamitatum et fortunarum mearum," in Ralph Cohen (ed.), *The Future of Literary Theory*, New York, Routledge, 1989, p. 112-128.
17. Hans Robert Jauss, *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1977, p. 25.
18. *Ibid.*

function of literature; and 3) the Russian *formalism*, whose literality interests him as resources used in the work that cause effective changes in the reader, awakening him from his "anesthetized perception" (*ana-aisthesis*).[19] These three extracts (humanism, historicism and formalism) frame the modern reception aesthetics for which Jauss rejects the bipolarism between society and the individual and composes his synthesis of formulating historical analysis of the reception since the "work and its affection"[20] through which an identity is apprehended from the *aesthetic experience*, but also from an intersubjective notion between human person and society, in which literature, through literary imagination, causes general history to undergo social change as a subjective personality trait, and thus protects the individual from the institutional manipulation of predetermining his praxis, offering him the ability to think about the experience in which one constitutes the literary fact.

The aesthetic experience, therefore, results from a reciprocal action of the subjective attitude in a creative way of the imaginary consciousness and the light that the aesthetic object sheds, provoking personal delight in the delight of something else, as its correlate. Aesthetic experience as the primary experience of a work of art is situated in the aesthetic effect of perception, which is an affective delight, and an affect that is cognitive. In other words, *aesthetic experience* precedes *perception* and *interpretation*, but constitutes its starting point for thinking about existence, both to confirm and to change the reader's world in its *application*. These three acts (*perception-interpretation-application*) constitute literary hermeneutics, in which reception is a process of responding to the questions situated in its surroundings through the work of art or literature. Literary hermeneutics aims at the reconstruction of the historical process in which the reader receives and interprets the text at different levels before and after the aesthetic experience. The aesthetic reception of a work allows for a new judgment in a form of anticipatory structure of knowledge of the aesthetics of life, while fusing and educating new sensibilities and responding to expectations as well as opening new questions for further answers. The aesthetic reception of a work happens by its "degree of truth," such as "to what extent do we recognize something in it, know ourselves and recognize ourselves in it."[21]

---

19. Hans Robert Jauss, "History of Art and Pragmatic History," in Richard Amacher and Victor Lange (eds.), *New Perspectives in German Literary Criticism*. Princeton, Princeton University Press, 1979, p. 432-464.
20. Jauss, "Historia calamitatum et fortunarum mearum," p. 117.
21. Hans Robert Jauss, *Literatura como Provocação. História da Literatura como provocação literária*, Lisboa, Veja/Passagens, 2003, p. 48, 85.

Such a truth can be both pleasant and revealing of possibilities, as well as a "frustration of expectations" similar to the "experience of a blind man who bumps into an obstacle and thus apprehends its existence," noting that the hypotheses were "false" and entering "truly in touch" with "reality," functioning as a "creative sense of the negative experience of the *praxis* of life," leading to "renewing" the "perception of things":

> The horizon of expectation in literature [here we can substitute the texts of the Vatican Council II] differs from the historical praxis of life in that it not only preserves the traces of past experiences, but also anticipates possibilities not yet realized, broadening the horizons of social behaviour by raising aspirations, demands and new goals, and thus opening the way for future experience.[22]

On the other hand, the Aesthetics of Reception, by privileging the analysis of subjectivity, requires a synchronic resignification of the *traditio*, which must respond to the horizon of expectations in an aesthetic form that is adequate to contemporary sensibility. *Traditio* reaches its *receptio* for its capacity of *traductio*, in which it can often betray the historical form to bring about a broadening of perspective, and this, according to Jauss, is what can be seen as classic, for reaching the depth of human problems, but from who suffers them, that is, the receiver/reader/listener/spectator/faith community. *Traditio*'s response is not the response of the receiver, but light and depth fissure, so that he himself responds to his own existence. In this sense, *traditio* betrays itself in its nature, by refusing *traductio*, to new forms of translation that allow a work to become legible and cross time, running the risk of losing its social function and becoming hermetic. Without translation, the text of a book would go from a work of life to be received in different cultures and times, a museum piece, a dead letter. Another issue to be considered is that the translation does not offer a ready-made meaning but opens the way for the reader to make new connections of meaning between the world of the work and his world.

Some immediate consequences can be drawn from the perspective of the aesthetic reception of the council, that is, the sensitivity necessary for its reception, if we understand the set of council texts in their world of references and in their style as a way of literacy of the presence of God in the contemporary world, as stated by the Council Fathers, which means to think of the conciliar work as being much closer to the polysemic density of a literary text than a monosemic instruction manual.

On the one hand, as a work, it provokes such sensitivity, but on the other hand, it requires a translation, a hermeneutic exercise that allows the

22. Jauss, *Literatura como Provocação*, p. 109.

reception of the experience of the event witnessed in its texts for different cultural and historical contexts, as an aesthetic experience that gives meaning to the need for meaning in contemporary experiences, as well as helping to identify in the experiences of pastoral frustration the limitation of a *forma mentis* of seeing the ecclesial community as a "fortress under siege" (*forteresse assiégée*)[23] by modernity. The fusion of horizons between the work and the receiver supposes the tension of the search to resize the angle of the interpretive lenses in the exercise of literacy in the world, with the constitutive tension of the conciliar event also illuminating the post-conciliar hermeneutic tension, which similarly is also, to some extent, hermeneutics of contemporaneity itself in its social function.

In other words, there is a hermeneutic circle between the experiences of contemporary Catholicism and the textual style of the Second Vatican Council that takes shape in all the diversity of the pneumatological *pleroma* that overflows the ecclesiastical limits to infinite forms of manifestation of the Kingdom of God, in that each one constitutes a new learning opportunity of alterity for the ecclesial community.[24]

ELEMENTS FOR A THEOLOGICAL AESTHETICS OF RECEPTION

The theoretical contribution of aesthetic reception to the analysis of the reception of the Council offers elements that help us think about the constitution of Revelation as an object of reflection of theology as being of an aesthetic nature. In this way, the aesthetic question is naturally involved in the cultural question, understanding this as the foundation of high modes of unity, in which meaning has a revelational dynamic in which the nexus between human spheres is revealed. The Revelation is received as significant because it meets the desires of the search for meaning, and reveals new existential depths, and the aesthetic experience is a way of personalizing the conciliar work in a *performative*, rather than merely *informative* way.

A challenge to be considered, however, is that the aesthetics of reception, as a post-conciliar sensibility, implies a new imaginary that is related to the consolidation of a perception, especially of this process of a theology that leaves the self-referentiality produced by the "syndrome of the fortress

23. Gilles Routhier, "Maison commune comme catégorie ecclésiologique", unpublished manuscript. Communication in the project "Common Home and New Ways of Living Interculturally: Public Theology and Ecology of Culture in Pandemic Times," Lisbon, Universidade Católica Portuguesa, 2021.

24. Gilles Routhier, "1968: l'été de l'Amérique latine. L'Écho de Medellin au Québec," *Fronteiras—Revista de Teologia da Unicap*, vol. 1, no. 2, p. 278-316.

besieged" for an expansion of a self-knowledge that recognizes an equal dignity shared with the world around it, consolidated in the long learning to think about the common good until the Common Home, human dignity to universal fraternity.

Here I would like to collect some elements used by the Canadian theologian himself in a context of thinking about the concreteness of this contemporaneity in urban space.[25] The urban context as a microcosm of the current stage of Modernity is a place where the Church does not have control, its rhythm is no longer measured by the liturgical calendar and the prayer of the *Angelus* three times a day, it is no longer a place that regulates social conduct or prescribes its laws. The city, in its space, time, diversity and independence, is par excellence the place of the "other." It is a contemporary *Nineveh* in which *Jonah* finds himself, as a "figure of Christian life," terrified by the risk of not being able to control it and reluctant to plunge into it. However, it is in this modern city that Jesus Christ, the *Galilean* precedes Jonah, having even chosen to live there in that border region and cosmopolitan space, a port city, a place of passage for trade routes that mixes diverse populations, so different from the small village of Nazareth where he was born. In the narrative geography of the Resurrection that expands time and space, it is there that Christ, like a resident of Galilee of the nations, revealed himself as the *Galilean to the Nations*, yesterday and today, preceding and calling the theological community to:

> the only premise that a theologian must contain: to believe that He is alive and that He precedes us in the modern city, Galilee of the nations. It will be up to him to live for a long time in the city, to delve deep into it, to experience the encounter of the Other and the other, to renew his spiritual experience, to refound himself in a place that he himself did not build. In short, it is up to the theologian to inhabit the city, like a watchman or a sentry, waiting for her husband to arrive. It is about inhabiting the city and gradually seeing the call to enter the utopia of the Kingdom of God.[26]

25. These evoked images were presented by Gilles Routhier in the preface to the book: Elias Wolf, Antonio Ernesto Palafox Cruz and Benjamin Bravo Perez (org.), *A teologia e a pastoral na cidade: desafios e possibilidades atuais*, São Paulo, Paulus, 2021, p. 9-17. This publication resulted from the cooperation project between the Americas to think about urban pastoral, in which the Canadian theologian participated as a visiting professor. Translation by Alex Villas Boas.

26. Gilles Routhier, "Preface," in Elias Wolf, Antonio Ernesto Palafox Cruz and Benjamin Bravo Perez (org.), *A teologia e a pastoral na cidade: desafios e possibilidades atuais*, p. 12.

One last element I would like to evoke from Gilles Routhier's reflection is that the principle, foundation and criterion of any reform is mercy,[27] source of all, and the affection through which the Council could be better read and its hermeneutics motivated by deep solidarity with the entire human family, above all attentive to the cry of those who suffer most, in which the cry of the earth, which has its origin in divine compassion itself, echoes. If the process of reception has an affective effect, compassion must be thought of as the affective environment, as per the texts of the Council. In this sense, from the parabolic poetics of the Gospel, we can think of the figure of Christ not only as a resident of Galilee of the Nations, but as the Galilean who extends the wisdom of the Torah to all nations, as an expression of God's love for all peoples. It is in this exercise of theological imagination that the reception of the figure of Jesus as a Galilean in the setting of Nineveh can be seen as a way of contemplating the conversion of the character Jonah into a Samaritan, a subject of discernment at the service of divine mercy, the source of meaning and action of conciliar hermeneutics, which echoes the tradition of an ever new reception of the Gospel in changing cultural contexts.[28]

27. Gilles Routhier, "La miséricorde: fondement, principe et critère de toute réforme dans/de l'Église," *Theoforum*, vol. 47, no. 2, 2017, p. 313-331.
28. Gilles Routhier, "L'herméneutique de Vatican II: Réflexions sur la face cachée d'un débat," *Recherches de Science Religieuse*, vol. 100, no. 1, 2012, p. 63.

Pakistan (including present-day Bangladesh) Bishops at the Second Vatican Council

Paul Pulikkan

In the Second Vatican Council studies, the participation/contribution of the bishops from the Southern hemisphere is now comprehensively undertaken.[1] Different contemporary sociopolitical situations of the land/dioceses have greatly influenced the interventions of the bishops, especially those from the missions. In this article, we study the conciliar *vota* of the bishops from Pakistan (including present-day Bangladesh), the main themes in their interventions in the Council and their relationship with the Indian bishops—one might remember that they all belonged to one country and episcopal conference before India and Pakistan became independent from Britain in 1947. Bangladesh (formerly East Pakistan) was born in 1971. In this study, we also make use of the diary of Belgian Capuchin Msgr. Marcel Roger Buyse O. F. M. Cap, who was Bishop of Lahore,[2] and who participated in three sessions of the Council.

---

1. Paul Pulikkan, *Indian Church at Vatican II. A Historico-theological Study of the Indian Participation in the Second Vatican Council,* Trichur [now Thrissur], Marymatha publications, 2001; José Oscar Beozzo, *Cristianismo e iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano II*, San José, DEI, 1992; Jean-Paul Messina, *Evêques africains au concile Vatican II (1959-1965): le cas du Cameroun*, Paris, Karthala, 2000.

2. Marcel Roger Buyse's Diary on the Council is available at the Second Vatican Council Archives, Faculty of Theology, K.U. Leuven. See Dries Bosschaert, "'I left Lahore by plane for the Council.' Msgr. Marcel Roger Buyse O.F.M. Cap Conciliar Journal (1962-1965)," *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, vol. 102, no. 1/2, 2018, p. 74-94. However, in the actual work of the Council, Buyse limited himself to just one written intervention.

HISTORICAL BACKGROUND

Britain left India in 1947, after World War II. Already, the two political forces—the Indian National Congress and the Muslim League—that led the struggle for independence from Britain were at loggerheads with regard to the future of the nation.[3] The Muslim league wanted a separate nation for the Muslim-dominated areas in the West and East. Although the Congress protested the partition of India, the British allowed the Muslim territories to form the new nation of Pakistan. Other "princely states"—around 562 of them—joined together to form the present India. India and Pakistan became independent at midnight on August 15, 1947.

At the dawn of independence, however, the situation was tense in the state of Kashmir. The Hindu king of Kashmir, which had a predominantly Muslim population, did not join either India or Pakistan. Pakistan claimed Kashmir for itself, and its army reached the northern frontiers of the state on October 26, 1947. In the face of these developments, the king decided to join the Indian union. The Indian army stopped the Pakistani advance, and shortly afterwards a cease-fire was declared. There are many similarities in language, culture, cuisine and art between the peoples of India and Pakistan, but historical vicissitudes have kept them apart, even 75 years after independence.

The founding father of Pakistan, Mohammad Ali Jinnah, wanted to establish a progressive, pluralistic and inclusive nation where each citizen would be equal before the law. Jinna made this clear when he addressed the people of Pakistan on August 11, 1947:

> You are free, you are free to go to your temples; you are free to go to your mosques or to any other places of worship in this state of Pakistan. You may belong to any religion, caste or creed that has nothing to do with the business of the state. In the course of time Hindus would cease to be Hindus and Muslims would cease to be Muslims, not in the religious sense, because that is the personal faith of each individual, but in the political sense as citizens of the State.[4]

---

3. Robert H. Taylor (ed.), *Handbooks to the Modern World, Asia and the Pacific*, New York, Facts on File, 1991, vol. 1, p. 102-103; vol. 2, p. 889-890. Pulikkan, *Indian Church at Vatican II. A Historico-theological Study of the Indian Participation in the Second Vatican Council*, p. 491.
4. Mahomed Ali Jinnah, *Quaid-i-Azam Mahomed Ali Jinnah: Speeches and Statements as Governor General of Pakistan, 1947-48*, Karachi: Government of Pakistan, 1964, as quoted by Ali Ahmed, "Impact of State Policies on Interfaith Relations in Pakistan," in Edmund Kee-Fook Chia (ed.), *Interfaith Dialogue, Global Perspectives*, New York, Palgrave Macmillan, 2016, p. 73-85.

Immediately after the death of Jinnah in 1948, his own close allies began the process of Islamization of Pakistan, enshrining it in its constitution. It effectively classified people as Muslims or non-Muslims. An extremist ideology continued to shape the ruling elite of the country, who viewed people of other faiths as infidels, jeopardizing the security of Christians, Hindus, Sikhs and other non-Muslims and affecting the future course of Pakistan as a country of religious freedom.[5]

CBCI AND THE PAKISTAN BISHOPS

The Catholic Bishops' Conference of India (CBCI) was established at the Conference of the Metropolitans of India in Madras held between September 25 and 28, 1944.[6] The Conference was formally approved at the First Plenary Council of India held in Bangalore on January 6 to 18, 1950.[7] The following dioceses/vicariates existed in western Pakistan at the time of independence in 1947: vicariate of Quetta (1697), diocese of Lahore (1886), apostolic Prefecture of Kafiristan and Kashmir (1887), diocese of Multan (1939), and diocese of Karachi (1948), which had been formed as a suffragan under the Metropolitan Archdiocese of Bombay. In the east, before 1947, there was the diocese of Dacca (erected as a vicariate in 1850) and the diocese of Chittagong and Dinajpur (1927).[8] Strong bonds existed among the

5. Ali Ahmed, "Impact of State Policies on Interfaith Relations in Pakistan," 2016, p. 74-77.

6. *Conference of the Metropolitans of India*, Madras, 1945. There is a large Catholic Goan community in Karachi, which was formed when Karachi's infrastructure was developed by the British before World War II. The Irish, who were subjects of the British Empire and formed a large part of the British Army, were an important factor in the establishment of Pakistan's Catholic community, <https://en.wikipedia.org/wiki/Christianity_in_Pakistan>, accessed September 22, 2022.

7. *Acta et Decreta Primi Concilii Plenarii Indiae*, Bangalore, no. 100, 1959, p. 52.

8. One finds resources on the capuchins from the Belgian Flemish province, <https://theo.kuleuven.be/en/research/research_units/ru_church/ru_church_capuchins/contributions/capuchin-missionnaries-in-the-punjab.pdf>, accessed 6.4.2022, p. 84-86; other resources: Gottfried Pelckmans, *Dix années d'apostolat au Punjab*, Bruges, Ryckbost-Monthaye Publisher, 1900; Fr. Leo O.F.M. Cap, *The Capuchin mission in the Punjab*, Mangalore, 1910; Thomas Van Laer & Emmerich Blondeel, *In the Land of the Five Rivers*, Translation by John Bosco (Albert Vanhove) from *In het Land van de Vijf Rivieren*, Lahore, 2006; Emmerich Blondeel, *A short history of the Catholic Diocese of Lahore (1886-1975)*, 1975; John Rooney, *Into Deserts: a History of the Catholic Diocese of Lahore, 1886-1986*, Rawalpindi, Christian Study Centre, 1986; Christopher Harding, *Religious Transformation in South Asia. The meanings of conversion in Colonial Punjab*, Oxford, Oxford University Press, 2008; John O'Brien, *The Construction of Pakistani Christian Identity*, Lahore, Research Society of Pakistan, 2006. On November 15, 1888, the diocese of Lahore, erected by

Catholic churches of India and Pakistan even after independence. However, the political tensions and the outside pressures might have slowed down the amount of cooperation in the years to come.

At the time of the Council, there were 10 bishops in charge of dioceses in the Pakistan Bishops' Conference and two auxiliary bishops: 7 in the western province and 5 in the eastern province.[9] We indicate their diocese, attendance in the Council and country of origin. Joseph Cordeiro (Karachi, 4 sessions, India), Archbishop James Cornelius van Miltenburg, O.F.M. (Hyderabad, 4 sessions, Holland), Marcel Roger Buyse, O.F.M. Cap (Lahore, 1,2,4 sessions, Belgium), Francesco Benedetto Cialeo, O.P. (Faisalabad, 4 sessions, Italy); Nicholas Hettinga, M.H.M. (Rawalpindi, 4 sessions, Holland); Aloysius Louis Scheerer, O.P. (Multan, 1 session, USA). The five bishops from the eastern province were Raymond Larose, C.S.C. (Chittagong, 4 sessions, Canada); Dante Battaglierin, S.X. (Khulna, 4 sessions, Italy); Lawrence Leo Graner, C.S.C. (Dhaka, 1,4 sessions, USA); Giuseppe Obert, P.I.M.E. (Dinajpur, 4 sessions, Italy); Theotonius Amal Ganguly, C.S.C. (Auxiliary of Dacca, 4 sessions, eastern province, Pakistan). Felicissimus Raeymaeckers, O.F.M. Cap, was auxiliary in Lahore (3 and 4 sessions, Holland). Saverio Zupi was Apostolic Internuncio (2,3,4 sessions, Italy). Of the 13, 11 are of European or American origin and, except for Cordeiro and Zupi, all belonged to religious congregations.

THE *VOTA* OF PAKISTAN BISHOPS

The *vota* of Pakistan bishops[10] clearly express the concerns of the Church in this country, where Christians lived amid post-independence tensions and among a great majority of Muslims. Of the 12 bishops, 8 submitted *vota* (including the then Internuncio Clarizio). Bishops Hettinga, Scheerer, Larose and Ganguly did not send *vota*. Two wrote *vota* in Italian (Obert, Cialeo). Since Bishop Obert was sick, his vicar general P.F. Ghezzi sent the *vota,* saying this was what the bishop used to tell his priests. Cialeo said that he lost the habit of writing in Latin and he does not have the help of a secretary!

Rome in 1886, was entrusted to the Belgian capuchins. From the original Lahore diocese came the following dioceses: in India, the diocese of Jullundur and, in Pakistan, the dioceses of Multan and Faisalabad; parts of the diocese went to the diocese of Rawalpindi.

9. All information from www.catholic-hierarchy.org (accessed 6.4.2022).

10. *ADA* II, 4, p. 425-434. For a detailed study of the *vota* in general, see Étienne Fouilloux, "The Antepreparatory Phase: The Slow Emergence from Inertia (January, 1959-October, 1962)," Giuseppe Alberigo & Joseph A. Komonchak (eds.), *History of Vatican II*, vol. 1, Leuven, Peeters, 1995, p. 55-166, especially p. 78-79.

Buyse sent no special *vota* saying that "no subject that could be discussed in the Council came to his mind" and, if something came in the future, he would send it along. He would eventually change his attitude, and became more interested in the Council, as his diary would show.

Liturgy: This is one of the themes that interested most of the bishops. Cialeo said that, in mission, liturgy must be a better prayer and a medium of instruction of the faithful. Several bishops called for the use of the vernacular, even if only partially, at the Mass and in the breviary (Graner, Obert, Miltenburg, Cialeo, Clarizio). While Obert called for the adaptation of the lectionary, Battaglierin believed that the lectionary should be arranged in such a way that main dogmatic and moral points could be explained in three or four years. The liturgy must be adapted to local conditions, especially in missions (Miltenburg, Cordeiro). Bishops may be given more power for the adaptation of marriage rites (Cordeiro, Cialeo). Cialeo thought that the adaptations should make the sacred rites conform to the mental capacity of the people. There must be simplification of the insignia and vestments of the bishops, the habits of the clergy, respecting the hot climate and local conditions. Battaglierin wanted Easter to be celebrated on a fixed Sunday, with a fixed calendar. He felt that, in rituals and pontifical, ceremonies and blessings less adapted to our times could be removed (e.g., exorcism of a baptized infant).

Ecumenism and Dialogue: Cialeo had clear ideas to present in this regard. "The first question he wanted to discuss was the question of salvation of the non-Christians among whom he lived"—this could have been the reaction of most of the bishops in Pakistan. The bishop wished that, together with the invitation for unity to the separated brethren, schismatics and protestants, a message would also be sent to non-Christians—stressing that those with goodwill and who believe sincerely and seek to please God can be saved: "but in every nation anyone who fears him and does what is right is acceptable to him (Acts 10: 35)." The bishop added that Christ remains the universal mediator for all. His redemptive grace reaches all souls, which is often mysterious to us, but always in line with his merciful love which, in the whole truth, "wishes that all people be saved" (I Tim 2: 4). Regarding this Pauline text, Clarizio also asked that the doctrine might be explained clearly as to how non-Catholics who live in good faith can be in a blessed state after death. Clarizio called for a study on how to convert the Muslims and for strong support for institutions for studying Islamic doctrine in depth. Cordeiro called for a clear doctrine on the need for non-believers to unite with Christ in the Church to obtain salvation according to the famous patristic saying *extra ecclesiam nulla salus*.

Battaglierin and Clarizio called for a Commission or Congregation for fostering union of the churches. The former lamented that, mostly, "our spirit towards the younger brother is not the spirit of the father but of the son who never desires the house of the father."

The Religious: Obert asked for stronger supervision of the religious. He thought that the religious should make substantial financial contributions to hospitals, schools, the diocese's media ministry, etc. He also warned that the various congregations must avoid hoarding and monopolizing vocations, which affected the authority of the local pastor, the charity and nobility among the various institutes.

Cialeo's *vota* included a number of suggestions for the renewal of the religious. A greater spirit of commitment is expected from the consecrated, priests and the religious. "Their life must always, first of all, be effective preaching of the teaching of Jesus Christ." They should lead a more intense spiritual life, but they are often overwhelmed by external activities and distractions of all types, having little time for prayer and union with God. There should be more detachment from the idea and spirit of the world. He agreed that engagement in the life and mentality of the time was necessary to be closer to the people and bring them to God but, often, the consecrated are dominated by such a worldly spirit that they do not maintain a sense of discipline and respect for authority, which are always at the basis of life in the Catholic Church.

He called for more poverty and simplicity in the lives and homes of the religious, mother houses of both men and women, and the bishops' palaces, as well as in the use of other costly commodities. They seem to contradict the poverty preached and practised by the Lord, which was dear to the founders of the religious orders. "Such luxury does not help us to reach the poor and the workers, while it excites hostility and greed towards the others." Clarizio observed that the religious congregations of men and women could help each other in apostolic work. Meetings of the superiors in the same region may be held at fixed times with juridical obligation. The bishop asked that religious sisters might be encouraged to make adaptations according to the needs of the time and place. He had a sympathetic view of fallen priests—the door may be opened with great charity for them to return to good fruits. The cause of their "spiritual shipwreck" must be studied.

Other vota: Cordeiro voiced a constant demand from the bishops in the missions: diaconate with proper function may be restored in the Church, especially to make up for the insufficient number of priests both in Christian regions and mission lands.

Missionary work in the post-colonial era must be reformulated (Clarizio). Other requests from the bishops included re-organization of the Roman Curia (Obert), of Propaganda fide (Miltenburg), reformulation of canon law (Cordeiro, Miltenburg), adaptation of the penal code (Obert), etc.

Explanation of the universal priesthood of the laity was Cordeiro's wish. Clarizio spoke for the laity: lay faithful may be called more and more to participate in the sacred apostolate. Their duties and rights may be clearly described. They may be sent to the missions after suitable preparation. He also called for a catechetical exposition of faith adapted to the needs of the times.

Clarizio also called for the partition of ecclesiastical territory according to modern needs. As internuncio, he could be referring to the inside tension among the bishops of the two regions of Pakistan—west and east.[11] He also called for occasional meetings with the representatives of the bishops of the neighbouring nation—clearly the CBCI would be what he intended.

PAKISTAN BISHOPS IN THE COUNCIL

Immediately after the Council's inauguration, Cardinal Valerian Gracias of Bombay spoke of "ample time for contacts, consultations, 'exchanging notes,' quiet and prayerful reflection."[12] The immediate concern of the bishops was the election of the 10 conciliar commissions. The bishops from South Asia—India, Burma, Ceylon and Pakistan—met together many times and "notes were exchanged."[13] However, in the final list signed by Apostolic Internuncio James Knox of India, there were 12 candidates from India, Burma and Ceylon, and none from Pakistan.[14] This list might have been prepared

11. See *Buyse Diary*, October 11, 1965: "I expressed the view that there was not enough collaboration between East and West and that it was not possible to have [illegible] because there was not a permanent Council of Bishops and a Secretary General with definite functions."
12. Valerian Gracias, "Cardinal's Newsletters," *The Examiner*, no. 113, 1962, p. 672. Valerian Gracias of Bombay was born in Karachi on 23.10.1900.
13. *Ibid*., p. 673, 857; see Piero Gheddo, "La prima sessione del Concilio: aspetti missionari," *Le Missioni cattoliche*, anno 92, marzo 1963, p. 147-148.
14. Doctrine of Faith and Morals: *Alvernaz, Cooray (*Ceylon*)*; Bishops and administration of dioceses: *Albert D'Souza*; Oriental Churches: *Parecattil*; Sacraments: *Rayappan*; Clergy and the Faithful: *Bazin* (Burma); Religious: *Mathias*; Mission: *R. D'Mello*; Liturgy: *A. Fernandes*; Seminaries: *Raymond, Coutinho*; Lay Apostolate: *E. D'Souza*. See the De Smedt Papers (Box 5, Fardi Ia Session, Electio Commissionum), Vatican II Archives, Faculty of Theology, K.U. Leuven.

mainly at the instance of the Internuncio: he had jurisdiction of India, Burma and Ceylon, but not of Pakistan.

JOINING WITH OTHER EPISCOPAL INITIATIVES

Like the bishops' Domus Mariae initiative,[15] at the start of the Second Vatican Council, a forum of the Commonwealth bishops was launched at the Gregorian University in Rome.[16] Around 250 of the 323 bishops from the Commonwealth countries came together to discuss subjects of common interest. The meetings were organized by the Hierarchy of England and Wales. Bishops from South Africa and Ireland, although no longer members of the Commonwealth, joined the group.[17] The organizers stressed that the Commonwealth was a real entity, a forum where the problems of the English-speaking world could be discussed, as their customs and traditions were different from others. Cardinal Valerian Gracias of Bombay noted: "while individually each Hierarchy might feel very much on its own, all found in this united family 'get-together' considerable reassurance and strength."[18] Archbishop Raymond of Nagpur represented the Indian bishops in this initiative. It is not clear whether at this stage Pakistan was represented, since no Paksitani bishop's name can be found on the list.

This Commonwealth initiative was re-organized under the initiative of Cardinal Heenan, just before the fourth session, into "St. Paul's Conference of Conciliar Fathers," representing the Hierarchies of all English-speaking countries. Archbishops J. Cordeiro (Karachi) and T. Ganguly (Dacca) represented Pakistan's bishops (Cordeiro was Secretary of the Conference).[19]

---

15. Pulikkan, *Indian Church at Vatican II. A Historico-theological Study of the Indian Participation in the Second Vatican Council,* p. 204. R. Etchegeray, the Secretary of the French Bishops' Conference, organized the *meetings* of this initiative at Domus Mariae, the residence of Brazilian bishops in Rome. Representatives of the episcopal conferences participated.
16. Paul Pulikkan, "II Vatican Council's Hope for a Just World. The 1964 Bombay Eucharistic Congress and the English-speaking Bishops from the Commonwealth in the Fourth Session," in Philippe Chenaux and Kiril Plamen Kartaloff (eds.), *Il Concilio Vaticano II e i suoi Protagonisti alla luce degli archive*, Rome, Libreria editrice Vaticana (Atti e documenti 46), 2017, p. 273-293.
17. See Cardinal John Heenan's Papers (St. Paul's Bishops' Conference), *Westminster Diocesan Archives* (WDA), London. Pulikkan, *Indian Church at Vatican II. A Historico-theological Study of the Indian Participation in the Second Vatican Council*, p. 205.
18. Gracias, "Cardinal's Newsletters," 1962, p. 857.
19. Westminster Diocesan Archives, London. In 1960, Ganguly was made the Auxiliary Bishop of the Archdiocese of Dacca. In 1967, he became the Archbishop of Dacca.

One of the key goals of the group was to highlight socioeconomic issues in the countries concerned. In this process, the bishops could have been motivated by the 38th Bombay Eucharistic Congress, which took place immediately after the third session in 1964, and which had a positive impact on the discussions in the fourth session.[20] Heenan and Cordeiro were actively present at the Congress, whose chief organizer was Cardinal Gracias.

By 1964, there is another initiative by the English-speaking bishops, including those of the U.S., for the creation of a secretariat for promoting liturgical renewal. The representatives of the English-speaking Hierarchies met at the Venerable English College on October 16, 1964. Cordeiro represented Pakistan but, interestingly, there are no Indian bishops on the list.[21]

FIRST AND SECOND SESSIONS

What were the key themes of the Pakistani participation? In the first session, there seems to have been a lack of interest in having a common study by the bishops on the schema *De Liturgia*. Cordeiro seems to have been quite uninterested in organizing the study session, as the diary of Buyse testifies,[22] even though he was the secretary of the Pakistan Bishops' Conference. Surprisingly, Cordeiro himself was very much interested in liturgical renewal, as his intervention and later study would show.[23] Several bishops from missions called for a meaningful adaptation of the liturgy, in which the Episcopal conferences should have an important role. Archbishop Eugene D'Souza of Nagpur strongly doubted that the experts in Rome could fully and suitably recognize or understand the problems with which people in the missions were confronted, and their many customs, traditions, arts, cultures and religious aspirations.[24] For meaningful adaptation, autonomy

20. Joseph Cordeiro (1918-1994), Archbishop of Karachi (1958-1994) was born in Bombay. He was later president of the Pakistan Episcopal Conference. J. Daniélou and J. Neuner saw the connection of the Congress with the Council in reference to the schema on the Church and the Modern World. Jean Daniélou, *Paris-Match*, 12.12.1964. Pulikkan, *Indian Church at Vatican II. A Historico-theological Study of the Indian Participation in the Second Vatican Council*, p. 475. Cordeiro strongly supported the liturgical movement. See Joseph Cordeiro, "The Liturgy Constitution: *Sacrosanctum Concilium,*" in Alberic Stacpoole (ed.), *Vatican II by Those Who Were There*, London, Geoffrey Chapman, 1986, p. 187-194. Cordeiro was created cardinal in 1973.
21. WDA, London, 16.10.1964.
22. Buyse, 20.10.1962.
23. Cordeiro, "The Liturgy Constitution: *Sacrosanctum Concilium.*"
24. Pulikkan, *Indian Church at Vatican II. A Historico-theological Study of the Indian Participation in the Second Vatican Council*, 2001, p. 218.

must be given to local bishops' conferences, a demand also voiced by Cardinal Gracias.[25]

Cordeiro did not like the idea of the Episcopal conferences being given juridical autonomy and authority, as would be amply clear from the Buyse diary entries of 1963.[26] In the second session, Cordeiro made a written request on behalf of the Pakistani bishops that no juridical status be given to bishops' conferences. Moral unanimity among bishops could foster uniformity in action and fraternal charity.[27] Strangely, in this vital theme of *aggiornamento*, Cordeiro and Bishop Graner, the President of the Pakistan Bishops' Conference, seem to have failed to show strong leadership to the Pakistan bishops, as Buyse's diary would show.[28] Buyse was for a clear definition favouring the juridical nature of Episcopal conferences.[29] Several Indian bishops had called for the same.[30] One could assume that there was a personality clash between Cordeiro and Buyse, since Buyse's repeated requests for a study meeting on the schemas were rejected by Cordeiro. Buyse compared this experience to the experience of Indian bishops who came together every 10 days.[31] It is disheartening to note that a chance was missed to effectively present the unique experiences of a "minority Church" encountering Islam and facing different challenges. As we noted earlier, there was a rift among the bishops of West Pakistan and East Pakistan (present-day Bangladesh).[32]

In the second session, the written intervention by the Indian bishop Evangelisti was signed by several Pakistani bishops. The bishop observed that the term *people of God* would upset many non-Christians, since it is less inclusive. He wanted to use the term "Christian people."[33] At the end of

25. Paul Pulikkan & Mathijs Lamberigts, "The Vota of the Indian Bishops and their Participation in the Liturgy Debate During the Second Vatican Council," *Questions Liturgiques*, no. 78, 1997, p. 61-79.
26. Buyse, 13.11.1963, 14.11.1961.
27. *AS* II, 5, p. 284.
28. Buyse, 10.11.1962, 23.11.1962, 30.11.1962.
29. Bosschaert, "'I left Lahore by plane for the Council.' Msgr. Marcel Roger Buyse O.F.M. Cap Conciliar Journal (1962-1965)," 2018, p. 79.
30. Cordeiro, "The Liturgy Constitution: *Sacrosanctum Concilium*," 1986, p. 305.
31. Buyse, September 30 and October 1, 1963.
32. Bosschaert, "'I left Lahore by plane for the Council.' Msgr. Marcel Roger Buyse O.F.M. Cap Conciliar Journal (1962-1965)," 2018, p. 87. Buyse notes that teaching Islamic studies in Catholic schools was a point of contention between the two groups. His dairy on 5.11.1962.
33. *AS* II, 3, p. 366-368, Yves Congar, *Mon Journal du Concile*, vol. 2, Paris, Cerf, 2002, p. 341.

the session, Gracias invited the representatives of the Pakistani bishops, among others, to a reception he gave on November 28, 1963.[34]

THIRD SESSION

In the third session, on October 5, 1964, in the discussion on the schema on Divine Revelation, Cordeiro stressed the fact that the apostles interpreted words and actions of Christ in preaching, teaching and forming the Christian liturgy, according to the needs of the hearers. He outrightly rejected the principle and conclusions of Rudolph Bultmann and the school of Redaction history, and added that one had to uphold the historical value of the words and gestures of Christ.[35]

The missionary bishops' deep interest in the schema *Church in the Modern World* was evident in the remarkable speech by Archbishop Benedict Thangalathil (Trivandrum, India) on the distribution of wealth.[36] Cordeiro was a signatory to this intervention, on behalf 47 Indian and 24 foreign bishops.[37] Thangalathil lamented that the schema dealt with the developed world, and only passingly mentioned the poor. "The economics of poverty had a moral and spiritual dimension, since for those deprived of the necessities of life, an honest life was difficult. From the divine ordination, sufficiency of material things was a necessary condition for human life." The speaker felt, together with many bishops, that "the Mother Church should have greatest concern to the poorer people." Buyse had earlier echoed the same sentiments in his diary.[38]

Reflecting on the themes in *Mater et Magistra*, Thangalathil pointed to the gap that existed between agricultural and industrial nations. Poverty could not be eliminated unless farmers received help and justice, especially since the developed nations were united together in the common market. In his encyclical, Pope John XXIII called for justice for farmers in the form of capital and other benefits.[39] He also stressed the need for developed nations to help poorer ones. According to experts, if a nation is to develop, it needs to save 12% of its income, and the developed nations did not even set apart 1% for these nations. This was in total contradiction to the history

34. Valerian Gracias, "Cardinal's Newsletters," *The Examiner*, no. 114, 1963, p. 794.
35. *AS* III, 3, p. 321-323.
36. *AS* III, 6, p. 316-319.
37. These bishops were mostly from the developing countries.
38. Buyse, 28.11.1962.
39. John XXIII, *Mater et Magistra*, no. 143, in *AAS*, vol. 53, 1961, p. 436.

of colonization, a view shared by many bishops from the developing world. The speaker laid out the pertinent reasons for this thinking: 1) in the past, developed nations, with few exceptions, had colonies; 2) in the first stages of their development, they derived great advantages from those colonies; 3) even today, they depend on others in many ways.[40] Thangalathil also referred to a related topic: density of population and the right to migration. "In certain nations, rural populations increased to 800 per km^2, while elsewhere large areas of land remained desolate as the monopoly of few on the basis of colour and race. The Church should speak about the need of just division among the peoples of one human family on the surface of the earth. The Church should face these problems here and now and should not pass them over on the basis of an eternal view or obfuscate them with speculative reasons." The Pakistan bishops would readily agree with Thangalathil's observations.

CONTRIBUTIONS OF THE MISSIONARY CHURCH

Bishop Lawrence Picachy spoke on behalf of the whole of the Indian Hierarchy and 17 bishops from Pakistan, Burma and Malaysia.[41] Cordeiro was a signatory to the intervention. The speaker noted that the schema considered the Missions as an object of charity and compassion. It addressed the help needed by the Missions, but was silent on what the Missions provided and could provide. The Missions were not a burden for the Church but a privilege. Missions contributed to the vitality, fervour and the Church's catholicity. Picachy rightly said that the Missions were more than just receivers of financial assistance. The missionary Church had its own contributions to make: it gave the example of community where people truly lived as Christians. There was vibrant liturgical participation in the Missions. The Church also benefitted greatly from the sacrificial life of the many priests, religious and faithful in these regions. In the communion of saints, in the order of grace, the Missions contributed much to building up the Church. The new Churches also enriched the catholicity of the Church by expressing Christian life according to each particular culture. Picachy added that missionary activity was not merely the establishment of indigenous Hierarchy. The priests, religious and faithful must be imbued with the apostolic spirit. Christ now addressed them to go and teach all.

40. According to Thangalathil, for the first time in the history of humanity, there were sufficient means, which, if used well, could give everyone a truly human and dignified existence.

41. *AS* III, 6, p. 428-430.

EUCHARISTIC CONGRESS, BOMBAY 1964

Twenty cardinals, 300 bishops, 1,000 priests, 4,000 nuns and 200,000 faithful participated in the 38th Eucharistic Congress held in Bombay between November 28 and December 6, 1964. Besides the papal visit, there were different study sessions on the Congress theme, "The Eucharist and the New Man." Meetings of bishops, ecumenical gatherings, interreligious encounters, the theological seminar, the catechetical seminar, and the food and health seminar were the highlights of the Congress.[42] Representatives from Pakistan participated in the Congress. Besides other meetings, they participated in the catechetical seminar organized by CBCI to encourage "an exchange of experiences and planning for the future in regard to the modern catechetical renewal." This seminar was held from November 25-28, with the help of Indian and foreign experts. Archbishop Cordeiro spoke on December 4, 1964, on sin and repentance, connecting it with the Congress theme "The Eucharist and the New Man."[43] In an age where the sense of sin was being lost, Christians ought to witness the holiness of God and strongly condemn sin. Mentioning the theological insights of Abbot Marmion, Thomas Merton and Louis Bouyer, Cordeiro reflected on the new man created by baptism in Christ Jesus and rich with fruits of the Spirit. To become the new man, the old man must be renounced (Gal 5: 24). The two dimensions of this mystery are the gift of divine grace and the nature of man. Cordeiro stressed that we could learn from Israelite history that repentance and conversion were both personal and communitarian/ecclesial. Renewal is not an isolated act of repentance but the habitual state of contrition.

Echoing a theme of the schema "Church in the Modern World," Cordeiro stated that turning away from self is not only God centred, but directed towards our neighbours, especially by being charitable to them. In this way, we are able to become "The New Man in Christ."

42. 38th International Eucharistic Congress Bombay (IECB), 1964, vol. I. *Narrative*; vol. II. *Reports and Texts of Speeches*; Bombay, Times of India Press, 1965, p. 182-184; see also G. Archambeaud, "Bombay Catechetical Seminar (November 25-28, 1964)," *Clergy Monthly Supplement*, no. 29, 1965, p. 241-251. Pulikkan, *Indian Church at Vatican II. A Historico-theological Study of the Indian Participation in the Second Vatican Council*, p. 439-486.

43. *IECB* II, p. 120-122.

KASHMIR WAR IN 1965

The periodic unrest between India and Pakistan regarding Kashmir continued for two decades after independence in 1947. A painful and anxious similarity to the first session was awaiting the bishops of these two countries at the last session. War broke out between India and Pakistan over Kashmir in the summer of 1965. A UN cease-fire was agreed upon by both sides on September 23.

Gracias wrote to Cardinal Heenan of Westminster on September 9, 1965, that he intended to leave for Rome, but that it depended on the evolution of the political situation in India.[44] Once in Rome, it seems, the Indian bishops found it difficult to explain to other bishops the reasons for and the historical background of the Indo-Pakistan conflict. The same was felt by Buyse as he wrote to his people:

> For us, the bishops of Pakistan (and of course also for our Indian Colleagues) this session of the Council opened in an atmosphere of gloom and anxiety; and, together with His Holiness the Pope and many Bishops, we fervently prayed during the inaugural Mass that God may keep you safe, protect you from all harm, and bring this war to a speedy and peaceful end.[45]

Cardinal Gracias thought that the best policy the bishops could have was "to seek from friends the aid of their prayers so that, fear of the enemy being removed, we may have a lasting peace based on justice and mutual understanding."[46]

Gracias felt that the press reports on the war were prejudiced and made the war the topic of conversation among the bishops; otherwise, it would have been the Eucharistic Congress. He hoped that, with the forthcoming film on the Congress, the 2000 prelates would realize the benefits of the Congress. According to him, the Indian bishops found it difficult to project the right image of India. The "people on this side of the world" were not reconciled to the idea that a developing country like India, with its ancient history

44. In this letter, Gracias informed Heenan that he wrote to the Pope about the problems in travelling to Rome and that he did not know if and when he could leave. For this reason, the Indian Cardinal told his English counterpart that he and other Indian bishops could not assure their presence at the meeting of the English-speaking bishops on September 16, 1965; Letter of Gracias to Heenan, 07.09.1965 (Bombay); cf. Heenan Papers, Vatican II, *WDA*, London. Wenger states that Gracias delayed his arrival because of the troubles. A. Wenger, *Quatrième Session*, p. 247.
45. Buyse, 16.9.1965.
46. Valerian Gracias, "Cardinal's Newsletter," *The Examiner*, no. 116, 1965, p. 650.

and civilization and its ambition to grow industrially and economically, had a right to a worthy place in the comity of nations and to play a worthy part in easing the tensions between power blocs.

The Pakistani bishops felt similarly, as Buyse's diary would show.[47] In an atmosphere charged with nationalism, they had to proclaim their loyalty to nation and side with the military rulers, but at the same time they had to abide by the conciliar call for peace.[48] Bishops like Buyse might have had other concerns as well. There was a rumour that the missionary schools in Pakistan would be nationalized; the war made visa agreements between Pakistan and Belgium precarious; there was concern for the further existence and rights of Pakistani Christians.[49]

Gracias lamented that a lot of goodwill earned during the days of independence had been lost. The Hierarchy, according to him, should sell goodwill for the country and project its correct image as a peace-loving nation. The cardinal also noted that the intellectual efforts in the Council on the part of the Fathers needed an atmosphere of peace. "But have the Bishops of India such a mental climate conducive to undisturbed thinking? Their hearts are certainly weighed down with anxiety."[50] However, the cardinal thought that the peaceful atmosphere of Rome was conducive to quiet study and reflection.[51] The Pakistani bishops may also have felt along similar lines. Excerpts from Buyse's diary illustrate the complex and difficult sociopolitical contexts of the church in Pakistan in the council times.[52]

With the Soviet mediation which brought about the Tashkent Declaration, signed on January 10, 1966, the two countries agreed to coexist peacefully. The Kashmir issue and the formation of Bangladesh in 1971 have, ever since, negatively affected the relationship between India and Pakistan.

FOURTH SESSION

In the fourth session, Cordeiro made a speech on the schema on Mission, with 34 signatories, of which 14 were Indians (this was remarkable when

47. Buyse, 16.9.1965.
48. Buyse, 25.9.1965, 7.10.1965.
49. Bosschaert, "'I left Lahore by plane for the Council.' Msgr. Marcel Roger Buyse O.F.M. Cap Conciliar Journal (1962-1965)," 2018, p. 90.
50. *Ibid.*, p. 651; 667.
51. *Ibid.*, p. 715.
52. Buyse, 4.11.1965.

one thinks of the war situation).[53] Moved by "the new ecumenical spirit" in recent theology, as he cynically observed, there were two points of thought: people could be saved even if they did not visibly join the body of church; there is an active presence of the Holy Spirit in other religions. The Holy Spirit helps people in these religions through extended truth and diffused goodness. Then where is the need for missionary activity? Cordeiro echoed the concern of several missionary bishops.[54] To foster missionary zeal, the connection between God's glory and the missionary activity of the Church must be stressed. The New Testament shows that the salvific activity of God in this world is the redemptive work of His son. And there is God's glory only when people *consciously* live in and through Christ.

According to Cordeiro, instead of an anthropocentric approach to salvation, we should have a theocentric and Christocentric approach, which always and primarily looks at salvation as being for the greater glory of God in Christ and through Christ. Humanity must come to Christ through conscious acceptance and living faith.[55] He called the schema *ossa arida* (dry bones), which must be changed for the growth of missionary activity and the preaching of the Gospel. This is needed to infuse zeal among missionaries and for more people to devote themselves to mission.

CONCLUSION

In the end, one wonders why no one other than Cordeiro spoke in the aula. The Pakistani bishops did not submit many written interventions either, which they could easily have. The few speeches by Cordeiro, who was the key spokesperson of the Paksitani episcopacy, give us the main lines of the Pakistani stances in the Council. Our final observations would be:

1. One feels a lack of coordinated effort among the Pakistani bishops for effective participation. It seems that there was some tension between the bishops from the two regions of Pakistan. Bishop Lawrence Leo Graner and Cordeiro, respectively the President and Secretary of the Conference,—bishops from the east and west regions—seemed to have had an uneasy relationship, as one reads

53. Paul Pulikkan, "Asian Contribution to the II Vatican Council. The Story From the Subcontinent and the Oriental Churches in the Middle East," in Shaiji George Kochuthara (ed.), *Revisiting Vatican II, 50 Years of Renewal*, vol. I, Bangalore: Dharmaram, 2014, p. 132-146; p. 136-137.

54. Pulikkan, *Indian Church at Vatican II. A Historico-theological Study of the Indian Participation in the Second Vatican Council*, p. 539.

55. *AS* IV, 4, 150-153.

in Buyse's diary. Also, Graner was present for the first and fourth sessions only, and could not have provided effective leadership for the bishops. At least a couple of bishops could have come forward to speak on issues like liturgical adaptation, interreligious dialogue and the missionary Church, which were the common themes of the bishops from the developing world / mission territories and which they clearly expressed in their vota.

2. The Pakistani bishops had a working relationship with the Indian bishops. One may recall that Cordeiro was of Indian origin. Reasonably good ties were maintained by the bishops of both countries because of affiliations of country and religious congregation. Cordeiro signed three interventions by the Indian bishops, and 14 Indian bishops supported his intervention in the fourth session. At the same time, Buyse felt that "many of the Indian Bishops are quite sceptical about the Church in Pakistan because it is a Muslim state, and it is quite a job to make them understand our position and prospects."[56]

3. Cordeiro's opposition to juridical autonomy for the bishops' conference might have resulted from the fact that an overwhelming proportion of the Pakistani bishops' conference was of foreign descent. At the same time, one is surprised that he did not support Karachi-born bishop William Gomes (at the time auxiliary of Bombay) to become the auxiliary to Buyse in 1962.[57]

4. Reflections on socioeconomic questions, especially a call for equal distribution of world's economic resources by the Indian bishops, were well received by Cordeiro.

5. Like many missionary bishops, Cordeiro was apprehensive of the interreligious dialogue, since he thought that this would dampen missionary zeal.

6. In the arduous history of the formation of the *Nostra Aetate*, bishops from the Middle East called for the inclusion of Islam in the proposed document.[58] Strangely, the Pakistani bishops, having similar

56. Buyse, 1.10.1963.

57. Buyse, 21.11.1962.

58. See Paul Pulikkan, "Nostra Aetate on Hinduism and Buddhism: The Role of Joseph Neuner S.J., and the Indian Bishops," in Dries Bosschaert and Johan Leemans (eds.), *'Res opportunae nostrae aetatis.' Studies on Vatican II offered to M. Lamberigts* (BETL 317), Leuven, Peeters, 2020, p. 201-224; Mathijs Lamberigts, *Nostra Aetate 2, Vatican II on Hinduism and Buddhism: A Historical Survey,* in Paul Pulikkan (ed.), *The Living Legacy of Vatican II: Studies From an Indian Perspective*, Bangalore,

situations in their country, did not voice any similar concern. Buyse thought that there should be an inclusive approach to Islam, but this is found only in his diary. The bishops were divided as to whether Islam and the Koran should be taught in Catholic schools. Buyse had already requested in 1956 that Rome make the act of Consecration of the human race to the Sacred Heart more inclusive.[59]

Was it not a missed opportunity for initiating a creative phase of interreligious dialogue between Christianity and Islam in Pakistan in the post-conciliar period?

7. Another lacuna was the silence of the bishops on the theme of adaptation in the Church. The political situation and the increasing polarization in Pakistan might have made the bishops confused as to how to deal with the question of indigenization and inculturation.

Buyse was ambivalent on the achievement of the Council. He was apprehensive of the unending talks in the Council and felt that nothing extraordinary would take place.[60] At the same time, he did hope for renewal in the Church, and asked the faithful to pray fervently for the Council's success.[61] One does not know whether this generally reflected the mood of the Pakistani bishops. One could say that the Pakistani bishops, like missionary bishops worldwide, hoped for an aggiornamento for the local church as a result of the Council, despite some apprehensions and slow starts.

ATC, 2017, p. 159-185. Paul Pulikkan, "*Nostra Aetate*. The Indian Church and the Hindu Religion," in Gilles Routhier (dir.), *Réceptions de Vatican II. Le Concile au risque de l'histoire et des espaces humains*, Leuven, Peeters, 2004, p. 153-173.

59. Bosschaert, "'I left Lahore by plane for the Council.' Msgr. Marcel Roger Buyse O.F.M. Cap Conciliar Journal (1962-1965)," 2018, p. 91-92.

60. Buyse, 13.10.65, 25.9.1965.

61. Buyse, 19.9.1965.

L'Église catholique cubaine au temps du concile Vatican II

L'expérience d'une Église entre projet marxiste et rénovation ecclésiale

Felipe Pérez Valencia

Le concile Vatican II est l'événement ecclésial le plus transcendantal du XX^e^ siècle[1]. Son importance dépasse les frontières ecclésiastiques pour influencer la vie sociale et politique de certaines régions et nations. C'est le cas en Amérique latine, où les enseignements du concile ont donné une nouvelle dimension à la vision et à la place de l'Église dans la société[2].

Un des fruits les plus significatifs de Vatican II en Amérique latine a été la déseuropéanisation de l'Église et de la théologie catholique. Bien que la participation des évêques latino-américains aux sessions conciliaires n'ait pas été aussi active, du moins en comparaison avec celle des évêques européens[3], le retour des pères conciliaires dans leurs conférences nationales a été le début d'un dynamisme ecclésiastique rarement expérimenté à d'autres époques et dans d'autres régions[4]. L'interprétation du concile à travers la lecture des signes des temps a donné comme résultat fondamental la participation pratique de l'Église dans les solutions aux problèmes les plus urgents

1. René Latourelle, *L'infini du sens Jésus-Christ*, Montréal, Bellarmin, 2000, p. 212.
2. Gustavo Morello, « El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina : a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo », *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 49, n° 199, 2007, p. 81-104.
3. Charles Antoine, *Guerre froide et Église catholique. L'Amérique latine*, Paris, Cerf (L'histoire à vif), 1999.
4. Morello, « El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina… », p. 81-104.

des sociétés latino-américaines[5]. Les expressions de ce phénomène sont l'émergence des théologies de la libération[6] et d'autres mouvements théologiques où la condition des populations latino-américaines est abordée sous l'angle du dépassement de la vision charitable envers les pauvres pour prendre des positions politiques engagées et proposer des solutions structurelles durables[7] ; l'émergence des communautés ecclésiales de base[8] ; la radicalisation vers la gauche politique d'une partie du clergé et des paroissiens catholiques[9], l'intensification de la polémique entre le conservatisme et le libéralisme théologique[10], entre autres.

Cependant, le séisme théologico-ecclésiastique provoqué par le concile Vatican II en Amérique latine n'a pas été ressenti avec la même force à Cuba. Sur l'île des Caraïbes, l'appel au renouveau du catholicisme a été vécu parallèlement à ladite « révolution cubaine », un processus politique dont l'objectif était le renouvellement de toutes les structures de la société[11]. Un regard, grosso modo, sur l'évolution du catholicisme cubain pendant les années préconciliaires et conciliaires (1959-1965) montre une Église étrangère à la grande Pentecôte du catholicisme moderne. Pour le laïc Raúl Gómez Treto, témoin de l'époque, « cet événement transcendantal (le concile Vatican II) est passé presque inaperçu par l'Église cubaine, plongée dans des tensions et des préoccupations très spécifiques[12] ». Après avoir exposé notre problème, plusieurs questions restent ouvertes : pourquoi le concile Vatican II n'a-t-il pas été vécu à Cuba, pays majoritairement catholique, avec la même intensité que dans le reste de l'Amérique latine ? Comment le catholicisme cubain a-t-il vécu le premier concile tenu dans un monde globalisé ? Quelle

5. Antoine, *Guerre froide et Église catholique. L'Amérique latine*.
6. Josep-Ignasi Saranyana, « Una historia de la teología latinoamericana desde sus orígenes a nuestros días », *Revista Senderos*, n° 91, 2008, p. 259-270.
7. Austen Ivereigh, *The great reformer. Francis and the Making of a Radical Pope*, New York, Henry Holt and Company, 2004.
8. Manoel José de Godoy, « Les communautés ecclésiales de base comme lieu de la catéchèse », *Revue Lumen Vitae*, vol. LXXIII, n° 2018/1, p. 63-71.
9. Antonio Bentué B., « Panorama de la teología en América Latina desde el Vaticano II a Santo Domingo », *Teología y Vida*, vol. XXXVI, 1995, p. 159-191.
10. Joseph Comblin, « América Latina y el actual débate teológico entre entre neoconservadores y liberales », <https://xdoc.mx/documents/america-latina-y-el-actual-debate-teologico-entre-neo-5e9772446456d>, consulté le 3 mars 2023.
11. Francisca Lopez Civeira, Oscar Loyola Vega, Arnaldo Silva León, *Cuba y su Historia*, La Habana Vieja, Ciudad de La Habana, Cuba, Gente Nueva, 1998.
12. Raúl Gómez Treto, *La Iglesia Católica durante la construcción del socialismo en Cuba*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José (Costa Rica), 1987, p. 57.

est la relation entre le processus de construction du socialisme à Cuba et le retrait vécu par le catholicisme cubain entre les années 1959 et 1965 ?

L'article suivant vise à repérer les facteurs qui déterminent le fait que le concile Vatican II ait été un événement presque imperceptible pour l'Église catholique cubaine. Le travail expliquera, également, comment le recul du catholicisme à Cuba n'est pas le résultat d'un processus naturel et spontané de sécularisation, comme cela s'est produit dans d'autres régions du monde, il est plutôt l'expression de l'instauration forcée du système communiste dans cette île des Caraïbes.

VATICAN II ET LA RÉVOLUTION CUBAINE : FRONTIÈRES ENTRE DEUX ÉPOQUES

Le concile Vatican II et la révolution cubaine sont des processus qui évoluent en parallèle sur le plan chronologique. En janvier 1959, la dictature de Fulgencio Batista est renversée par la guérilla dirigée par le jeune avocat Fidel Castro et remplacée par un gouvernement initialement démocratique qui se tournera ensuite vers le marxisme[13]. Le même mois, de l'autre côté de l'Atlantique, à Rome, Jean XXIII annonce devant un petit groupe de cardinaux son intention de tenir un synode dans le diocèse de Rome, de convoquer un nouveau concile œcuménique et de réformer le code canonique de 1917[14]. À Cuba, entre 1959 et 1965, le nouveau gouvernement démantèle la structure capitaliste afin de jeter les bases du système socialiste, comme étape préliminaire à la construction de la société communiste[15]. En 1965, comme corollaire des profondes mutations structurelles politiques, le Parti communiste de Cuba (PCC) est fondé, étant, jusqu'à aujourd'hui, le seul parti légalement reconnu par le nouveau système sociopolitique[16]. Le monopole de l'idéologie marxiste annulait – *de facto et de jure* – la participation au projet politique en construction de ceux – individus ou institutions – dont l'idéologie ou le comportement sociopolitique s'opposait aux principes du marxisme.

13. José Caridad Cantón Navarro, Arnaldo Silva León, *Historia de Cuba. 1959-1999 : liberación nacional y socialismo*, La Habana, Cuba, Ed. Pueblo y Educación, 2009.
14. Christoph Theobald, *La réception du concile Vatican II*. T. 1. *Accéder à la source*, Paris, Cerf, 2010.
15. Partido Comunista de Cuba, *Plataforma programática del Partido Comunista de Cuba : tesis y resoluciones*, Departamento de Orientación Revolucionaria del Comité del Partido Comunista de Cuba, 1976.
16. Antoine, *Guerre froide et Église catholique. L'Amérique latine*.

En 1965 également, le rideau est tombé sur les sessions conciliaires. L'Église catholique a produit quatre constitutions, trois déclarations et neuf décrets, des documents qui la feront sortir de son ghetto[17], la conduisant sur le chemin de la réconciliation avec la société[18]. La courte période 1959-1965 marque une frontière d'époques tant pour l'histoire de Cuba que pour l'histoire du catholicisme contemporain.

CATHOLICISME ET SOCIÉTÉ DANS LE CUBA DU XX^{E} SIÈCLE

Lorsqu'en 1959 les rebelles prirent le pouvoir politique à Cuba, la révolution sociale ainsi que la restructuration politique et économique de la nation étaient des besoins urgents. La république établie en 1902 n'avait pas bien fonctionné[19], et les problèmes hérités de plus de quatre siècles de colonialisme avaient été aggravés par un capitalisme libéral qui avait affaibli la souveraineté nationale[20]. Dans ce contexte, l'Église catholique n'a jamais été insensible aux difficultés de cette société. Au cours de la première moitié du XX^{e} siècle, le catholicisme cubain avait retrouvé la force sociale perdue pendant la période coloniale[21], en raison de la subordination de l'Église à la couronne espagnole[22]. Au XX^{e} siècle, jusqu'à l'arrivée de la gauche marxiste au pouvoir, le catholicisme cubain s'est régénéré et a récupéré sa présence sociale[23]. L'influence de l'Église catholique dans cette société est due au fait que, dans la mesure où les gouvernements abandonnent leurs responsabilités en tant qu'organes directeurs de la société, l'Église, avec son organisation et ses ressources humaines et matérielles, parfois limitées, les a assumées. Il ne s'agit pas d'une société où l'Église est en concurrence avec le gouvernement, mais d'une société où l'Église occupe des espaces abandonnés par

17. Jean-Yves Paraïso, *La perception de la théologie latino-américaine de la libération en République fédérale d'Allemagne : l'exemple du cercle d'études Église et libération (1973-1978)*, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 12.
18. *Ibid.*
19. Oscar Zanetti Lecuona, *La república : notas sobre economía y sociedad*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2006.
20. Teresita Yglesias, *Cuba primera república, segunda ocupación,* La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1976.
21. Philippe Létrilliart, « L'Église cubaine : cinquante ans d'expérience "contre-révolutionnaire" ? », *Cahiers des Amériques latines*, n^{os} 57-58, 2008, p. 125-141.
22. Manuel Maza Miguel, *Entre la ideología y la compasión. Guerra y paz en Cuba, 1895-1903 : testimonios de los archivos vaticanos*, Santo Domingo, Instituto Pedro Francisco Bonó, 1997.
23. « Discurso de bienvenida al Santo Padre pronunciado por Monseñor Pedro Meurice, Obispo de Santiago de Cuba, el 24 de Enero, 1998 », <http://www.delafe.com/cardenas/parroqui/meurices.htm>.

le gouvernement. La création de l'Académie catholique des sciences sociales en 1919, institution créée dans le but de répondre aux conflits opposant les travailleurs cubains au capital étranger[24], les nombreuses œuvres soutenues par l'Église catholique afin d'atténuer la crise sociale des années 1950[25], les documents contestataires produits pendant la guerre civile par d'importantes personnalités catholiques, notamment par l'archevêque-primat de Cuba, Mgr Enrique Pérez Serantes[26] et l'incorporation de jeunes catholiques dans l'armée de Fidel Castro[27] sont des exemples qui démontrent la participation de l'Église dans les problèmes sociaux de la république. Le soutien du catholicisme cubain à la révolution était si évident que, le 7 janvier 1959, Fidel Castro le jugeait comme extraordinaire[28].

Lorsque la Révolution cubaine triomphe, la reconstruction de la nation fait partie des intérêts de tous les secteurs sociaux, y compris l'Église. Bien que spéculer sur des événements qui ne se sont jamais produits manque de rigueur scientifique, nous croyons que l'harmonie entretenue entre l'Église catholique et l'État créait des conditions favorables à la participation du catholicisme dans la reconstruction de la nouvelle société cubaine. Néanmoins, pendant les années de préparation et de célébration du concile (1959-1965), la révolution humaniste a pris un tournant inattendu et a adopté le marxisme en tant qu'outil théorique pour réexpliquer l'évolution sociohistorique cubaine et comme méthodologie politique pour reconstruire la nation. Comment l'adoption du marxisme affecte-t-elle la participation de l'Église catholique cubaine dans le renouveau prôné par le concile Vatican II ?

24. Salvador L. Guedes « Academia Católica de Ciencias Sociales : una Institución al Servicio del Pueblo de Cuba », dans *Comisión Nacional de Pastoral de Cultura de la COCC, Tercer Encuentro Nacional de Historia Iglesia Católica y Nacionalidad Cubana*, Memorias, 2000, p. 272-281.
25. Secretariado económico social de la Junta Nacional de Acción Católica Cubana, *Primer Catálogo de Obras Sociales Católicas de Cuba*, La Habana, 1953.
26. Conferencia de obispos católicos de Cuba, *La voz de la Iglesia en Cuba, 100 documentos episcopales,* Mexico, D.F., Obra nacional de la Buena prensa, 1995.
27. Conferencia Episcopal Cubana, *Encuentro Eclesial Cubano, Documento Final e Instrucción Pastoral*, La Habana, Tipografía Juan Bosco, 1987.
28. Entrevue de Enrique Gray Esteban à Fidel Castro, « Prestaron los católicos de Cuba su cooperación decidida a la causa de la libertad. Fidel Castro », *Diario de la Marina*, vol. CXXVII, n° 5, 7 janvier 1959.

LE MARXISME À CUBA, LA NOUVELLE SOCIÉTÉ ET LES NOUVEAUX CONFLITS

La présence du marxisme sur la scène politique cubaine remonte à la fin du XIXe siècle[29] et coïncide avec la croissance numérique de la classe ouvrière cubaine, stimulée par l'abolition de l'esclavage[30] et l'arrivée d'immigrants espagnols venus en tant que travailleurs[31]. Au cours du XXe siècle, malgré sa faible influence politique, le marxisme survit sous différentes organisations et divers partis politiques[32]. Dans les années critiques de 1950, lorsque la guerre civile éclate en réponse au coup d'État susmentionné, les marxistes, réunis sous le nom de Parti socialiste populaire (PSP), jugent que les actions armées menées par Fidel Castro étaient erronées, « […] la voie choisie par Fidel Castro et ses camarades est fausse […], l'action armée désespérée ayant le statut d'aventure ne mène qu'à l'échec, au gaspillage des forces[33] ». C'est le triomphe de la Révolution, l'événement qui transforme le marxisme en idéologie dominante dans la vie politique de la nation. L'adoption du marxisme, une idéologie née dans un contexte aussi éloigné sur le plan géographique que sur le plan sociohistorique par la classe politique cubaine guidant le processus de reconstruction de la nation, a signifié une rupture violente avec la culture, la tradition, les structures démocratiques d'une nation moderne et la relation entre l'Église et l'État et entre l'Église et la société, en particulier avec le catholicisme.

Une fois le passage au marxisme achevé, le système communiste cubain se consolide. Entre 1961 et 1965, les années conciliaires, l'État procède à la reconfiguration de la société en éliminant toute tentative conservatrice interne de faire échouer la construction d'une société socialiste. Cette reconfiguration comportait trois scénarios fondamentaux : la structure politique de la nation, la société civile et l'économie. Tout d'abord, la vie politique de la nation est réduite à une structure de parti unique où l'État

29. Caridad Massón Sena, « Cuba : Marxismo, Nacionalismo y Hegemonía 1925-1958 », *Revista Izquierdas*, La Habana, Centro de Investigacion y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 2008, p. 1-24.
30. Eduardo Torres Cuevas et Oscar Loyola Vega, *Historia de Cuba, 1492-1898. Formación y liberación de la nación*, Ciudad de la Habana (Cuba), Pueblo y Educación, 2002.
31. Carlos M. Rama, *El Anarquismo en América Latina*, Caracas, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1990.
32. Olivia Miranda, « El marxismo en el ideal emancipador cubano durante la República neocolonial », *Temas*, juillet-septembre 1995, p. 44-56.
33. Oleg Darushenkov, *Cuba, el camino de la Revolución*, Moscú, Editorial Progreso, 1978, p. 85.

est subordonné au parti qui détient tout le pouvoir, ce qui donne naissance au système de « Parti-État[34] ». Deuxièmement, la société civile disparaît, remplacée par un ensemble d'institutions, pénétrées et contrôlées par le Parti-État. Enfin, dans le cas de l'économie, l'entreprise privée disparaît, la base productive de la société passe entre les mains de l'État qui représente, en théorie, la société[35].

Mais l'adoption du marxisme dans sa version soviétique signifiait aussi l'introduction d'une nouvelle conception idéologique exerçant une forte influence sur la culture, la politique et l'interprétation de l'histoire nationale, et dont l'axe est la lutte des classes[36]. Dans ce contexte, l'histoire de l'Église catholique cubaine fut réinterprétée, simplifiée et forcée à entrer dans le moule marxiste. Par l'effet de cette réinterprétation, le catholicisme cubain fut placé du côté des exploiteurs historiques de la société cubaine, accusé d'avoir servi de fondement idéologique à l'exploitation subie par les Cubains depuis la genèse même de la nationalité[37]. Par conséquent, la construction d'une société communiste, système où les classes sociales disparaissent et, avec elles, la domination d'une classe sociale sur une autre, doit inexorablement passer par la déconfessionnalisation de celle-ci. Soustraire la société de toute influence et pratique religieuse et réduire la religion à une affaire privée feraient partie des priorités du nouvel État.

LE DÉBUT DE LA CRISE. LA MARGINALISATION DU CATHOLICISME CUBAIN PENDANT LES PHASES ANTE-PRÉPARATOIRE ET PRÉPARATOIRE DU CONCILE (1959-1961)

Bien que la période critique dans les relations Église-État et Église-société ait commencé en 1961, à partir de 1959, on observe déjà une série d'incidents qui détériorent l'harmonie Église-État et Église-société. Au cours des deux premières années de la révolution, il y a eu au moins trois moments où les actions de l'Église et de l'État se sont affrontées, créant des tensions dans leurs relations. Ces trois moments sont : 1) l'approbation de la loi 11 sur l'éducation, 2) la position adoptée par l'Église face aux exécutions d'opposants

34. Une explication détaillée sur le fonctionnement dudit Parti-État peut être trouvée dans Philips Shivley, *Pouvoir et décision, introduction à la science politique,* Montréal, Chenelière éducation, 2012.
35. Antoine, *Guerre froide et Église catholique. L'Amérique latine.*
36. Friedrich Engels et Karl Marx, *Manifeste du parti communiste*, Paris, Flammarion, 1998.
37. Rosa Alfonso, *Acerca de la Religión, la Iglesia y los Creyentes,* La Habana, Editora Política, 1982.

à la révolution et 3) la tenue du premier congrès national catholique, celui-ci qui a été compris comme réaction de l'Église à la présence des communistes dans le gouvernement du pays.

Le premier événement mentionné a lieu dès le 13 janvier 1959, lorsque le ministre de l'Éducation fait adopter la loi 11[38], en raison de laquelle tous les diplômes délivrés par les universités privées ayant continué à fonctionner pendant la guerre civile sont invalidés[39]. Par conséquent, l'Université catholique de Villanueva fut affectée. Le geste a été contesté, par des encycliques et des lettres circulaires, par le corps enseignant de l'université[40] et par certains prélats cubains[41]. Un deuxième moment de la dégradation des relations entre l'État et l'Église à Cuba est survenu lorsque les évêques cubains sont intervenus en raison des exécutions de militaires et de civils qui avaient soutenu la dictature de F. Batista. En janvier 1959, le gouvernement révolutionnaire avait créé lesdits tribunaux révolutionnaires[42] dans le but de traduire en justice ceux qui avaient soutenu la dictature. De nombreuses procédures judiciaires étaient contraires à l'éthique et, dans certains cas, elles prenaient la tournure de procès à grand spectacle[43]. Les procès se sont déroulés dans des stades et autres lieux publics et ont bénéficié d'une large couverture médiatique. Les exécutions ont également été couvertes par la presse et la télévision[44]. Le 29 janvier 1959, l'archevêque Pérez Serantes fait lire dans les églises de son archidiocèse une lettre circulaire dans laquelle il aborde la question des exécutions. Dans ce document, l'archevêque reconnaît le droit de la révolution à appliquer la peine de mort, tout en appelant à la miséricorde et au pardon comme premier recours dans le traitement des condamnés[45].

---

38. Yoel Cordoví Nunez et Dayana Murgia Mendez, « La regulación de la enseñanza privada en Cuba. Principales proyectos, normativas y polémicas », *Historia Caribe*, vol. XII, nº 30, janvier-juillet 2007, p. 211-243.
39. Ignacio Uría, *Iglesia y revolución en Cuba. Enrique Pérez Serantes (1883-1968*), *el obispo que salvó a Fidel Castro*, Madrid, Encuentro Ediciones, 2011.
40. « Declaración de los claustros de Villanueva y La Salle sobre la invalidación de títulos », *Diario de la Marina*, vol. 127, nº 11, 14 janvier 1959.
41. Enrique Pérez Serantes, « La enseñanza privada, 13 de febrero de 1959 », in *Conferencia de obispos católicos de Cuba. La voz de la Iglesia en Cuba, 100 documentos episcopales,* Obra nacional de la Buena prensa, 1995, p. 64-69.
42. Jacobo Machover, *El Terror Humanista, Tribunales revolucionarios y paredón en Cuba,* Madrid, Editorial Hispano-Cubana, 2011.
43. *Ibid.*
44. *Revista Bohemia*, Edición de la Libertad, 2 (janvier-février 1959), p. 3-5.
45. Enrique Pérez Serantes, « Carta circular el justo medio », dans *Conferencia de obispos católicos de Cuba. La voz de la Iglesia en Cuba, 100 documentos episcopales*, Obra nacional de la Buena prensa, 1995, p. 60-63.

Le troisième moment de la dégradation des relations entre l'Église et l'État survient lorsque, à la fin de 1959, l'Église catholique réagit au glissement évident de la Révolution cubaine vers la gauche marxiste. En réponse à ce geste, le catholicisme a convoqué un congrès pour réaffirmer la foi catholique, le premier – et unique – congrès national catholique[46].

Le congrès en question s'est tenu du 27 au 29 novembre 1959 sous le titre « Congrès pour la défense de la charité ». De cet événement, nous retenons deux moments : le premier est la lecture du discours inaugural, prononcé par l'évêque de Matanzas, Alberto Martín Villaverde. Le second est le radio-message lu par le pape Jean XXIII lors de la soirée de clôture. Le discours inaugural de Mgr Villaverde énonce le but pour lequel l'Église catholique avait convoqué le Congrès : « Ce Congrès, qui aurait dû s'appeler Congrès catholique pour la défense de la charité, était nécessaire, parce qu'aujourd'hui, comme jamais auparavant, l'intention est d'arracher à l'homme jusqu'à l'idée de Dieu, et sans Dieu, la seule raison du véritable amour entre les hommes, est enlevée[47]. »

Pour les besoins de cet article, il est nécessaire de faire quelques considérations sur le discours inaugural du Congrès catholique national. Le discours, qui est ensuite devenu un document, est un mélange de messages politiques et de réaffirmations chrétiennes et s'articule autour de deux axes : l'apologie passionnée du catholicisme et le rejet du projet marxiste. En tant que document politique, le discours s'oppose au projet marxiste, sans proposer une solution de rechange permettant de surmonter les problèmes concrets de la société cubaine par d'autres projets politiques. À notre avis, cela reflète la capacité théorique limitée de l'Église à comprendre les changements précipités que connaissait la nation et dans lesquels elle était elle-même engagée. Le discours, considéré comme un document pastoral, ne transmet pas des orientations au peuple catholique cubain, il contient plutôt une série de déclarations rassemblées sous le titre de « Credo social catholique[48] ». Ce credo constitue les axes qui définissent la pensée sociopolitique de la hiérarchie catholique cubaine face à la révolution marxiste. Le document déclare également que l'Église soutient « la justice sociale, mais une justice chrétienne[49] ». Cette question, la justice sociale, devient le point où

46. « Congreso Nacional Católico », dossier de textes ronéotypé, Centro Cultural Félix Varela, 1959.

47. Mgr Villaverde, « Congreso en defensa de la Caridad », dans *Conferencia de obispos católicos de Cuba. La voz de la Iglesia en Cuba, 100 documentos episcopales*, Obra nacional de la Buena prensa, 1995, p. 91 et suiv.

48. *Ibid.*

49. *Ibid.*

les visions de l'Église et du processus politique cubain bifurquent. Dans son discours, Mgr Villaverde s'est arrogé, dans l'euphorie du moment, le droit de parler au nom de tout le peuple cubain. Il semble confondre le concept de peuple catholique cubain avec celui de peuple cubain ou, du moins, il essaie de donner l'image d'un peuple cubain où, peut-être comme dans le cas espagnol, le catholicisme était le ciment idéologique qui unifiait la nation. Enfin, le concile Vatican II est le grand absent – il n'est même pas mentionné – à une époque où l'Église « universelle » se préparait déjà au grand événement.

L'autre moment important du premier congrès catholique national a été la lecture du radio-message de Jean XXIII[50]. Le discours du pontife attire notre attention plus par ce qu'il omet, que par ce qu'il exprime. À première vue, le radio-message semble révéler que les événements qui se déroulent à Cuba ne sont pas étrangers au Vatican. Cependant, le manque d'orientations concrètes à un moment où la confusion de l'Église limite son action (forçant ainsi le catholicisme à demander des conseils aux institutions ayant plus d'expérience quant au fonctionnement de l'Église dans un contexte communiste) conduit à penser que le radio-message du Vatican n'était qu'une formalité.

Le radio-message du pape, à l'instar d'autres documents et discours produits par le catholicisme cubain de l'époque, ne mentionne pas non plus le concile Vatican II. Omission contradictoire, si l'on considère que le but du concile en préparation était de promouvoir une plus grande insertion de l'Église dans les processus sociaux qui constituaient l'environnement des églises et congrégations[51].

Le « premier congrès national catholique » est l'un des derniers événements publics du catholicisme cubain, il exprime les tensions entre l'Église catholique et le projet sociopolitique en construction. Dans les interprétations des deux – le projet marxiste et la vision sociale de l'Église –, il y a un rejet mutuel ; le communisme doit être construit en écartant et en marginalisant l'Église et l'Église avertit qu'une nation de culture chrétienne ne doit pas se permettre d'adopter le marxisme en tant que fondement d'un projet sociopolitique. Cette dichotomie interprétative transformée en une relation antagonique, et dont l'axe sera l'idéologie sur laquelle la nouvelle république doit être reconstruite, sera le principe qui régira les relations entre l'État

50. Jean XXIII, « Radiomensaje de su Santidad Juan XXIII a los fieles de Cuba con motivo del I Congreso Católico Nacional y de la Asamblea General del Apostolado Seglar », dimanche 29 novembre 1959, <https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont_messages/1959/documents/hf_j-xxiii_mes_19591129_cuba.html>.

51. Giuseppe Alberigo (ed.), *Historia de los Concilios Ecoménicos*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1993.

communiste et l'Église catholique jusqu'à la chute du mur de Berlin. Au-delà des limites de notre article, cette dichotomie explique également pourquoi l'Église catholique cubaine s'est distancée, en théorie et en pratique, des théologies de la libération, émergées en Amérique latine après la deuxième conférence générale de l'épiscopat latino-américain à Medellin, en 1968. Pour le catholicisme cubain, ces théologies, en utilisant le marxisme comme instrument d'analyse des réalités latino-américaines et comme source de solutions aux problèmes sociaux du sous-continent, se sont laissé naïvement pénétrer par une idéologie qui, à terme, détruirait de l'intérieur les valeurs du christianisme et du catholicisme[52]. Dans les années à venir, alors que le gouvernement se radicalise vers le communisme, le catholicisme cubain sera déplacé de force vers la périphérie sociale, entrant dans sa phase de silence et de survie. Qualitativement et quantitativement parlant, l'Église catholique connaîtra une régression qui la rapprochera du début du XX^{e} siècle. Mais comment se produit ce processus de déplacement vers la périphérie sociale ?

LA DÉSARTICULATION ET LA MARGINALISATION DU CATHOLICISME CUBAIN À L'ÉPOQUE DU CONCILE

À partir de 1961, les relations entre l'Église et l'État franchissent une nouvelle étape dans leur détérioration ; désormais l'État s'emploie à fond à démanteler le catholicisme, faisant de l'Église une institution marginale sans influence sur la société. Dans la désarticulation du catholicisme cubain, nous n'observons pas d'étapes définies, le processus se déroulant dans la courte période de 1961 à 1966. Nous observons plutôt des actions juxtaposées, émanant de politiques visant consciemment à isoler socialement et politiquement le catholicisme cubain et à réduire sa capacité d'interaction et de communication avec la société. Selon nous, les actions qui ont le plus affaibli le catholicisme cubain sont la perte de son infrastructure éducative,

52. Lorsqu'en 1985 les évêques cubains se sont réunis à *l'Encuentro Nacional Eclesial Cubano* (Rencontre ecclésiale nationale cubaine), une rencontre majeure où, avec un certain retard sur le reste de l'Amérique latine, le catholicisme cubain entame la réception pratique des principes et des enseignements du concile Vatican II, l'Église catholique cubaine, dans un très court chapitre consacré à la théologie de la libération, conclut que la libération économique et sociale de l'être humain doit faire partie de tout projet d'émancipation spirituelle, et non comme un programme séparé, purement matériel. Compte tenu des conditions de polarisation sociale et politique à Cuba, la théologie de la réconciliation doit être développée sur l'île en opposition à la théologie de la libération. Voir Conferencia Episcopal Cubana, *Encuentro Eclesial Cubano, Documento Final e Instrucción Pastoral*, Tipografía Juan Bosco, 1987, p. 87-93.

l'exode, parfois forcé, de ses agents pastoraux, la perte de ses moyens de communication et l'état général d'absence de droits et de garanties constitutionnelles qui a laissé l'Église sans protection, la rendant vulnérable.

L'ÉGLISE CATHOLIQUE CUBAINE PERD SON INFRASTRUCTURE ÉDUCATIVE

En 1961, un autre événement intensifie le conflit entre l'Église catholique et l'État. Le 17 avril, un jour après la déclaration de Fidel Castro sur le caractère socialiste de la révolution[53], un groupe de Cubains ayant émigré aux États-Unis organise l'invasion dite de la baie des Cochons[54]. Le débarquement de Cubains, et non des mercenaires comme l'historiographie cubaine a tenté de le montrer[55], a échoué, l'invasion a été repoussée en moins de 72 heures. Ce qui est significatif pour notre article est que parmi les expéditionnaires se trouvaient trois prêtres catholiques[56]. Dans le sac à dos du père Cappuccino Ismael de Lugo, « chef des services ecclésiastiques de la brigade d'assaut[57] », se trouvait un document explicitement politique, « l'Appel au peuple chrétien de Cuba » (*El llamado al pueblo cristiano de Cuba*)[58].

Dans ce document, qui devait être lu à la radio publique dans une des villes à prendre, le père Ismael de Lugo propose une interprétation spirituelle libératrice du débarquement militaire. Selon le prêtre, « la Brigade d'Assaut est composée de milliers de Cubains qui sont tous chrétiens et catholiques[59] ». En outre, les expéditionnaires qui, « avant de débarquer, ont tous entendu la Sainte Messe et reçu les Saints Sacrements[60] », sont venus au

53. José Bell, Delia Luisa López et Tania Caram, *Documentos de la Revolución Cubana 1961*, Ciudad de La Habana, Cuba, Editorial de Ciencias Sociales, 2006.
54. Santiago Rivas, *Playa Girón : The Cuban Exiles Invasion at the Bay of Pigs,* Solihull (England), Helion & Company Limited, 2017.
55. Cantón Navarro et Silva León, *Historia de Cuba. 1959-1999 : liberación nacional y socialismo*, p. 53-60.
56. Treto, *La Iglesia Católica durante la construcción del socialismo en Cuba*, 1987.
57. Fidel Castro R., « Discurso pronunciado por el comandante en jefe Fidel Castro Ruz resumiendo los actos del dia internacional del trabajo, en la plaza civica, el 1º de mayo de 1961 », <http://www.fidelcastro.cu/es/discursos/discurso-pronunciado-resumiendo-los-actos-del-dia-internacional-del-trabajo-plaza-civica>, consulté le 20 septembre 2022.
58. Treto, *La Iglesia Católica durante la construcción del socialismo en Cuba*, 1987, p. 44.
59. Juan Carlos Rodriguez, *Girón, la batalla inevitable, la más colosal operación de la CIA contra Fidel Castro,* La Habana, Editorial Capitán San Luis, 2005, p. 272.
60. *Ibid*.

nom de Dieu et font partie d'une mission historico-divine, comparable à celle des croisés, dont la seule motivation était de faire en sorte que « la Vierge brune, notre sainte patronne, *Caridad del Cobre*, ne souffre plus en contemplant depuis son sanctuaire tant d'impiété, tant de sécularisme et tant de communisme[61] ». Des idées telles que

> notre lutte est celle de ceux qui croient en Dieu contre les athées, des valeurs spirituelles contre le matérialisme, ressortent du Manifeste, où, à tout moment, la collaboration de tous les catholiques et du peuple cubain en général est demandée pour soutenir le débarquement. L'« Appel au peuple chrétien de Cuba » est un document complexe qui, selon l'interprétation qu'on en fait, peut impliquer ou non l'Église catholique dans un acte de guerre qui a coûté la vie à plus de 150 Cubains et blessé des centaines d'autres[62].

Le document dans son intégrité a été lu par Fidel Castro au peuple cubain lors de la célébration de la fête du Travail, le 1er mai 1961. Toutefois, le leader de la Révolution a été très prudent en soulignant, à plusieurs reprises, le caractère individuel, et non institutionnel, du texte[63]. Ainsi, bien que le document implique l'Église dans un acte de guerre, Fidel a évité d'impliquer la hiérarchie catholique, ce qui aurait créé un conflit direct avec le Vatican. Les bases du conflit entre l'État cubain et l'Église catholique étaient déjà posées, un conflit qui n'a, à aucun moment, impliqué le Vatican ; les relations politiques avec le Vatican n'ont jamais souffert d'une quelconque érosion, même lorsque le catholicisme cubain a été durement attaqué et persécuté. Avec les actions de la baie des Cochons, l'avenir de l'Église catholique cubaine était compromis. D'un côté, l'État marxiste avait besoin d'éliminer l'influence de l'Église catholique sur la société, l'Église la plus répandue à Cuba et dont les racines s'étaient approfondies au cours de quatre siècles d'interaction sociale et culturelle, mais, de l'autre côté, cette Église avait donné à l'État le prétexte légitime nécessaire pour procéder à son élimination ou, du moins, à sa réduction.

Le 1er mai 1961, après la lecture de l'« Appel au peuple chrétien de Cuba », le premier ministre, Fidel Castro[64], prononce un discours dans lequel il affirme l'intention de la révolution de réduire les actions de l'Église aux limites des temples, en expropriant ses institutions éducatives et non

61. *Ibid.*
62. *Ibid.*, p. 296.
63. Fidel Castro R., « Discurso pronunciado por el comandante en jefe Fidel Castro Ruz resumiendo los actos del dia internacional del trabajo, en la plaza civica, el 1º de mayo de 1961 », <http://www.fidelcastro.cu/es/discursos/discurso-pronunciado-resumiendo-los-actos-del-dia-internacional-del-trabajo-plaza-civica>, consulté le 20 septembre 2022.
64. *Ibid.*

éducatives. Par son contenu[65], ce discours est la réponse à ce que Fidel interprète comme une ingérence de l'Église dans la construction de la société socialiste. Dans ce discours, l'Église est accusée d'être impliquée dans une « campagne contre-révolutionnaire [*sic*][66] ». Plus tard, en 1985, en reconstruisant les événements dans une interview avec Frei Betto, Fidel Castro dit :

> […] une grande partie du clergé était étrangère, et de celle-ci, une grande partie était espagnole […], très imprégnée d'idées réactionnaires, d'idées de droite, d'idées nationalistes espagnoles, et même d'idées franquistes. Lorsque ces gens ont essayé d'utiliser l'Église comme instrument, comme un parti contre la Révolution, c'est là que les premiers conflits avec l'Église ont surgi[67].

Les nationalisations annoncées par Fidel Castro se concrétisent à partir du 6 juin 1961, par la loi de « nationalisation générale de l'éducation[68] ». En conséquence, tous les centres éducatifs du pays sont transférés au secteur public; en outre, dorénavant tout l'enseignement doit être gratuit à tous les niveaux ; par cette loi, environ 70 000 étudiants sont affectés[69]. Une lecture critique de la loi suggère que la nationalisation de l'éducation répond davantage au besoin de l'État marxiste d'idéologiser l'éducation que de lui donner un caractère séculier, laïque et gratuit. Bien que la loi soit née du conflit entre l'État et l'Église catholique, son application a été étendue à l'ensemble du système éducatif privé, indépendamment de l'affiliation confessionnelle, ou non, de ses propriétaires.

L'expropriation du catholicisme a été si radicale qu'en 1966, au moment où le catholicisme se préparait à entamer la phase de réception des enseignements du concile, le gouvernement cubain a confisqué le séminaire « El Buen Pastor[70] ». Le séminaire, fondé en 1945, était l'établissement de formation pastorale le plus moderne du catholicisme cubain de l'époque[71]. Sa

---

65. Frei Betto, *Fidel y la Religión, conversaciones con Frei Betto,* La Habana, Oficina de publicaciones del Consejo de Estado, 1985.
66. Fidel Castro R., « Discurso pronunciado por el comandante en jefe Fidel Castro Ruz resumiendo los actos del dia internacional del trabajo, en la plaza civica, el 1º de mayo de 1961 », <http://www.fidelcastro.cu/es/discursos/discurso-pronunciado-resumiendo-los-actos-del-dia-internacional-del-trabajo-plaza-civica>, consulté le 20 septembre 2022.
67. Betto, *Fidel y la Religión, conversaciones con Frei Betto*, p. 85.
68. Bell, López et Caram, *Documentos de la Revolución Cubana 1961*, p. 145-147.
69. Manuel de Paz-Sánchez, *Zona de guerra. España y la revolución cubana (1960-1962)*, Tenerife, Centro de la Cultura Popular Canaria, 2001, p. 118.
70. Abel R. Castro Figueroa, *Quo vadis, Cuba? Religón y revolución*, Bloomington, Indiana, Palibrio, 2012, p. 136.
71. Orlando Márquez, « Nuestra Iglesia, entrevista de Orlando Márquez à Monseñor Carlos Manuel de Céspedes », *Palabra Nueva, revista de la Arquidiocesis de La Habana*, vol. II, n° 16, 1993, p. 7-14.

situation géographique fut le prétexte utilisé pour justifier cette dépossession. Sa situation au nord de La Havane en faisait un lieu idéal pour l'installation d'une unité militaire destinée à protéger la capitale en cas d'agression étasunienne[72]. Cet événement a non seulement affaibli la capacité de l'Église à mettre en œuvre un des décrets qui constituent un pilier du grand renouveau prôné par le concile Vatican II, le décret sur la formation des pasteurs[73], mais il a également considérablement réduit la capacité du catholicisme à former ses propres pasteurs autochtones à partir d'une expérience nationale.

L'EXODE DES AGENTS PASTORAUX

La nationalisation de l'éducation et l'expropriation des bâtiments scolaires et des biens immobiliers ont eu un double effet sur le catholicisme cubain. D'une part, par ces actions, l'Église fut privée de l'un de ses plus importants moyens d'influence sur la société. Mais, de l'autre, ces expropriations ont profondément affecté plusieurs ordres religieux dont les fonctions étaient liées à l'éducation[74]. C'est le cas des Missionnaires de l'Immaculée-Conception (m.i.c.), qui enseignaient dans dix écoles cubaines[75], et des Pères des missions étrangères (p.m.e.), deux ordres basés au Québec (Canada). La conjonction de ces deux événements a provoqué un premier exode de prêtres, de religieux et de religieuses en 1961. Entre les mois de juin et septembre, les navires *Marqués de Comillas* et *Covadonga* ont ramené en Espagne environ cinq cents agents pastoraux (prêtres, religieux et religieuses), des Espagnols et d'autres nationalités[76].

Au sujet des agents pastoraux canadiens, la revue *Le Précurseur*, dans le numéro 11 de 1961, exprime ce qui suit :

> Le 16 mai dernier, après la mainmise de l'État communiste sur les écoles et les œuvres catholiques de Cuba, 68 missionnaires canadiens revenaient au pays, à bord d'un avion nolisé par le gouvernement d'Ottawa.

---

72. *Ibid.*
73. « Décret sur la formation des prêtres, *optatam totius ecclesiae renovationem* », <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_fr.html>, consulté le 5 mars 2023.
74. *Ibid.*
75. Madelaine Loranger, « Historique de la Congrégation des Missionnaires de l'Immaculée-Conception et des origines de la Société des Missions étrangères de Québec », *Sessions d'étude. Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, n° 38, 1971, p. 71-84, <https://www.erudit.org/fr/revues/sessions/1971-v38-sessions1828993/1007266ar/>, consulté le 20 septembre 2022.
76. Paz-Sánchez, *Zona de guerra. España y la revolución cubana (1960-1962)*, 2001, p. 112 et 120.

> Ce contingent comptait 27 Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception. C'est dire que des 37 religieuses de notre Communauté à l'œuvre dans la Perle des Antilles, depuis 1948, dix y étaient restées conformément à un désir de l'autorité ecclésiastique […][77].

Le fait qu'un petit nombre d'agents pastoraux canadiens aient été autorisés à continuer à travailler à Cuba, bien qu'ils étaient confinés dans les temples, est dû au fait que, alors qu'il est déjà évident que Cuba évolue vers le marxisme et le bloc communiste, les seuls pays de l'hémisphère à n'avoir jamais rompu leurs relations diplomatiques avec Cuba ont été le Mexique et le Canada.

Mais l'exode des agents pastoraux eut également d'autres causes. Sur la base de témoignages personnels recueillis par l'historien Manuel de Paz-Sánchez[78], il est également possible de parler de l'expulsion plus ou moins déguisée d'un grand nombre de prêtres et de missionnaires. Dans ses efforts pour démanteler le catholicisme, le gouvernement a utilisé des méthodes douteuses. Selon le magazine *Ecclesia* :

> […] la police, équivalente au NKVD (*НКВД* en russe, Commissariat du peuple aux Affaires intérieures), rend visite au prêtre ou au religieux et lui dit qu'il a cinq jours pour quitter le pays. Par ce geste, Castro tente d'empêcher une campagne internationale contre lui et essaie même de tromper la nonciature et de donner des assurances qu'il ne remplit pas[79].

Dans d'autres cas, le prêtre, après avoir été accusé d'entretenir des liens avec la contre-révolution ou la Central Intelligence Agency (CIA), a été informé de son expulsion[80] ; d'autres, face à l'incertitude, ont quitté le pays dans un geste apparemment volontaire. Pour plusieurs auteurs-témoins[81], ce qui s'est passé a atteint les proportions d'une persécution religieuse dans le plus pur style soviétique.

En 1968, l'archevêque primat de Cuba, M^gr^ Enrique Pérez Serantes, estimait que, dans l'ouest de l'île, il y avait un ratio d'un prêtre pour 35 000 habitants, tandis que, dans l'est du pays, la proportion était d'un

77. « Fiers d'avoir leur Témoin », *Le Précurseur*, vol. XXI, n° 11, septembre-octobre 1961, p. 524.
78. Paz-Sánchez, *Zona de guerra. España y la revolución cubana (1960-1962)*, 2001, p. 120.
79. *Ibid.*
80. Pablo M. Alfonso, *Cuba, Castro y los Católicos, del humanismo revolucionario al marxismo totalitario*, Miami, Ediciones Hispamerican Books, 1985.
81. Paz-Sánchez, *Zona de guerra. España y la revolución cubana (1960-1962)*, 2001, et Alfonso, *Cuba, Castro y los Católicos, del humanismo revolucionario al marxismo totalitario*, 1985.

prêtre pour 70 000 âmes[82]. Selon François Hutart[83], dans les années 1960, il y avait en Amérique latine un ratio d'un prêtre pour 5410 habitants. Si l'on compare les chiffres ci-dessus, l'effet négatif des politiques gouvernementales sur le catholicisme cubain est remarquable. En chiffres absolus, Cuba était un champ de mission pour environ 200 prêtres parmi près de sept millions d'habitants.

LES UNITÉS MILITAIRES D'AIDE À LA PRODUCTION

En 1965, le gouvernement cubain créa les unités militaires d'aide à la production, les UMAP (*Unidades Militares de Ayuda a la Producción*), un organisme ayant eu des répercussions négatives sur la stabilité du catholicisme cubain – les membres et le clergé. Les UMAP décrivent un des passages les plus sombres de l'histoire de la révolution cubaine et un des sujets les plus évités par l'historiographie révolutionnaire d'aujourd'hui. Créé en novembre 1965, cet organisme était essentiellement des camps destinés à héberger les personnes devant participer aux travaux agricoles. Ces camps furent installés dans la province de Camagüey, province éloignée de la capitale et, par conséquent, des ambassades et des consulats, et réputée pour ses vastes plantations de canne à sucre. Une seule catégorie sociale a été envoyée aux UMAP, les antisociaux[84]. Selon l'interprétation des théoriciens cubains du marxisme, dont Ernesto Che Guevara, cette catégorie comprenait des prêtres, des pasteurs de presque toutes les dénominations chrétiennes, des laïcs et des membres des Églises, des homosexuels et d'autres individus dont la morale ne correspondait pas à la morale socialiste[85]. À cette liste, l'historien cubain Marco Antonio Ramos ajoute les membres des sectes pseudo-chrétiennes, tels les témoins de Jéhovah[86]. En ce sens, les UMAP étaient la version caribéenne des îles Solovki[87].

---

82. Uría, *Iglesia y revolución en Cuba. Enrique Pérez Serantes (1883-1968), el obispo que salvó a Fidel Castro,* p. 547.
83. François Hutart, *L'Église latino-américaine à l'heure du concile,* Fribourg, Frères, 1963, p. 29.
84. Alberto I. González Muñoz, *Dios no entra a mi oficina, luchando con amargura cuando somos víctimas de la injusticia*, La Habana, Editorial Bautista, 2015.
85. Gaspar J. Galló, *Nuestra Moral Socialista*, La Habana, Editorial Nacional de Cuba, 1964.
86. Marcos Antonio Ramos, *Panorama del protestantismo en Cuba,* San José Costa Rica), Editorial Caribe, 1986.
87. Un portrait plus ou moins complet du rôle des îles Solovki dans le processus d'extirpation de la religion de la société soviétique peut être trouvé dans Andrea Riccardi, « Ils sont morts pour leur foi » (chapitre I), dans Moshe Lewin, *Le siècle soviétique*, Paris, Fayard, 2003, p. 23-65.

La création des UMAP répond à deux autres raisons fondamentales : d'une part, à l'urgence économique créée par la chute du prix du sucre, principal produit exportable de Cuba, et, d'autre part, le besoin de créer « l'homme nouveau », le sujet clé dans la construction de la société communiste. Analysons d'abord la construction de l'homme nouveau, en tant que créateur et bénéficiaire du système communiste.

Le concept d'homme nouveau (*Hombre Nuevo*) – un concept emprunté à la théologie chrétienne – a été élaboré par Ernesto Guevara (El Che, un des principaux théoriciens du marxisme cubain) dans une lettre adressée à Carlos Quijano, rédacteur en chef de l'hebdomadaire uruguayen *La Marcha*[88]. La lettre, qui a été rendue publique sous le titre « Le socialisme et l'homme à Cuba » (*El Socialismo y el Hombre en Cuba*), porte sur le rôle de l'individu dans la nouvelle société qui se construit dans le pays. Selon l'analyse de l'auteur, le pays se trouve dans la phase de transition vers le communisme, dont la première étape correspond à la construction du socialisme. C'est le modèle léniniste de construction du communisme par étapes[89]. Dans cette phase, aussi appelée « de transition », dont l'objectif fondamental est de détruire les bases du capitalisme, les classes fondamentales des deux systèmes (la bourgeoisie et le prolétariat avec conscience de classe) cohabitent pendant un certain temps. Il arrive également que les valeurs des deux sociétés, celle à construire et celle à abolir, s'affrontent et deviennent antagonistes. Un aspect important de cette étape correspond au dépassement de l'individualisme, celui-ci qui est compris comme une valeur inhérente à la bourgeoisie et au capitalisme, et à son remplacement par un sens collectif. Autrement dit, dans la société socialiste, la masse critique de la construction du communisme est l'ensemble de la société, raison pour laquelle l'individu est appelé à disparaître consciemment et à se dissoudre dans la collectivité qui construit le nouveau système ; aucun individu, en tant qu'entité autonome, ne peut vivre en marge de ce processus. Par conséquent, il est essentiel de créer un homme nouveau, un homme capable d'autogérer ce processus conscient de mutation d'être individuel en être collectif, un homme nouveau façonné par les valeurs sociopolitiques, éthiques et esthétiques du marxisme. Dans la construction de cet homme nouveau, l'éducation communiste sera l'institution fondamentale qui engendrera chez les individus les nouvelles valeurs sur la base desquelles la société communiste sera construite.

88. Ernesto Che Guevara, *Le socialisme et l'homme à Cuba*, New York, Pathfinder Press, 2e édition, 2009.
89. Vladimir Ilitch Lénine, *L'État et la révolution. La doctrine du marxisme sur l'État et les tâches du prolétariat dans la révolution*, Paris, La Fabrique éditions, 2012.

Cependant, la construction de cet homme nouveau, comme processus vertical, présente quelques obstacles, car tous les individus n'intégreront pas les nouvelles valeurs dans leur comportement politique avec le même niveau de conviction ni avec la même intensité. Certains les intégreront rapidement, créant en eux une profonde conscience communiste ; ils formeront l'avant-garde politique qui dirigera le processus de transition vers le communisme, devenant les grands hommes-exemples, prototypes du nouvel être communiste. D'autres, plus arriérés, seront poussés, soit par la force morale des dirigeants communistes, soit par la force des transformations sociales, ou par la peur d'être écartés d'un processus politique de masse et de devenir des citoyens de seconde zone. Ces derniers adopteront l'idéologie communiste plus ou moins consciemment ou feront simplement semblant de s'être convertis au communisme, la nouvelle religion politique. Toutefois, Che Guevara reconnaît qu'il y aura toujours un reste qui ne s'adaptera pas à la nouvelle société. Cette partie de la population, en théorie minoritaire, devra être intégrée de force dans le processus politique en construction. Dans sa conception, Che Guevara reconnaît que la société elle-même devrait avoir le droit de récompenser et de punir ceux qui se conforment à la nouvelle société ou ceux qui la sapent[90].

Le fait que la lettre ait été publiée dans la revue *Verde Olivo* (magazine officiel de l'Armée cubaine) le 15 mars 1965 nous amène à penser que l'UMAP était, en quelque sorte, une action consciente d'épuration sociale visant à briser les individus qui ne rejoignaient pas volontairement le processus de construction du socialisme, ou à créer par la force, en eux, une fausse empathie pour le socialisme, qui ne se réaliserait jamais volontairement. L'homme nouveau et l'image d'une société entière forgeant le système communiste devaient être créés, soit par un processus spontané de prise de conscience, soit par la force.

Mais, comme nous l'avons déjà dit, l'origine de l'UMAP est également liée à un phénomène économique, la chute du prix du sucre, principal produit exportable de Cuba au milieu des années 1960. Dans de telles circonstances, la solution proposée par le premier ministre Fidel Castro était d'augmenter le volume de la production afin de maintenir des revenus stables. L'augmentation de la production devait être obtenue en augmentant les facteurs impliqués dans la fabrication du sucre et non en augmentant la productivité. Le 2 janvier 1965, Fidel Castro Ruz[91] déclare que la récolte de

90. Che Guevara, *Le socialisme et l'homme à Cuba*, 2009.

91. Fidel Castro R., « Discurso Pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en la Concentración Conmemorativa del Sexto Aniversario de la Revolución, efectuada en la Plaza de la Revolución, el 2 de enero de 1965 », <http://www.

l'année en cours nécessitera la mobilisation de tous. Les organisations de masse, qui avaient déjà remplacé la société civile, furent les canaux permettant de faire participer la quasi-totalité de la société aux travaux agricoles, mais, comment faire participer les secteurs sociaux toujours en marge de la construction de la société socialiste ? Ces personnes ont été emmenées de force dans des camps agricoles appelés UMAP[92].

En ce qui concerne l'Église catholique, trois prêtres ont été envoyés dans les unités d'aide à la production : Armando Martínez, prêtre de San Juan Bautista, dans la province de Matanzas, Alfredo Petite, prêtre de la cathédrale de La Havane, et Jaime Ortega Alamino, prêtre de la ville de Cárdenas, également dans la province de Matanzas[93]. Ce dernier a été cardinal de l'Église catholique à Cuba jusqu'à sa mort, survenue en 2019. Selon Abel R. Castro Figueroa[94], le gouvernement prévoyait initialement envoyer cinq prêtres chaque année à l'UMAP. Les conditions de vie épouvantables, les mauvais traitements auxquels les recrues étaient soumises, les longues heures de travail dans des conditions d'exploitation et l'indignité même avec laquelle étaient traités les individus envoyés à l'UMAP – des conditions similaires à celles d'un camp de concentration[95] – ont semé la terreur dans les communautés religieuses[96], stimulant l'exode non seulement parmi le clergé, mais aussi parmi les laïcs et les membres ordinaires de l'Église.

UNE ÉGLISE PRIVÉE DE SES MOYENS DE DIFFUSION

Un autre moment important du déclin du catholicisme cubain à l'époque du concile a été la perte de ses médias. Entre 1959 et 1961, le gouvernement se concentre sur la liquidation de la liberté de la presse et son remplacement par une presse alignée sur les intérêts du projet socialiste[97]. À notre avis, les raisons qui ont conduit la révolution cubaine, ou plutôt Fidel Castro, à la liquidation de la liberté de la presse sont la nécessité d'éliminer les débats et les contestations qui surgissaient autour de certaines politiques

fidelcastro.cu/es/discursos/discurso-pronunciado-en-la-concentracion-conmemorativa-del-sexto-aniversario-de-la>.

92. Alberto I. González Muñoz, *Y vimos su gloria,* La Habana, Editorial Bautista, 2007.
93. Alfonso, *Cuba, Castro y los Católicos, del humanismo revolucionario al marxismo totalitario.*
94. Figueroa, *Quo vadis, Cuba ? Religón y revolución.*
95. Enrique Ross, *La UMAP : el Gulag castrista*, Miami, Ediciones Universal, 2004, p. 254.
96. Margaret E. Craham, « Catholicism in Cuba », *Cuban Studies*, vol. 19, 1989, p. 3-24.
97. Juan Valdés Paz, « Cuba. La Constitución del poder revolucionario (1959-1963) », *Temas, Cultura, Ideología, Sociedad*, vol. 55, juillet-septembre, 2008, p. 18-31.

appliquées par la révolution dans des journaux nationaux, tels que *Prensa Libre*, *El Diario de la Marina*, et dans des articles publiés dans des magazines tels que *Times* et *Life*. Sans le contrôle des médias, ni l'avancée de la révolution ni le passage au marxisme n'auraient été possibles. Pour rééduquer les masses dans l'idéologie marxiste, il fallait éliminer toute autre interprétation ou idéologie ou tout projet sociopolitique rivalisant avec le projet marxiste ou le remettant en question.

La lapidation de la liberté de la presse à Cuba est un processus qui se déroule entre 1959 et 1962. En 1959, dans le but de doter la nation d'une politique culturelle plus utilitaire, le gouvernement révolutionnaire a créé l'Institut cubain des arts et de l'industrie cinématographiques (ICAIC) et l'Imprimerie nationale[98]. Selon les statuts fondateurs de l'ICAI, celui-ci a été créé dans le but « d'organiser, d'établir et de développer l'industrie cinématographique selon les critères artistiques encadrés dans la tradition culturelle cubaine et les objectifs de la Révolution […][99] ». Pour sa part, la création de l'Imprimerie nationale de Cuba a été motivée par la nécessité de réduire le prix du matériel scolaire et didactique à utiliser dans la nouvelle rééducation de la société et par la création d'un espace permettant à la « nouvelle génération révolutionnaire[100] » de transmettre son message culturel au peuple. Deux ans plus tard, le 22 août 1961, le gouvernement franchit une nouvelle étape dans le contrôle de la production littéraire et intellectuelle en créant l'Union des écrivains et artistes de Cuba[101]. Par la suite, en 1962, le gouvernement crée l'Institut cubain de radiodiffusion. Dans les paragraphes expliquant sa fondation, on peut lire : « […] les médias, radio et télévision sont à Cuba les plus répandus et les plus efficaces dans la tâche d'informer le peuple, de promouvoir son éducation, d'élever sa conscience socialiste […][102]. » L'Institut, dépendant du Conseil des ministres, aurait, entre autres objectifs, celui de « diriger […] toutes les activités liées à la radio et à la télévision, tant nationales que celles qui, ayant été générées à Cuba, sont destinées au public d'autres pays[103] ». La création de ces organismes a matérialisé la voie vers le monopole de l'État sur les médias et la censure à Cuba.

98. Bell, López et Caram, *Documentos de la Revolución Cubana 1959*, p. 144-154.
99. *Ibid.*, p. 147.
100. *Ibid.*, p. 151.
101. Emilio J. Gallardo, *El Martillo y el Espejo. Directrices de la política cultural cubana (1959-1976),* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009.
102. José Bell Lara, Delia Luisa et Tania, *Documentos de la Revolución Cubana 1962*, Ciudad de La Habana, Cuba, Editorial de Ciencias Sociales, 2009, p. 459.
103. *Ibid.*

En 1960, le catholicisme était discrètement, mais visiblement actif dans les médias[104]. Sans publication officielle, le catholicisme cubain s'appuyait sur plusieurs médias pour projeter ses analyses, idées et points de vue à la société. Parmi toutes les publications catholiques imprimées à Cuba à l'époque, le magazine *La Quincena* était le plus remarquable. La revue avait été créée dans le but de donner « une réponse chrétienne aux problèmes d'aujourd'hui[105] ». Les numéros publiés en 1959 et 1960 s'engageaient ouvertement dans des débats sur la révolution, s'efforçant de démontrer la relation harmonieuse entre les principes du christianisme et la praxis de la révolution cubaine[106]. En 1960, la revue a subi un changement, la hiérarchie franciscaine a remplacé le père Biaín par Mariano Errasti comme directeur, Biaín a été interdit de prêcher[107]. Le 17 avril 1961, le siège de la revue est saisi et fermé par les milices révolutionnaires[108]. *La Quincena*, en raison de son contenu, a été considérée, par le père C. Manuel de Céspedes, « la meilleure fenêtre de la modernité catholique pour notre Église en ce siècle (le XX^e^ siècle)[109] ».

En 1965, l'État cubain avait entre ses mains le monopole de l'information et des opinions et points de vue à partir desquels l'information était diffusée et analysée. Selon Abel C. Figueroa :

> Tous les médias de diffusion et d'enseignement étaient aux mains de l'État et exprimaient la position du gouvernement sur toutes les questions. Il n'y avait plus d'autre option pour l'information ou l'interprétation des faits, que ce soit national ou international[110].

Désormais, le monopole de l'information, « devenue une arme de la révolution[111] », serait assuré par l'État ; l'Église ne pourrait conserver aucun

104. Carlos Amador, « Los medios de comunicación de la Iglesia : nueva realidad después del ENEC », dans *Verdad y Esperanza*, La Habana, Publicación de la Unión Católica de Prensa de Cuba, 2005, p. 57-59.

105. Manuel Fernández Santalices, « Asociaciones y movimientos católicos en Cuba : su proyección social en la República », dans Joaquin Estrada Montalvan, *Iglesia Católica y nacionalidad cubana, encuentros nacionales de Historia, T. II*, Comisión nacional de Pastoral de Cultura de la Conferencia de Obispos Católicos de Cuba, Miami, Ediciones Universal, 2005, p. 408.

106. Augusto Montenegro González, « Historia e historiografía de la Iglesia en Cuba (1953-1958) », dans Universidad de Navarra. Instituto de Historia de la Iglesia, *Anuario de Historia de la Iglesia*, n° 17, 2008, p. 283-307.

107. Uría, *Iglesia y revolución en Cuba. Enrique Pérez Serantes (1883-1968), el obispo que salvó a Fidel Castro*.

108. Paz-Sánchez, *Zona de guerra. España y la revolución cubana (1960-1962)*, 2001.

109. Márquez, « Nuestra Iglesia, entrevista de Orlando Márquez à Monseñor Carlos Manuel de Céspedes », p. 7-14.

110. Figueroa, *Quo vadis, Cuba ? Religón y revolución*, p. 55-56.

111. Valdés Paz, « Cuba. La Constitución del poder revolucionario (1959-1963) », p. 26.

espace dans les médias. Il y a cependant une exception : le 4 novembre 1962, à l'initiative du père Donato Cavero s.j., la publication *Vida Cristiana* (Vie chrétienne) est lancée dans la ville de Sancti Spíritus[112], la seule publication qui a survécu jusqu'en 1991, lorsqu'une nouvelle politique de tolérance religieuse a permis l'impression d'autres publications catholiques à Cuba[113]. *Vida Cristiana* était une seule feuille, imprimée recto verso – à l'aide d'un miméographe – avec des nouvelles très synthétiques sur l'évolution du catholicisme national et mondial.

La présence catholique dans les émissions de télévision a subi le même sort. Lorsque le processus de reconfiguration politique qui a conduit à la formation du parti unique a débuté en 1960, le parti alors au pouvoir – les Organisations révolutionnaires intégrées (*Organizaciones Revolucionarias Integradas*) – (l'ancêtre du PCC) créa la Commission d'orientation révolutionnaire (COR), chargée d'opposer ou d'approuver le contenu des programmes diffusés à la télévision nationale[114]. Un tel geste présupposait la fermeture des contenus religieux à la télévision nationale.

UNE ÉGLISE SANS PROTECTION LÉGALE

Enfin, l'analyse du cadre juridique dans lequel s'est déroulée la marginalisation forcée du catholicisme cubain ajoute d'autres éléments qui contribuent à expliquer les raisons pour lesquelles l'Église catholique cubaine est restée en marge de la grande Pentecôte universelle qu'a été le concile Vatican II. Lorsque la révolution triomphe le 1er janvier 1959, le pays vit dans l'inconstitutionnalité depuis 1952. Dans ces conditions, un retour à la démocratie et à la constitutionnalité s'avérait impératif. Dès le 3 janvier 1959, le gouvernement révolutionnaire provisoire restaure la Constitution de 1940, dernière constitution en vigueur[115].

Le mois suivant, Fidel Castro exprime clairement son intention de restaurer la démocratie dans toutes les institutions, appelant à « des élections générales dans une période qui ne sera pas longue[116] ». Le 7 février, le

112. Amador, « Los medios de comunicación de la Iglesia : nueva realidad después del ENEC ».

113. *Ibid.*

114. Valdés Paz, « Cuba. La Constitución del poder revolucionario (1959-1963) », p. 18-31.

115. Bell, López et Caram, *Documentos de la Revolución Cubana 1959*.

116. Fidel Castro Ruz, « Discurso pronunciado por el comandante Fidel Castro Ruz, primer ministro del gobierno revolucionario, en el colegio de arquitectos, el 16 de febrero de 1959 », <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1959/esp/f160259e.html>.

nouveau gouvernement rédige et adopte la nouvelle loi fondamentale de la République qui, à l'exception de quelques articles, reproduit la Constitution de 1940[117]. Cette loi fondamentale, dans son caractère provisoire, établissait le cadre légal dans lequel la Révolution devait poursuivre son itinéraire vers le rétablissement de l'État de droit et de la démocratie à Cuba. Cependant, l'existence d'une constitution, démocratique et libérale, créa une contradiction pour l'établissement du système communiste. Une telle constitution ne prévoyait ni le passage au système de parti unique, ni le remplacement des organisations représentatives de la société civile par d'autres pénétrées et contrôlées par le gouvernement, ni l'expropriation à grande échelle d'entités non économiques, ni de nombreux autres aspects qui constituent les piliers du système communiste. En d'autres termes, la constitution de février 1959 ne pouvait pas être le véhicule de la construction du système socialiste ; la construction d'un tel système, à Cuba, devrait inévitablement se faire en invalidant *de facto* la constitution existante, constitution mise en vigueur par le même gouvernement révolutionnaire.

La question devient alors : à quel moment la Constitution de février 1959 est-elle annulée et remplacée par un autre texte constitutionnel ? Quel est, s'il existe, cet autre texte constitutionnel ? À quel moment la société – dont le catholicisme fait partie – a-t-elle été dépouillée de ses droits et, une fois sans protection juridique, entraînée dans un projet politique imposé d'en haut ? Répondre à ces questions nous amène nécessairement à analyser le contenu, la signification et l'interprétation de l'un des discours les plus controversés et les plus complexes prononcés par Fidel Castro en 1961 : « Mots aux intellectuels » (*Palabras a los intelectuales*)[118]. Le message principal du discours, adressé en premier lieu à la classe productrice d'idées – les intellectuels cubains –, fut étendu par déduction à l'ensemble de la société. Dans ce discours, Fidel déclare :

> Dans la Révolution tout, contre la Révolution rien […]. Dans la Révolution, tout ; contre la Révolution, aucun droit […] Et ce ne serait pas une loi d'exception pour les artistes et les écrivains. C'est un principe général pour tous les citoyens, c'est un principe fondamental de la Révolution. Les contre-révolutionnaires, c'est-à-dire, les ennemis de la Révolution, n'ont aucun droit contre la Révolution[119].

117. Bell, López et Caram, *Documentos de la Revolución Cubana 1959*, p. 40-113.

118. Fidel Castro Ruz, « Discurso pronunciado por el comandante Fidel Castro Ruz, primer ministro del gobierno revolucionario y secretario del PURSC (Parti uni de la révolution socialista de Cuba), como conclusión de las reuniones con los intelectuales cubanos, efectuadas en la biblioteca nacional el 16, 23 y 30 de junio de 1961 », <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1961/esp/f300661e.html>.

119. *Ibid.*

Aux fins de cet article, nous ne ferons pas une analyse herméneutique exhaustive du discours susmentionné, nous nous limiterons à aborder les aspects qui ont influencé la rétraction socio-ecclésiastique subie par le catholicisme cubain dans la période précédant immédiatement la célébration du Vatican II.

Le premier élément à considérer est que ce discours a bel et bien créé une ambivalence contradictoire. D'une part, il existe une constitution qui protège les droits de tous les citoyens et toutes les institutions, indépendamment de leur affiliation politique, idéologique, religieuse, etc., et de leur classe sociale d'appartenance et, d'autre part, Fidel déclare que le fait de ne pas adhérer à la révolution, ou de conspirer contre elle et de ne pas adopter son idéologie (le marxisme, notamment), priverait ces individus ou institutions de leurs droits. Mais le discours va plus loin, le fait de déclarer que les ennemis de la révolution (un concept ambigu, sans définition précise) n'auraient aucun droit semble ne laisser aucune limite aux actions qui pourraient être entreprises à tout moment contre ceux qui ne sympathisent pas avec la Révolution et son idéologie.

Par conséquent, et c'est le deuxième point à remarquer, cette ambivalence signifie que, désormais, l'interprétation de ce à quoi les citoyens ont droit ou non ne découle pas d'une loi, mais d'un principe politique à savoir. Une grande incertitude s'est emparée des quelques secteurs sociaux restés en dehors du processus de construction du socialisme, dont l'Église catholique : tout ce qui répond à ce principe est légal et tout ce qui ne répond pas à ce principe est illégal. La traduction de ce principe en des actions concrètes créa une situation juridique complexe pour la société et, en vertu de l'interprétation faite par le marxisme du rôle sociohistorique de la religion, pour l'Église catholique cubaine. En premier lieu, l'absence totale de lois limitant le champ d'application des sanctions ou adaptant les actions punitives à la gravité des délits présumés commis a créé les conditions permettant à toute personne, au nom des principes de la révolution, de commettre, en toute impunité, des actes contre des individus et contre l'Église, en tant qu'institution. Deuxièmement, les actions punitives, n'étant pas encadrées par la loi, se prêtaient à la dissimulation d'actes d'abus de pouvoir et de graves violations des droits des individus et des institutions. La phrase « Contre la Révolution, aucun droit » exprimée par le leader de la révolution a plongé, *de facto*, dans l'illégalité tous ceux pour qui le projet marxiste ne faisait pas partie de leurs conceptions théoriques pour la restauration de la nation ni de leurs intérêts individuels ou sociaux.

Le troisième élément à prendre en considération, c'est que ce discours, en tant que pierre angulaire de la politique culturelle pendant la période de

construction du communisme – toujours en vigueur – légitimait, de facto, ce qui était déjà une pratique courante à l'époque : agir délibérément au nom de la révolution et des principes de la construction du socialisme afin de détruire les fondements du système capitaliste-bourgeois et de la démocratie à Cuba[120].

En 1961, alors que le catholicisme latino-américain entame la période d'activité ecclésiastique, théologique et sociale la plus dynamique de son histoire, le catholicisme cubain entre dans une période de silence. Le 11 février 1961, l'évêque de Santiago de Cuba, M^gr^ Enrique Pérez Serantes, publie la lettre circulaire qui ouvrira la longue période de silence médiatique qui allait durer les huit années suivantes. Ce dernier document, la « Lettre ouverte à la Fédération générale de travailleurs de l'est et à l'Association provinciale de paysans Frank País », contenait une autodéfense contre les accusations de complicité contre la révolution formulée à son encontre dans le journal local *Sierra Maestra* et constituait le dernier texte écrit par un évêque cubain jusqu'en 1969. En avril 1969, l'année qui suit la deuxième conférence générale de l'épiscopat latino-américain tenue à Medellín en 1968, les évêques cubains reprennent la communication, cette fois non pas avec la société dans son ensemble – ils avaient perdu tout moyen de communication avec la société –, mais avec les quelques membres restants des Églises catholiques.

La confluence des facteurs expliqués précédemment exerça une pression à la fois externe et interne sur le catholicisme cubain, ce qui, par conséquent, contribua à son silence et à son retrait. La pression externe a privé l'Église de ses moyens d'interaction avec la société, limitant sa vitalité et sa visibilité

120. Dans l'œuvre *Y vimos su gloria*, du pasteur baptiste Alberto González (président de la Convention baptiste de l'ouest de Cuba et recteur du Séminaire baptiste), son auteur raconte comment, en 1960, le camp baptiste de Yumuri (dans la province de Matanzas) est intervenu par un groupe d'environ 15 soldats sous le commandement d'un lieutenant qui, avant la révolution, avait été séminariste. L'intervention du séminaire a provoqué une grave crise dans l'Église baptiste occidentale à Cuba. La hiérarchie de l'Église a immédiatement pris contact avec le gouvernement pour entamer des négociations dans le but de récupérer les biens meubles des bâtiments. Selon l'auteur, le gouvernement lui-même a été surpris d'apprendre la nouvelle de l'intervention, car ni le gouvernement ni l'armée n'avaient ordonné l'intervention du plus grand camp de l'Église baptiste occidentale à Cuba. Immédiatement, les autorités politiques ont communiqué avec les supposés représentants de l'État pour leur demander de se retirer du camp baptiste. Bien que cet acte suppose une grave violation de la propriété privée et implique l'expropriation du plus grand camp appartenant à l'Église baptiste dans l'ouest de Cuba, ses auteurs n'ont jamais été traduits en justice ni même condamnés pour avoir commis une action délibérée de leur propre initiative et non sur ordre de leurs supérieurs. Voir : Alberto González Muñoz, *I, Y vimos su gloria,* La Habana, Editorial Bautista, 2007.

aux activités menées à l'intérieur des temples. De l'intérieur, l'Église elle-même, se sachant privée de moyens légaux au milieu de tant d'attaques, s'est condamnée à l'ostracisme, assumant le silence comme la seule défense. Ce silence, tout en réduisant la production écrite de l'Église, a réduit, par extension, sa production historiographique, ce qui a signifié la perte d'une source historique primaire d'une valeur inestimable pour la recherche historique ultérieure. Trois témoignages, un recueilli par l'auteur Pablo M. Alfonso et deux autres issus de la recherche qui a servi de base au présent article, viennent étayer la thèse avancée ci-dessus.

Selon Pablo M. Alfonso, l'Église catholique cubaine entame en 1968 les premiers pas qui la conduiront à l'aggiornamento conciliaire. Dans ce but, la « Commission épiscopale pour l'apostolat séculier » a confié aux laïcs de chaque diocèse la mission de rédiger une analyse critique décrivant les besoins spirituels apparaissant dans la nouvelle Cuba. Le rapport servirait de base à l'établissement d'une pastorale où les nouveaux enseignements conciliaires seraient adaptés à la nouvelle réalité cubaine. Pablo M. Alfonso, laïc du diocèse de Camagüey et secrétaire de la Commission de l'apostolat séculier organisé (*Apostolado Seglar Organizado*)[121], raconte qu'après avoir discuté de la situation nationale et rédigé le document, selon les recommandations du président de la commission, l'étape suivante était de le présenter à l'évêque auxiliaire du diocèse, M^gr^ Adolfo Rodriguez :

> Quand nous le présentons (le rapport final) à Monseigneur Adolfo Rodríguez, évêque du diocèse, il nous a demandé de le détruire sur-le-champ. Au vrai, le document était dangereux. Même quand l'évêque reconnut la véracité du document, le fait de voyager à La Havane en portant ce document s'avérait dangereux. Finalement, le travail fut détruit. Aujourd'hui, il aurait été très important pour reconstruire cette partie très sombre de notre histoire[122].

L'autre témoignage provient d'un des évêques actuels de Cuba[123], interviewé pour notre recherche. En 1962, alors que celui-ci était un jeune membre de l'Église, le diocèse auquel il appartenait décida de ne rédiger aucun document ou rapport et les accords pris lors des réunions devaient être mémorisés. C'était une époque, dit l'interviewé, où la police ou les membres de l'armée ou de la milice pénétraient impunément dans les églises

121. En 1967, les évêques cubains décident la dissolution de l'organisation « Action catholique cubaine » et son remplacement par une nouvelle : l'Apostolat séculier organisé (*Apostolado seglar organizado*).

122. Treto, *La Iglesia Católica durante la construcción del socialismo en Cuba*, 1987, p. 63-64.

123. Pour les besoins de cet article, et afin de protéger l'évêque interviewé et l'institution qu'il représente, nous avons gardé l'anonymat.

et les prenaient, presque d'assaut. Dans ces circonstances, tout document trouvé, même s'il contenait la moindre trace d'un document politique, pouvait être interprété comme un acte de contre-révolution et pouvait compromettre l'Église ou un de ses membres. Ce témoignage, soumis à la triangulation, coïncide avec ce qui a été déclaré dans un entretien par sœur Éliette Gagnon (m.i.c.). Analysant les premiers affrontements survenus en 1960, alors que l'on craignait déjà l'expulsion des agents pastoraux étrangers, Éliette raconte :

> Il est possible que nous devions nous retirer à La Havane et même retourner au Canada. Chacune prépare sa malle et des vêtements laïques. On brûle tout ce qui pourrait être compromettant de laisser en arrière : papiers personnels, lettres, photos, listes d'élèves, factures, chroniques, etc.[124]

Plus loin, expliquant les nationalisations d'établissements d'enseignement (mai 1961), elle déclare :

> Tous les collèges privés passent aux mains de l'État. Sœur Lucienne Pelletier, supérieure régionale, organise le regroupement à Colon (municipalité de la province de Matanzas) de toutes nos sœurs dispersées dans nos écoles du campo (campagne *sic.*). On leur suggère de détruire sur place tout ce qui pourrait être compromettant. Tout le reste (sauf quelques vêtements et objets essentiels préparés depuis plusieurs semaines déjà pour le séjour à Colon), est donné aux professeurs et aux pauvres du village. À Colon, jusqu'au départ pour le Canada des 27 Sœurs, nous serons gardées par des militaires armés qui ont pris possession de tout l'édifice, Collège et résidences des Sœurs, même de la réserve d'aliments[125].

Toutefois, il y a deux aspects qui ne doivent pas être omis dans cet article. Premièrement, même si l'Église catholique cubaine a vécu la période conciliaire dans les conditions décrites ci-dessus, elle a tenté de participer en temps réel au concile et de vivre l'état du concile vécu par les autres Églises. En 1960, deux archevêques, Enrique Pérez Serantes et Luigi Centoz, ce dernier étant nonce apostolique à Cuba et doyen du corps diplomatique accrédité à Cuba, et un évêque, Carlos Rius Angles, ont envoyé trois lettres à la commission ante-préparatoire[126] (les votas préconciliaires).

---

124. Entrevue accordée par sœur Éliette Gagnon à l'auteur le 21 janvier 2017 (utilisée avec le consentement de l'interviewée).

125. *Ibid.*

126. *Acta et documenta concilio oecumenico vaticano II apparando series I (antepraeparatoria)*, volumen II, *Consilia et vota. Episcoporum ac praelatorum, pars VI, America septemtrionalis et centralis*, Typis polyglottis vaticanis, MCMLX, p. 538-540.

Les lettres envoyées par les évêques cubains mettent l'accent sur la nécessité d'améliorer la qualité de la formation des séminaristes, tout en soulignant que les supérieurs et les professeurs des séminaires doivent adopter une conduite exemplaire afin que, par leur vie, leurs manières et leurs vertus sacerdotales, ils deviennent une source d'attraction pour les séminaristes. Pourtant, à notre avis, l'élément le plus intéressant dans ces deux lettres est tout d'abord l'appel à augmenter le nombre de prêtres qui travaillent à Cuba, en « important » des prêtres espagnols. Mgr Pérez Serantes mentionne que, dans l'est de Cuba, il n'y a que 83 prêtres pour une population de près de deux millions d'habitants, révélant ainsi la précarité de l'Église cubaine. Deuxièmement, les deux évêques cubains demandent, dans le cas de l'Amérique (et de Cuba en particulier), qu'une plus grande place soit accordée aux laïcs dans la mission de l'Église. Cette demande, à notre avis, révèle que les évêques cubains ont fait une évaluation correcte de la situation de l'Église à Cuba. Dans un contexte où l'État était en conflit ouvert avec le catholicisme, où les prêtres étaient enfermés dans les temples et où de nombreux prêtres étaient considérés comme hostiles à la révolution et au processus politique entamé en 1959, approcher un prêtre, ou permettre à un prêtre d'approcher quelqu'un pouvait être interprété par les autorités comme un acte d'infidélité politique, ce qui aurait eu de graves conséquences sociales pour la personne. Dans de telles circonstances, les laïcs, citoyens ordinaires, étaient essentiels pour mener à bien la mission d'évangélisation dans les conditions de la nouvelle Cuba. Finalement, dans la lettre envoyée par le nonce apostolique Luigi Centoz, celui-ci déclare ne pas « avoir quoi que ce soit à ajouter […], aux propositions salutaires, aux suggestions sages et providentielles qui seront signalées par les Pères savants et saints du Concile ».

CONSIDÉRATIONS FINALES

Revenons aux deux questions initiales : pourquoi le concile Vatican II n'a-t-il pas été vécu à Cuba, pays catholique, avec la même intensité que dans le reste de l'Amérique latine ? Comment le catholicisme cubain a-t-il vécu le premier concile tenu dans un monde globalisé ? En premier lieu, le catholicisme cubain a vécu la période préparatoire, la célébration du concile et la première phase de réception (jusqu'en 1966) dans une profonde déconnexion avec le catholicisme « universel », se concentrant davantage sur la solution de ses problèmes internes que sur le renouveau ecclésial proposé par le concile Vatican II. Cette attitude ne découle pas de l'aliénation de l'Église catholique cubaine, mais des conditions sociopolitiques dans lesquelles elle a dû vivre le concile. En 1959, le gouvernement nouvellement

établi a adopté le marxisme comme méthodologie politique pour la construction de la nation et a rejoint le communisme international. L'adoption du marxisme a introduit de nouvelles catégories et de nouveaux concepts tant pour expliquer l'évolution de la société cubaine que pour projeter sa reconstruction. Parmi les concepts qui ont le plus influencé l'évolution du catholicisme cubain figure celui de la « lutte des classes », un concept inhérent à la théorie matérialiste de l'histoire. Par conséquent, le démantèlement du système capitaliste présupposait la désarticulation de l'Église, puisque cette dernière, selon l'interprétation marxiste de l'histoire, n'était rien d'autre que l'expression et le soutien spirituel de l'exploitation d'une classe sociale sur une autre. Ainsi, entre 1959 et 1965, dans le cadre de l'instauration du système communiste, l'Église a été dépouillée des ressources – matérielles et humaines – qui constituaient ses meilleurs liens avec la société et avec lesquelles elle avait collaboré au développement de la nation cubaine. L'Église catholique cubaine a été pratiquement contrainte de se confiner dans ses temples et d'adopter une attitude de conservation plutôt que d'expansion, comme ce fut le cas pour le catholicisme latino-américain.

En second lieu, et sans entrer dans la phase de réception pratique, puisqu'elle dépasse les limites temporelles du présent travail, ce qui précède justifie également pourquoi la réception des enseignements du concile à Cuba n'a pas provoqué dans le catholicisme cubain la réflexion sociopolitique complexe qu'elle a suscitée dans le catholicisme latino-américain. Dans le reste de l'Amérique latine, Vatican II a conduit l'Église à adopter une profonde attitude de dialogue avec la culture et la société, ce qui a donné lieu à la période la plus riche de l'histoire de la théologie latino-américaine. À Cuba, l'exclusivisme sectaire du projet communiste a fermé toute possibilité pour d'autres secteurs sociaux non sympathisants du marxisme de participer à la reconstruction de la société et de s'engager dans la réflexion sur cette dernière à partir de bases théoriques non marxistes.

Partie 2
ÉGLISE CATHOLIQUE, HISTOIRE ET SOCIÉTÉ

"One Country, Two Catholicisms"

Differing Responses by the Catholic Church in Ontario and Quebec to the 1970s Indochinese Refugee Crisis: Sociopolitical and Ecclesial Considerations

Michael Attridge

According to social scientist Usha George, Canada is one of only a few countries around the world with an active immigration and refugee program.[1] The term "immigrant," she says, "generally refers to anyone from another country who is legally admitted to live in a country."[2] Refugees, on the other hand, are those who have had to leave a country because "they are denied a human existence and are accepted by another country on account of this country's human or humanitarian concerns."[3] Canada recognizes two different groups of refugees: sponsored and asylum seekers. Sponsored refugees are either sponsored privately or by the government. Once they arrive, they become landed immigrants and can apply for citizenship in due time. Asylum seekers, on the other hand, are those who arrive and apply for refugee status because of fear of persecution in their home

1. Usha George, "Immigration and Refugee Policy in Canada: Past, Present, and Future," in Anne Westhues and Brian Wharf (eds.), *Canadian Social Policy: Issues and Perspectives*, Waterloo, Wilfrid University Press, 2012, p. 333.
2. *Ibid.*
3. Wsevolod W. Isajiw, *Understanding Diversity: Ethnicity and Race in the Canadian Context*, Toronto, Thompson Educational Publishing, 1999, p. 71. These are also called convention refugees from the United Nations Convention Relating to the Status of Refugees, 1951, which Canada has signed.

country. They must appeal to the Immigration and Refugee Board and, if they are accepted, they become convention refugees and later landed immigrants if they meet the requirements.[4]

Over the years, Canada has resettled large numbers of refugees. After World War II, the horrors of the Holocaust and notions of racial superiority, many countries began to take in refugees and displaced persons. Between 1946 and 1962, Canada alone received approximately 250,000 refugees.[5] Other political, economic or humanitarian crises in the 1960s and early 1970s prompted the Canadian government to respond.[6] Between 1968 and 1969, some 12,000 Czechoslovakian refugees arrived in the country. In 1973, Canada resettled 7,000 Asians holding British passports—most of whom were of East Indian descent—after dictator Idi Amin Dada expelled them from Uganda. It resettled another 7,000 Chilean refugees over the next several years following the coup led by General Pinochet. But the largest and, for many Canadians, the most memorable resettlement was that of the Indochinese in the late 1970s. From 1975 to 1980, approximately 70,000 refugees were brought to Canada from Laos, Cambodia, and especially Vietnam. The most intense period was between 1979 and 1980, when 50,000 arrived. It was undoubtedly the single largest refugee movement in Canadian history.[7]

In the 1960s, the Roman Catholic Church held its largest ever world-wide gathering, known as the Second Vatican Council. For four years, from 1962 to 1965, more than 2,500 Catholic bishops and Religious Superiors gathered, along with hundreds of theological experts and ecumenical observers, to study the Catholic Church's teachings in light of the modern global context. The result was 16 documents dealing with almost every aspect of the Church's doctrine, life, and worship. One of the most remarkable aspects of Vatican II was its openness to the world and its concern for the human community, most notably reflected in its "Pastoral Constitution on the Church in the Modern World" (*Gaudium et Spes*). With the rapid social and political upheaval following World War II, the bishops at Vatican II were keenly aware

4. See George, "Immigration and Refugee Policy in Canada: Past, Present, and Future," p. 334-335.
5. Marlene Epp, *Refugees in Canada: A Brief History*, Ottawa, Canadian Historical Association, 2017, p. 9.
6. Ninette Kelley and Michael Trebilcock, *The Making of the Mosaic: A History of Canadian Immigration Policy*, Toronto, University of Toronto Press, 2010, p. 365-366.
7. Michael J. Molloy, Peter Duschinsky, Kurt F. Jensen, and Robert J. Shalka, *Running on Empty: Canada and the Indochinese Refugees, 1975-1980*, Montreal and Kingston, McGill-Queen's University Press, 2017, p. 17.

of the need to show themselves in solidarity with the world.[8] The often-cited opening words of *Gaudium et Spes* make clear that Christians share with all people the same "joys and hopes, griefs and anxieties." Indeed, the human family is one.

At the same time, there is almost no specific mention of refugees in the Council documents, with the exception of the Decree on the Pastoral Office of Bishops (*Christus Dominus*), which calls on pastors in their dioceses to show special concern for migrants and refugees, among others.[9] The year following the close of the Council, Pope Paul VI issued an apostolic letter, *Ecclesiae Sanctae,* implementing the decree on the bishops. In it, care for migrants and refugees is delegated to a priest in the diocese or a special commission responsible for these persons.[10] In other words, the Council called upon the local churches to provide special care and attention to those who have been displaced from their own countries. If there is a theology of refugees in the Council documents, it would certainly be grounded in the theological anthropology of *Gaudium et Spes*, with its emphasis on the divine dignity and worth of all human persons, and in the pastoral responsibility of the local church to provide and care for these people.

Within the context of a research project with Gilles Routhier, undertaken from 2017-2022,[11] which studied the reception of Vatican II in Canada between 1965 and 1985 and, among other things, sought to compare responses to various social and political issues in Quebec and Ontario during that time, this initial study of the Indochinese refugee crisis raises several questions. How did the Catholic Church in Canada in the 1970s and 1980s address this crisis? Were there differences in the way in which the Quebec bishops and the Ontario bishops responded, given that the province of Quebec's approach to immigration and multiculturalism was different than Ontario's? What theological rationale is offered or is discernible? Finally, what does this mean for the "reception" or "receptions" of Vatican II within a local context and for an understanding of Catholicism and its inculturation? One thing needs to be noted in terms of the focus of the paper. This

8. See Stephen Schloesser, "Against Forgetting: Memory, History, and Vatican II," *Theological Studies*, vol. 67/2, 2006, p. 275-319.
9. Refugees and exiles were added in the fourth session, see *AS*, vol. IV, no. II, p. 538. For a short reflection on migration and Vatican II, see: Silvano M. Tomasi, *Migration in the Light of Vatican II*, New York: Center for Migration Studies, 1967.
10. Paul VI, *Apostolic Letter Ecclesiae Sanctae*, 6 August 1966, Art. 9.
11. The project was entitled "One Canada, Two Catholicisms: Divergent Evolutions in the Catholic Church in Quebec and Ontario, 1965-1985" (SSHRC 435-2017-0454). The applicant and co-applicants were professors Gilles Routhier (Laval—Quebec), Darren Dias (University of St. Michael's College—Toronto), and myself.

broader study that compares Catholicism in Ontario and Quebec is located within the major metropolitan dioceses of Quebec and Toronto. Since its focus is dioceses, the study will only consider how the bishops and any diocesan commissions handled the Indochinese refugee crisis. It will not look at what might be called trans-diocesan work, like that of the religious communities working in and across Canada to resettle refugees. Similarly, it does not look at the ways in which the so-called ecumenical coalitions of the 1970s and 1980s, with the involvement of Roman Catholics,[12] or organizations such as Development and Peace responded to the crisis. Instead, this study is focused on dioceses—bishops and diocesan programs.

OVERVIEW OF CANADA'S IMMIGRATION POLICY

It is worth taking a brief look at the history of the Canadian government's approach to immigration in the 1960s and 1970s leading up the Indochinese refugee crisis.[13] The Immigration Act in effect in 1960 was the one passed eight years earlier in 1952. Although there was not much change to the earlier act, it did give the Minister and officials sweeping and "substantial powers over selection, admission and deportation."[14] Applicants could be refused on the grounds of nationality, ethnicity or country of origin, as well as the possible "inability to become readily assimilated" into Canadian society.[15] In general, Canada's approach to immigration was characterized by Prime Minister William Lyon Mackenzie King's statement in the House in 1947. Canada's policy "is to foster growth . . . by the encouragement of immigration." However, he made it clear that "the people of Canada do not wish, as a result of mass immigration, to make a fundamental alteration in the character of our population."[16] In 1960, the preference was still for British and European immigrants. As the 1961 Census showed, 43.8% of immigrants were from the British Isles, and 47.1% were from other European countries. Only 0.7% were from "Asiatic countries," and another 2.5% were from "other countries," which included all of Africa apart from South Africa.[17]

12. Christopher Lind and Joseph Mihevc, *Coalitions for Justice: The Story of Canada's Interchurch Coalitions*, Ottawa, Novalis, 1994.
13. See Canadian Council for Refugees, "A Hundred Years of Immigration to Canada 1900-1999," <https://ccrweb.ca/en/hundred-years-immigration-canada-part-2>.
14. *Ibid.*
15. *Ibid.*
16. *Ibid.*
17. Census of Canada 1961, "Population, Birthplace and Citizenship by Ethnic Groups," *Bulletin 1.3-9*, 15-1-1964, p. 1.

In 1962, Minister of Citizenship and Immigration Ellen Fairclough implemented new immigration regulations that removed most discrimination based on race, although Canadians with European ancestry continued to have rights to sponsor relatives beyond those afforded to others. In 1966, a White Paper[18] was tabled, recommending an immigration policy that was "expansionist, non-discriminatory, and balanced in reconciling the claims of family interest with the economic interest of Canada."[19] The paper acknowledged a consensus among Canadians that the 1952 act was no longer adequate. But there was no consensus on a solution. In 1967, a points system was incorporated into the immigration regulations, eliminating the last element of racial discrimination.[20] In 1968 and 1969, some 12,000 Czechoslovakians entered Canada as refugees. In 1969, Canada acceded to the 1951 UN Convention on the Status of Refugees and the 1967 Protocol. This began the process of Canada developing a formal policy on refugees. The Immigration Department's annual report in 1970 provided exceptional circumstances for refugees by stating: "under our resettlement program, refugees considered capable of successful establishment may be selected regardless of their inability to meet immigration assessment norms."[21] In 1975, a Green Paper[22] was released in view of a proposed new Immigration Act, which recommended that refugees be recognized as a separate category.[23] The immigration bill was tabled in 1976 and, in 1978, the new Immigration Act came into effect. It included special agreements, including one with Quebec that gave it powers to select immigrants and refugees from abroad through both a positive and negative veto process.[24] Within the act,

18. In Canada, a White Paper is a "policy document, approved by Cabinet, tabled in the House of Commons and made available to the general public." See Audrey Doerr, *The Role of White Papers in the Policy-Making Process. The Experience of the Government of Canada*, PhD Thesis, Carleton University, 1973, p. 56.
19. Canadian Council for Refugees, "A Hundred Years of Immigration to Canada 1900-1999," <https://ccrweb.ca/en/hundred-years-immigration-canada-part-2>.
20. *Ibid.*
21. *Ibid.*
22. In Canada, a Green Paper is an official government document that differs from a White Paper in terms of the nature of its content. Green Papers contain "alternatives rather than preferences of policy proposals." They are used to promote discussion before the government develops policy on a particular subject. Doerr, *The Role of White Papers in the Policy-Making Process: The Experience of the Government of Canada*, p. 46.
23. Trebilcock, *The Making of the Mosaic: A History of Canadian Immigration Policy*, p. 376.
24. Chris Kostov, "Canada-Quebec Immigration Agreements (1971-1991) and Their Impact on Federalism," *American Review of Canadian Studies*, vol. 38, no. 1, 2008, p. 96-97.

immigrants were divided into four categories: independents, family, assisted relatives, and humanitarian. The accompanying regulations revised the points system and created the Private Sponsorship of Refugees Program in direct response to the Indochinese crisis that was unfolding. In 1979, there were three designated classes: Indochinese, Latin American political prisoners and oppressed persons, and European self-exiled persons. These class designations aided the resettlement to Canada of people who met the criteria, which was beneficial for the 60,000 refugees from Vietnam, Laos and Cambodia who came to the country between 1979 and 1980. During the period between 1978 and 1981, refugees made up 25% of all those who came to Canada.[25]

SPECIAL PROVISIONS FOR QUEBEC

In view of its unique cultural-linguistic considerations, and especially concerns around the loss of the French language, Quebec developed its own ministry of immigration in 1968. Its purpose was "to facilitate the adaptation of immigrants to the Quebec environment."[26] The vast majority of those who had immigrated to Quebec chose to educate their children in English rather than French. This, together with the fact that, in the 1960s, birth rates had begun to drop to levels that by the 1980s were the lowest in Canada and the third lowest in the industrialized world, was of great worry to the Quebec government. In 1969, Bill 63 was passed in the Quebec National Assembly. It required the immigration minister to ensure that immigrants to Quebec acquire knowledge of French. In 1971, the first immigration agreement was signed, the Lang/Cloutier agreement, allowing Quebec to have representatives in Canadian embassies and to do counselling abroad. Quebec officials were sent to countries with large francophone populations to encourage people to move to Quebec.[27] By 1975, through the Andras-Bienvenue agreement, Quebec was permitted to take part in the selection process and to make recommendations. Three years later, the Cullen-Couture agreement gave Quebec a voice in the selection of immigrants abroad and permitted it "to establish its own point system for independent immigrants."[28] The following year, in 1979, the provincial system was able to give twice as much weight to "personal qualities, motivation, and knowledge of Quebec" than

25. Canadian Council for Refugees, "A Hundred Years of Immigration to Canada 1900-1999," <https://ccrweb.ca/en/hundred-years-immigration-canada-part-2>.
26. Trebilcock, *The Making of the Mosaic: A History of Canadian Immigration Policy*, p. 365.
27. *Ibid.*
28. *Ibid.*, p. 388.

the rest of Canada, and six times as much weight to French-speaking as English-speaking immigrants.[29]

CANADIAN CATHOLIC BISHOPS RESPOND TO THE REFUGEE CRISIS

In 1979, the year after the new Immigration Act came into effect, the Canadian Catholic bishops issued guidelines and suggestions for helping refugees, called "Strangers in Our Midst."[30] It situated its teaching in the context of "the general pastoral teaching of the bishops with regard to immigration," while simultaneously recognizing the "immediate and urgent challenge" of opening hearts and doors to refugees in dire need.[31] The document was divided into two larger parts: a pastoral statement and practical guidelines and suggestions for helping refugees, and details on how to get involved in sponsorship.

The pastoral statement began by recalling some of the basic values of the Church's teaching that influence our attitudes towards immigrants. It criticized those who blame Canada's problems, especially economic problems, on newcomers. Referencing the Book of Revelation, it envisioned the world as an open city, like that of the New Jerusalem, with gates on every side receiving people of every nation. More and more, it continued, the world is called to become a single people, without boundaries. Quoting Vatican II's missionary decree (*Ad Gentes*), it said "Christ and the Church . . . transcend every particularity of race or nation and therefore cannot be considered foreign anywhere or to anybody." The statement quoted Jesus, saying that love of neighbour was paramount. It also quoted the apostle Paul, who made no distinction between Jew and Greek; Canadians ought to aid strangers. It called on all citizens to overcome their fear of others and to open themselves up to love and welcome those who arrive in the country. But personal transformation was not enough. If there were not also social and structural change, masked racism and exploitation would continue. All needed to work together, especially labour unions, credit unions and other cooperatives, as

29. J. Ruimy, "Law Puts Non-French-Speaking at a Disadvantage," *Halifax Chronicle Herald*, 9 June 1979, p. 9, cited in Trebilcock, *The Making of the Mosaic: A History of Canadian Immigration Policy*, p. 589.
30. Canadian Conference of Catholic Bishops (CCCB) Episcopal Commission for Migration and Tourism, *Strangers in Our Midst: Guidelines and Suggestions for Helping Refugees*, Ottawa, Concacon, 1977.
31. *Ibid.*, p. 3.

well as volunteer and other local organizations.[32] The pastoral section concluded by encouraging Christians to support the rights and needs of every person in the public forum.

The second part offered some guidelines and suggestions for parishes and small groups. It outlined three categories of refugees and what could be done to help: formal, special cases, and informal. In 1978, the government allowed private sponsorship of refugees by small groups of Canadians. This was in addition to the government's own assistance program. Private sponsorship would allow refugees who would otherwise not have qualified without special assistance, to come to Canada. Included among these, for example, were those with disabilities and seniors. The small groups that qualified under this program were legally incorporated organizations and groups of at least five people aged 18 years or older. In order for parishes to sponsor refugees, they would have to make arrangements to receive and settle them in the community; make the necessary financial arrangements to provide housing, care and support; and not have defaulted on any other refugee sponsorship commitment. The parish's commitment was for a year or until the refugee became self-supportive within that year. In 1979, the government altered the private sponsorship agreement allowing larger organizations such as dioceses to sign umbrella agreements on behalf of parishes. The approval of a parish's sponsorship could now be approved by the diocese instead of being sent to the Canadian Immigration Centre. The second path of sponsorship, after the formal one, was special cases. These were situations in which people entered Canada as tourists or visitors and then applied for refugee status. They were allowed to remain while their case was reviewed. In their statement, the bishops offered advice to anyone who wanted to help. But the arrangements were made individually; there was no national or regional Catholic program to assist. Finally, there was the possibility of "informal sponsorship," which consisted of suggestions for the ways in which Catholics could help refugees who had resettled in their community: meeting and welcoming them, introducing them to others in the community, helping with local transportation and shopping, etc.

In summary, the 1979 statement and guidelines by the Canadian bishops offered some helpful direction. Its doctrinal principles were brief, relying minimally on the direction of Vatican II and only marginally more on Scripture. The broad message was the universality of the human family and the Biblical call to break down barriers and to welcome strangers, while the practical section offered some clear guidance to parishes and other groups

32. *Ibid.*, p. 8-9.

who wanted to sponsor refugees, including details of who to contact in order to do so.

ARCHDIOCESE OF TORONTO

In 1979, the Archdiocese of Toronto applied to become an umbrella sponsor. In July of that year, newly appointed Auxiliary Bishop Leonard Wall sent a letter to the priests of the diocese, asking that all parishes stop applying for private sponsorship arrangements until the diocese's application to become an umbrella sponsor had been finalized with the federal government. According to Wall, having an umbrella agreement would cut through the red tape and provide the financial backing necessary to act more expeditiously. The archdiocese already had 40 dossiers on families approved for entry into Canada. It was hoped that they could welcome 200 in total. Fr. Paul Lennon of Catholic Charities was mobilizing the resources of Catholic Family Services and the Catholic Immigration Department in order to implement a "program of total response" to assist the families who arrived under the archdiocese's sponsorship.[33] Several months later, the Archbishop of Toronto, Emmett Carter, followed up with a letter on the adoption of refugees. In his opening paragraph, he expressed compassion for those who had been displaced from their home and gratitude for all who had assisted. The homeless, he wrote, were one of the groups in the world in most need of compassion, and Christians were called upon to respond with open hearts and open doors. Carter encouraged parishes to do what they could to sponsor families. If they couldn't afford to sponsor a family, they could always "twin" with another parish. In addition, he noted, ShareLife had given Carter $50,000, which he said he intended to use to help parishes if they were not able to afford the commitment they had made.[34]

Within the same ecclesiastical province, the Diocese of London seems to have coordinated its efforts with the Archdiocese of Toronto in responding to the Indochinese Refugee Crisis. At the same time that Bishop Wall wrote to the clergy of Toronto in July 1979, Bishop John Michael Sherlock of London wrote to his priests with the same message. The diocese was in the process of finalizing a sponsorship agreement with the federal government to allow the diocese to be the sponsoring body on behalf of the parishes. Sherlock asked each of the deaneries to establish a coordinating committee that could

33. Leonard Wall, "Letter to Priests," in *Letters and Legislation of the Archdiocese of Toronto*, July 11, 1979, p. 29-79.
34. Emmett Carter, "Letter to Priests," in *Letters and Legislation of the Archdiocese of Toronto*, Oct. 11, 1979, p. 34-79.

work with the parishes in the region to encourage and facilitate refugee sponsorship.[35] The diocese was more of a clearing house; the primary responsibility to resettle belonged to the parish.

QUEBEC

In Quebec, the response to the crisis was somewhat more expansive. Early in 1979, the Church announced the release of the CCCB statement "Strangers Among Us."[36] The announcement called on people to make concrete gestures of solidarity with the Indochinese refugees. The Archdiocese of Quebec was itself looking to arrange for the sponsorship of a good number of them, and was working with religious communities and diocesan organizations to study what was necessary to make the sponsorships. The Archbishop of Quebec, Cardinal Maurice Roy, was himself personally active in sponsoring two refugees. If people were interested in more information, they were to contact the socio-pastoral office of the diocese or the chaplain in charge of immigration.[37]

Almost immediately, Archbishop Roy formed a diocesan committee to receive refugees. The role of the committee was to provide adoption information, to offer solutions in situations where difficulties arose, to increase the diocesan fund, to build community among the refugees, and to be the voice of the diocese on the refugee crisis. Roy said that the permanent deacons of the diocese were participating in developing a pastoral action plan. Already more than 30 parishes had proposed sponsorship plans to the Ministry of Immigration. At the same time, other parishes and individuals were participating by sending gifts to the diocesan refugee fund.[38] A notice was sent out requesting donations of clothing in order to care for the refugees, especially for the coming fall and winter. People were invited to send donations to whichever agency they chose, but for those who preferred, addresses and contact details for two charitable organizations were provided.[39] Archbishop Roy wrote to the people of the diocese to encourage the sponsorship of refugees from South East Asia. But if they could not, he reminded

35. John Michael Sherlock, "Letter to Priests," in *Diocese of London Ontario Archives (DOL)*, July 10, 1979.
36. Jacques Côté, "Le Diocèse du Québec et les réfugiés," *Pastorale-Québec*, vol. 91, no. 13, 1979, p. 299.
37. *Ibid.*
38. Msgr. l'Archevêque, "Comité diocésain pour l'accueil des réfugiés," *Pastorale-Québec*, vol. 91, no. 19, 1979, p. 442.
39. Denis Duval, "Vêtir ceux qui sont nus," *Pastorale-Québec*, vol. 91, no. 17, 1979, p. 400.

them that they could also contribute financially by sending money to the Archdiocesan refugee fund. Parishes that received money but did not intend to use it, were to forward it to the diocese. The diocese would then pass it along to those who were sponsoring. Roy concluded his letter by noting that the process of going through the diocese was simpler and would expedite the process.[40]

In an effort to humanize the crisis, the Archbishop of Ottawa, Joseph-Aurèle Plourde published an article in the journal of the Archdiocese of Quebec describing the tragedy in Indochina.[41] Many people, he wrote, believe that refugees leave their countries because they disagree with the communist government, or they do not want to work on the farms as they have been told to do. The reality though, he said, was altogether different; they flee to avoid torture and death. Some are killed because of their political allegiances, others because of their education. In Indochina, millions had already been killed, and others had been sent to work at hard labour. Some were harnessed to the ploughing equipment in place of cattle. Anyone who showed themselves belonging to a religion faced death. The bishop recalled a story in which a young boy was killed because they found a small cross in his shirt pocket. To Plourde, the tragedy of the world today was the indifference of people to the suffering of those we do not know.[42] The archbishop himself adopted a 17-year-old boy.[43]

The archdiocesan journal also carried other stories. In one of them, a family in Ste-Foy adopted a three-year-old girl and were waiting for another one. At the same time, a parish adopted a widow and her children, all of whom were housed in the rectory. The parish community had committed approximately $20,000 to support them. Reflecting the pastoral statement of the bishops, the journal wrote that these gestures put into practice the words of Jesus: I was a stranger and you received me.[44]

According to the socio-pastoral office of the Archdiocese of Quebec, the response to the refugee crisis surpassed their expectations. By late 1979, the diocese was working with Quebec's Ministry of Immigration, which had accepted all sponsorship requests coming from the parishes. The diocese

40. Cardinal Maurice Roy, "Du parrainage des réfugiés," *Pastorale-Québec*, vol. 91, no. 14, 1979, p. 322.
41. Joseph-Aurèle Plourde, "Pourquoi devient-on réfugié?", *Pastorale-Québec*, vol. 91, no. 15, 1979, p. 356.
42. Plourde, "Pourquoi devient-on réfugié?" p. 356.
43. Msgr. Gilles Ouellet, "Fils adoptif d'un évêque," *Pastorale-Québec*, vol. 91, no. 10, 1979, p. 235.
44. Jacques Binet, "Saisir cette chance," *Pastorale-Québec*, vol. 91, no. 13, 1979, p. 305.

encouraged further sponsorship and, for those who wished to do so, it provided step-by-step instructions. The government of Quebec and Immigration Canada had an agreement to facilitate the process.[45]

The following year, in 1980, the diocesan journal continued its coverage of the Indochinese refugee crisis. It published a story by a person on the "Comité d'accueil Vanier" of a family of eight people who settled in Quebec. They described their first impressions: the cold, the fast-paced life, the warmth of Quebecers and their abundance of kindness. It made the adjustment to Quebec life easier. They were learning French as quickly as possible in order to communicate. The article underscored for readers how the refugees were no different from Quebecers. They were well educated and shared the same desire to live in peace. They were simply from a different culture, looking for a place where they could make a life for themselves. The article concluded by thanking all those who had contributed to this humanitarian work. But, it said, more work was to be done.[46]

Msgr. Paul Nicole, Vicar General and President of the Diocesan Welcoming Committee in Quebec, wrote that many who had arrived were hoping to bring other family members from the refugee camps in order to reunite their families. Some of the groups in the diocese were trying to help in this regard, but didn't have the resources. Therefore, Nicole asked that anyone who could still receive refugees let them know so that they could coordinate efforts and work towards reuniting these families.[47]

A report by Jacques Binet, director of the public relations service of the CCCB, offered some statistics. In 1979 and 1980, more than 50,000 refugees came to Canada, mostly from Indochina. In 1979 and 1980, 22 Catholic dioceses signed agreements with the government. In all, 1,182 local groups sponsored 6,694 refugees; many others aided the effort. The report said that, while all of this was a wonderful demonstration of goodwill, it also created a measure of resentment and opposition that people should be aware of and work to overcome in others. People who were opposed should not be condemned but helped to understand.[48]

Finally, in 1980, an article was published about the College of Jesuits sharing faith with the refugees. The author wrote that, since 1975, more than

45. François Thibodeau, "En pratique," *Pastorale-Québec*, vol. 91, no. 14, 1979, p. 322.
46. Yves Rancourt, "Des Laotiens deviennent des Québécois," *Pastorale-Québec*, vol. 92, no. 5, 1980, p. 108.
47. Paul Nicole, "Réfugiés du sud-asiatique," *Pastorale-Québec*, vol. 92, no. 7, 1980, p. 159.
48. Jacques Binet, "Les réfugiés parmi nous," *Pastorale-Québec*, vol. 92, 1980, p. 423.

1,000 refugees had come to the diocese from South East Asia. They settled here, and the Catholic community shared with them their way of life and met their material needs. Less than 10% were Christian. They did not understand why they were received so openly and freely, without being asked for anything in return. The author said that it is not by chance that 98% of refugees in the world are received by countries where Christianity is the dominant religion. Faith in Christ and the practice of his great commandment to love are the two reasons why Christians do what they do. Some of the refugees had asked for catechism, so a program was created. The article concluded by asking anyone who wanted to assist further to reach out for more information.[49]

PRELIMINARY OBSERVATIONS AND CONCLUSIONS

For this initial inquiry into the question, one can say that the Catholic Church in Quebec was better organized and more systematic in its ability to receive these refugees than in Ontario. This is not to say that more Indochinese were accepted in Quebec. It only means that the lines of communication within the province were more centrally organized—from the bishop, through the pastoral centre and the various offices and organizations of the diocese, and the religious communities to the parishes. Moreover, it appears that, given the province's unique role of making determinations concerning who could be received into Quebec, along with the centralized process in the dioceses, the refugees were easily settled in the communities—even if there was some opposition. The collaboration of the Church with the province appears to have facilitated a smoother integration.

Relatedly, it appears as though, in the 1970s. Quebec was still functioning as a society in which the Church and government were cooperating, at least in relation to migrants and refugees. Perhaps it was for cultural reasons: for the preservation of language, history, and self-identity. Quebec's approach to Canada's multiculturalism policy was already moving towards what would become "interculturalism," namely a respect for diversity, but within a framework that gives priority to French language and culture. The Quebec government's 1981 document *Quebecers, Each and Every One* would set out a plan of action for this.[50]

---

49. André Lamothe, "Partage de notre foi avec les réfugiés du sud-est asiatique," *Pastorale-Québec*, vol. 92, 1980, p. 441.

50. Marcel Gilbert, *Quebecers, Each and Every One: The Government of Québec's Plan of Action for Cultural Communities*, Quebec, Ministère des communautés culturelles et de l'Immigration, 1981.

Across the provincial border, Ontario was not a culturally homogenous province. The bishops were certainly concerned about the well-being of those seeking refuge in Canada. But the emphasis was on the parish and the local community as the place of resettlement, not on the diocese with it structures, dicasteries and religious institutions all working in collaboration as a single network. This also appears to have been related to the relationship between the Church and the government office that oversaw immigration and refugees. Unlike Quebec, where the Church's political partner was primarily the government of Quebec, with some federal responsibility, the political partner for Ontario was Ottawa, which already had services set up in the province to resettle refugees. An additional reason for the decentralized approach in Ontario and reliance on parishes may have been related to the cultural diversity of the province. It was much easier to resettle ethnic groups in particular communities, especially where there were already pockets of immigrants and a history of national parishes.[51]

Finally, one should ask what the relationship between the Indochinese refugee crisis and the Second Vatican Council in the mid to late 1970s? Is there any explicit evidence that the Council and its teachings made a difference in the way in which the Church at the time responded to the refugee crisis? In this initial study, the response would have to be no, there is little to no evidence. The 1979 pastoral statement of the Canadian bishops—which was clearly the point of reference for both the Ontario and Quebec bishops—is not overly strong, theologically. There are a handful of references to Scripture and to Vatican II, but they are not well developed. The statement's strength is its practical guidance on refugee sponsorship, including step-by-step instructions on how to get involved, but there is little connection with the Council. Similarly, there is no reliance on Vatican II by the Ontario bishops or by the Quebec bishops or by those reflecting on the crisis. One possibility is that further research will show differently. Another is that the Council itself was a part of a larger movement of modern Western social values in the post-war period that pushed against division and in the direction of inclusion and the creation of a single human family. In this case, the bishops of Ontario and Quebec did not need Vatican II to orient their ethical compass. Another way of stating this would be to pose the question, would the Church of Pius XII have responded to the Indochinese refugee crisis in the same way that the Church after Vatican II did?

51. See Darren Dias, "Pedagogy of Migration: The Roman Catholic Archdiocese of Toronto's Response to Immigration (1934-1963)," in Michael Attridge, Darren Dias, Gerard Mannion, and Jaroslav Skira (eds.), *The Church, Migration, and Global (In) Difference*, Cham, Switzerland, Palgrave Macmillan, 2021, p. 369-391.

Collective Responsibility, Sin, and the Church

Parsing Papal Penitence

Catherine E. Clifford

From July 24 to 30, 2022, Pope Francis undertook an historic "pilgrimage of repentance", traversing Canada to signify his closeness to the indigenous peoples of Canada—First nations, Métis, and Inuit. He asked forgiveness for the acts and omissions of the Catholics who collaborated in the government-sponsored project of residential schools, whose ultimate purpose was the annihilation of their cultural identities. The pope's apology was met with mixed reviews by Indigenous leaders, the secular press, and many thoughtful Catholics. While it undoubtedly marked an historic and significant step forward on the path to reconciliation, the cool reception it received in some quarters points to a serious lacuna in Catholic theological reflection and magisterial pronouncements on the historical wrongs of the Church.

In what follows, I propose to examine both the context and the texts of the papal apology to Canada's First Nations, Métis, and Inuit peoples to highlight the need for a more coherent theology of collective responsibility and sin in the Church, one that might lead to a more fulsome act of collective contrition and repentance. The painful history of Christian mission in Canada ought to raise a host of serious questions for the whole Church concerning its complicity in the destructive culture of colonialism that has marked the lives of Indigenous peoples through the centuries on every continent, and continues to threaten its effective witness today. A more adequate understanding of the social and structural nature of past failings is necessary if the Church is to avoid repeating them. Among the important dimensions to which we must attend, and where the leaders of the Catholic Church in Canada have been slow to act, is a fuller recognition of the Catholic community's collective responsibility for sinful acts and omissions,

both past and present. There are important lessons to be drawn from the case of Catholic participation in Canada's system of residential schools as the Church considers new ways of Gospel witness in a context characterized by the secularization of Church-state relations, religious pluralism, and increasing cultural diversity.

CONTEXT: THE CATHOLIC CHURCH AND INDIAN RESIDENTIAL SCHOOLS IN CANADA

For more than a century and a half, Canada's Indigenous children were forcibly removed from their families by government authorities and taken to government sponsored Church-run schools, often hundreds of kilometres away from their homes. They were subjected to many inhumane practices aimed at the suppression of their Indigenous cultures, languages, and spiritual traditions: their long-braided hair was cut short, traditional handmade clothing replaced with ill-fitting uniforms, and use of their native languages met with severe and humiliating discipline. Many children were undernourished, their teachers and caregivers often poorly trained and themselves subjected to harsh conditions in isolated outposts. Within this cauldron of callous cruelty, some were subjected to even more degrading experiences of physical, psychological, spiritual, and sexual abuse. In some settings, even after the bonds of parental contact were severed, children were forbidden to fraternize with their own siblings. Indigenous names were replaced with Christian names; some students were simply designated by a number.

One hundred and forty residential schools operated across Canada from the mid-1800s until the last one closed in 1996. Catholic religious orders and dioceses operated more than half, while the remaining schools were managed by Anglican, Methodist, Presbyterian, and United churches. In all, it is estimated that 150,000 children passed through the system. Approximately 80,000 survive today, though many are elderly and fast disappearing. Not all students returned home. Investigations by the Truth and Reconciliation Commission (TRC) revealed 4,400 documented deaths, though the commission reckoned the real number to be well over 6,000. That's more than 1 in 25 children, or 4% of all students. Many died of diseases such as influenza or tuberculosis; others disappeared after fleeing harsh conditions. Rumours abound concerning the reasons for undocumented deaths, ranging from neglect to suspected homicide and coverup.

Efforts to heal the wounds wrought by this sad chapter of colonial history have been under way for more than three decades, though they have been slow to impress themselves on the consciousness of all Canadians. Survivors

of the residential school system filed the largest class-action lawsuit in Canadian history. In each case, the government of Canada routinely named co-sponsoring religious organizations as co-liable. The Indian Residential Schools Settlement Agreement (IRSSA) was concluded in 2006 between an ecumenical coalition of Church agencies, the government of Canada, and representatives of the Assemblies of First Nations and Inuit peoples following a decade of negotiations.[1] The coalition of Church organizations included 47 Catholic juridical "entities"—religious orders (Oblates of Mary Immaculate, Peres Montfortains, Sisters of Charity, Sœurs de Notre Dame Auxiliatrice, Sœurs de S. François d'Assise, Sœurs du Bon Conseil, Sœurs de Jésus et Marie, Sœurs de l'Assomption de la Sainte Vierge, Presentation Sisters, Sisters of St. Ann, groups of Grey Sisters, and Sisters of St. Joseph) and Roman Catholic dioceses (Vancouver, Victoria, Nelson, Kamloops, Whitehorse, Mackenzie, Prince Rupert, Prince Albert, Regina, Baie d'Hudson, Moosonee, Winnipeg, Saint Boniface, Grouard-McLennan, Keewatin, Thunder Bay, and Halifax).[2] That agreement included measures for the compensation of individual survivors and the establishment of funds for "healing" and "commemoration." Further, it prepared the way for a public apology that would be issued by Prime Minister Stephen Harper in the name of the government of Canada in 2008[3] and for the work of a Truth and Reconciliation Commission.[4]

The establishment of the TRC was a condition of the settlement sought by the ecumenical coalition of co-sponsoring Church organizations. They were deeply mindful that the extra-judicial settlement process had not given survivors a day in court where they might testify to what they had experienced. Church representatives understood that, however painful such a

1. Government of Canada et al., "Indian Residential Schools Settlement Agreement," May 8, 2006, <https://www.residentialschoolsettlement.ca/IRS%20Settlement%20Agreement-%20ENGLISH.pdf>. Later agreements were concluded with survivors of Indian Day Schools from across Canada, and with those from the province of Newfoundland and Labrador, which only joined the Confederation of Canada in 1949. In a separate agreement, the Jesuits of Canada, together with the Diocese of Sault Ste-Marie, signed the Spanish Indian Residential Settlement Agreement (2004) and issued a public statement of apology and reconciliation in 2013.
2. Corporate Catholic Defendants, "Indian Residential School Settlement Agreement, Schedule C—Roman Catholic Entities," April 11, 2006, <https://www.residentialschoolsettlement.ca/settlement.html>.
3. Government of Canada, "Statement of Apology to Former Students of Indian Residential Schools," June 11, 2008, <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/eng/1100100015644/1571589171655>.
4. Truth and Reconciliation Commission of Canada, "Indian Residential Schools Settlement Agreement, Schedule N—Mandate for the Truth and Reconciliation Commission," 2006, <https://www.residentialschoolsettlement.ca/SCHEDULE_N.pdf>.

process might be, this truth-telling would be essential in the pathway towards healing and reconciliation. Among the principal aims of the TRC was to "provide a holistic, culturally appropriate and safe setting for former students, their families and communities as they come forward to the commission," and to "create as complete an historical record as possible of the IRS system and its legacy."[5] The process of truth and reconciliation also required a readiness on the part of the co-sponsoring religious entities to listen, in order to comprehend more deeply the nature and full extent of the harms done. The commission's intent was clearly educative.

Travelling across Canada over a period of six years, the TRC heard from over 6,500 witnesses and organized events to educate and inform the wider Canadian public concerning the history and legacy of the residential school system. It created a repository of documentation which is now housed in the National Centre for Truth and Reconciliation at the University of Manitoba. Its six-volume final report[6] includes 94 "calls to action" or recommendations aimed at furthering the process of reconciliation between Canadians and the Indigenous peoples of this land. Among the calls to action was a formal request for a more robust apology by representatives of the Catholic community. The TRC laid bare the devastating counter-witness to the Gospel wrought by the residential school system, observing "that Christians in Canada, in the name of their religion, inflicted serious harms on Aboriginal children, their families, and their communities in fundamental contradiction to what they purported their core beliefs to be."[7]

The commissioners did not ignore the fact that representatives of the 47 Catholic "entities" had previously issued public apologies as part of their commitment to the IRSSA process. Yet, in its view, the complicity of the Catholic community extended beyond the Catholic religious orders and dioceses directly involved in the administration of the schools and could not be sufficiently covered by this "patchwork of apologies" of which many survivors and church members remain largely unaware.[8] Had the broader Catholic community not supported the project of residential schools, either actively through financial, moral, and spiritual means, or passively by its

5. *Ibid.*, p. 1-2.
6. Truth and Reconciliation Commission of Canada, *Canada's Residential Schools,* vol. 1-6. Montreal/Kingston: McGill-Queen's University Press, 2015. The calls to action are found in volume 6.
7. Truth and Reconciliation Commission of Canada, *Canada's Residential Schools: Reconciliation*, vol. 6, Montreal/Kingston: McGill-Queen's University Press, 2015, p. 98.
8. *Ibid.*, p. 99.

silence and uncritical acceptance of this distorted form of furthering the Church's mission? The TRC notes that other co-sponsoring churches, including the Anglican, United, and Presbyterian churches of Canada had issued formal apologies.

Survivors expressed disappointment that no formal apology had been made by a representative of Catholics from across Canada. This was taken as a sign that "the Catholic Church still has not come to terms with its own wrongdoing in residential schools," to the point that many continue to deny the veracity of the alleged abuses.[9] During the TRC hearings, many survivors noted that, in 2010, Pope Benedict XVI "had apologized to Survivors of Catholic run schools in Ireland. They wondered why no similar apology had been extended to them." Thus, the TRC formulated Call to Action 58, requesting an unambiguous apology from the pope, asking that it be delivered on Canadian soil within the year: "We call upon the Pope to issue an apology to survivors, their families, and communities for the Roman Catholic Church's role in the spiritual, cultural, emotional, physical, and sexual abuse of First Nations, Inuit, and Métis children in Catholic run residential schools."[10]

In the years that followed, calls went out for a meaningful response to Call to Action 58 and asking the Canadian Conference of Catholic Bishops (CCCB) to issue a national apology. While many important local initiatives for reconciliation were undertaken by Catholic communities living in close proximity to those Indigenous communities most affected by the intergenerational trauma of residential schools, at the national level there was much prevarication and obfuscation. In 2016, the CCCB established the Canadian Catholic Aboriginal Council, yet little was done to create the conditions for the issuance of a formal apology in the name of Canadian Catholics. The conference, it was said, did not speak for a national church; the conference had not been involved directly in the sponsorship or administration of residential schools. Taking inspiration from magisterial declarations on the juridical status of episcopal conferences, some claimed that all authority resided in the local churches alone, or in the Bishop of Rome, but that the conference could not act in a manner that would have binding effect on dioceses across the country.[11] Some bishops were given to repeating that there had been no residential schools on their diocesan territory, implying

9. *Ibid.*, p. 99.
10. *Ibid.*, p. 101.
11. John Paul II, Apostolic Constitution *Apostolos Suos* (1998), On the Theological and Juridical Nature of Episcopal Conferences, <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_22071998_apostolos-suos.html>. See especially nos. 12-13.

that, though they were grieved by the history of the residential school system, they bore no responsibility for its legacy.[12] This kind of ecclesiological hair-splitting, as might be expected, was completely lost on residential school survivors, members of the Church, and ordinary Canadians.

In an unfortunate show of maladroitness, the President and Vice President of the CCCB held a press conference on March 27, 2018, to announce that, "as far as Call to Action #58 is concerned, after carefully considering the request and extensive dialogue with the Bishops of Canada, [Pope Francis] felt he could not personally respond" but encouraged the bishops to continue their "pastoral work of reconciliation, healing, and solidarity with indigenous peoples."[13] The underlying message—one lost on most of the national media—was that the bishops had more work to do at home before any such visit might be advisable. It soon became clear that Francis was not against the principle of a papal apology for the church's complicity in the historic failures of residential schools, but that Canada's bishops were not of one mind regarding the necessity or suitability of inviting him to do so.[14] He would not intervene unless there was broad local support.

In the end, the discovery of the physical remains of Indigenous children in June 2021, first on the site of the former Kamloops residential school in British Columbia, then of hundreds more unmarked graves at the former

12. By way of example, see the text of the "Statement From Cardinal Thomas Collins, Archbishop of Toronto" on the occasion of the discovery of remains in unmarked graves on the site of the former Kamloops residential school in June of 2021. "While the Archdiocese of Toronto did not operate residential schools, we join with the indigenous peoples, Catholic community and Canadians from coast to coast in a period of collective grief for those who were physically, emotionally, and spiritually wounded." Expressions of grief and remorse are but a first step on the path to genuine repentance. While there is acknowledgment of scandal, and of previous apologies offered by the Oblates of Mary Immaculate and Pope Benedict XVI, there is no acceptance of complicity or shared responsibility. This is not untypical of the stance that was adopted by other bishops across Canada. The CCCB President, Archbishop Richard Gagnon of Winnipeg, similarly issued a statement on this occasion, expressing "deepest sorrow" at this "shocking" discovery. Canadian Conference of Catholic Bishops, "Statement From the Canadian Conference of Catholic Bishops Following the Recent Discovery at the Former Kamloops Indian Residential School on the Tk'emlups te Secwépemc First Nation," May 31, 2021, <https://www.cccb.ca/wp-content/uploads/2021/05/CCCB-Statement-on-discovery-at-residential-school-in-Kamloops-31-May-2021-EN.pdf>.

13. Lionel Gendron, P.S.S. "Letter of the CCCB President to the Indigenous Peoples of Canada," March 27, 2018, <https://www.cccb.ca/wp-content/uploads/2020/04/4.-Letter_to_Indigenous_Peoples_-_27_March_2018_-_en.pd.pdf>.

14. Jorge Barrera, "Lack of Bishops' Consensus, Concerns Over Cost Behind Pope Apology Decision: Archbishop," April 26, 2018, <https://www.cbc.ca/news/indigenous/cost-lack-of-consensus-behind-pope-apology-decision-1.4635802>.

Marieval Indian Residential School at the Cowessess First Nation in Saskatchewan, would shame Canada's Catholic bishops into collective action. Similar discoveries have followed, as First Nations communities continue to uncover the devastating legacy of a system that proved an effective instrument of what the TRC has characterized as "cultural genocide."[15] From the beginning, residential schools had been conceived as means to "kill the Indian" in the child. Through the suppression of languages, cultures, and spiritual traditions, it sought to produce a compliant people, fully assimilated into white European culture. Here now was the heart-wrenching proof of its genocidal intent.

Statements were issued by Canadian Bishops, including the CCCB President, expressing grief, sorrow, and shock.[16] Yet these discoveries could hardly be surprising to anyone who had taken the time to read the TRC report six years earlier, or listened to the accounts of survivors throughout the hearings. So troubling was the issue of missing children and furtive burials, that the TRC found it necessary to establish a National Residential School Death Registry. Acknowledging the fact of many undocumented deaths and grave sites, it had called for governments and church organizations to assist in the establishment of more accurate and complete records of deaths and burials, including the protection, documentation, and maintenance of cemeteries and burial sites.[17] Now faced with concrete physical evidence, the time for denial, obfuscation, passing the buck, or minimizing the wrongs perpetrated in the name of the Gospel and with the support of Catholic leaders and members of the church from across Canada was over.

APOLOGIES OFFERED AND THE TENSION OF PERSONAL VS. COLLECTIVE RESPONSIBILITY

In the months that followed, the bishops of Canada mobilized with remarkable alacrity. At their plenary assembly on September 24, 2021, they issued a long-awaited "Statement of Apology of the Catholic Bishops of Canada to the Indigenous Peoples of this Land." The language of this apology was lifted directly from Call to Action 58:

15. Truth and Reconciliation Commission of Canada, *Canada's Residential Schools: Reconciliation*, vol. 6, p. 19, 48, 136, 174, 188.
16. See note 12 above.
17. See, e.g.: Truth and Reconciliation Commission of Canada, *Canada's Residential Schools: Reconciliation*, vol. 6, p. 145-150. Calls to Action #71-76 invite governments and church organizations to assist in better documenting death and burial records, and in documenting, maintaining, and protecting cemeteries and other burial sites.

> We acknowledge the grave abuses that were committed by some members of our Catholic community; physical, psychological, emotional, spiritual, cultural, and sexual. We also sorrowfully acknowledge the historical and ongoing trauma and the legacy of suffering and challenges faced by Indigenous Peoples that continue to this day. Along with those Catholic entities which were directly involved in the operation of the schools and which have already offered their own heartfelt apologies, we, the Catholic Bishops of Canada, express our profound remorse and apologize unequivocally.[18]

Recommitting to the process of healing, reconciliation, and education, the bishops announced a five-year $30 million financial pledge to support new local initiatives for reconciliation. This was widely understood as an action intended to make up for a previous failed fund-raising effort called for by the TRC as a measure of reparation.

The language of the bishops' apology cannot be taken as an acknowledgement of institutional responsibility in the strict sense. It is not made in the name of the Canadian Conference of Catholic Bishops, but of "Catholic Bishops of Canada." The bishops do not claim explicitly to speak in the name of Catholics from across Canada, which they might have done as leaders of the local churches. It is difficult to escape the impression of a persistent concern to avoid any admission of responsibility, and thus of liability, on the part of any organization or legal entity not directly implicated in the administration of residential schools. Still, as heads of the local churches, there is an expression of shared regret and commitment to work together for reconciliation. While this "unequivocal" apology is a significant sign of progress, it falls short of admitting the full scope of collective responsibility borne by the leaders of Canada's Catholic dioceses and members of the Catholic Church in Canada over a period of 150 years. No mention is made of their active or tacit support of the residential school system and of the legal provisions in Canadian law, the Indian Act, that contributed to the systematic marginalization and repression of Indigenous peoples. By their acts and omissions, by their silence and willingness to look the other way while these injustices were perpetrated in the name of the Gospel—they were complicit. The bishops' statement continues to place all moral responsibility for historical wrongs with "some members of the Catholic community." When one considers that at least 20 of the 60 or so Latin Catholic dioceses in Canada played a direct role in the residential school system, it

18. Catholic Bishops of Canada, "Statement of Apology of the Catholic Bishops of Canada to the Indigenous Peoples of This Land," September 24, 2021, <https://www.cccb.ca/wp-content/uploads/2021/09/Statement_from_CBC_to_Indigenous-EN.pdf>.

is hard not to discern the broad social and systemic dimension of these failings—a fact to which the TRC had attempted to draw attention.

Finally, the bishops acknowledged the many "requests to engage Pope Francis in this reconciliation process" and "pledge[d] to work with the Holy See and our Indigenous partners on the possibility of a pastoral visit by the Pope to Canada as part of this healing journey."[19] One month later, on October 27, 2021, the Vatican press office announced that the pope had accepted the invitation of the CCCB to visit Canada within the context of "the longstanding pastoral process of reconciliation"[20] on a date yet to be determined. Several delegations of First Nations, Métis, and Inuit people travelled to Rome in the months that followed, meeting with Pope Francis and Vatican officials to prepare for his pilgrimage of repentance.

Pope Francis began his Canadian journey by meeting with residential school survivors and members of the First Nations in Mackwacis, Alberta, on July 25. "I have come to your native lands to tell you in person of my sorrow, and to implore God's forgiveness," he said. Having listened to the painful accounts of survivors in the months leading up to this pilgrimage, Francis acknowledged the importance of remembering "the devastating experiences that took place in the residential schools" because "forgetfulness leads to indifference." Citing Holocaust survivor Elie Wiesel, he observed, "the opposite of love is not hatred, it's indifference . . . and the opposite of life is not death, it's indifference." Hearing their experiences had helped him to better understand

> how the policies of assimilation ended up systematically marginalizing the indigenous peoples; how also through a system of residential schools your languages and cultures were denigrated and suppressed; how children suffered physical, verbal, psychological and spiritual abuse; how they were taken away from their homes at a young age, and how that indelibly affected relationships between parents and children, grandparents and grandchildren.[21]

Francis expressed sorrow "for the ways in which, regrettably, many Christians supported the colonizing mentality of the powers that oppressed

19. *Ibid.*

20. Holy See Press Office, "Comunicato della Sala Stampa della Santa Sede," October 27, 2021, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/10/27/0699/01486.html>.

21. Pope Francis, "Address of His Holiness, Meeting With Indigenous Peoples: First Nations, Métis, and Inuit," July 25, 2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2022/july/documents/20220725-popolazioniindigene-canada.html>. Attentive observers did not fail to notice that, unlike the apology of the Canadian Bishops, Francis inexplicably neglected to mention the category of "sexual abuse" in this text, clearly stated in Call to Action 58.

the indigenous peoples." He asked forgiveness "for the ways in which many members of the Church and of religious communities cooperated, not least through their indifference, in projects of cultural destruction and forced assimilation promoted by the governments of that time, which culminated in the system of residential schools." Not mincing words, he acknowledged that the overall effects of these policies were "catastrophic." From a faith perspective, he insisted that "this was a disastrous error, incompatible with the Gospel of Jesus Christ." Then, referencing the words of Pope John Paul II, he said, "the church kneels before God and implores his forgiveness for the sins of her children." At his last stop in Iqaluit, on July 29, Francis again apologized "for the evil perpetrated by not a few Catholics, who in these schools, contributed to the policies of cultural assimilation and enfranchisement."[22]

Many survivors received this apology as a healing grace. At each step in his pilgrimage, Francis took time to meet with and listen to the lived experience of residential school survivors and other representatives of First Nations, Métis, and Inuit peoples, modelling the humility required for genuine reconciliation. He was visibly moved by these encounters. Each day Francis listened before he spoke.

Still, other Indigenous peoples, hearing the same apology, where responsibility for "the evil committed" is imputed to "many Christians," "members of the Church" or "children" of the Church with a not unfounded hermeneutic of suspicion, perceived the suggestion that this system of oppression was but the work of a few. They had hoped to hear a more robust admission of intuitional responsibility and of the complicity of the whole Catholic community—not only of those living in Canada, but a recognition that these efforts had the support of the universal Church. Pope Francis's comments go a long way toward recognizing the systemic and structural dimensions of oppression at work in the system of residential schools. But he stops short of affirming a responsibility for the disastrous error of complicity in the culture and structures of colonialism that had so tainted the Church's approach to mission, one that cannot be borne by a few of her members.

Speaking to government representatives and Indigenous peoples in Quebec City, Francis went further, affirming that "different local Catholic institutions" had a part in the "deplorable system" of Indian residential schools. Renewing his request for forgiveness, he observed, "It is tragic when some believers, as happened in that period of history, conform themselves

22. Pope Francis, "Address of His Holiness: Meeting with Young People and Elders," July 29, 2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2022/july/documents/20220729-giovani-anziani-iqaluit.html>.

to the conventions of the world rather than the Gospel."[23] Yet again, references to the acts of "some believers" were heard by many as "weasel words," an evasion of institutional responsibility, a failure to fully admit the complicity of the wider community of believers, and of the whole Church, in these historic sins. This type of discourse, which lends itself to the notion that the root of the problem was but a "few bad apples," fails to account for the systemic and structural reality of the institutions, policies, attitudes, and cultural, racist, or religious presuppositions that gave rise to ill-conceived patterns of behaviour that contradict the Gospel.

A juxtaposition of speech that imputes moral responsibility to personal agents with a discourse that points at the same time to the social, structural, institutional, and ecclesial dimensions of these historic failures leaves attentive hearers with the impression of a certain incoherence. The lack of an adequate theological and pastoral language to name the collective failures of the Catholic community, both as a community of persons and in its institutional realizations, was a significant factor in what can only be characterized as a failure to communicate. Despite the very best of intentions and Pope Francis's significant acknowledgement of both the systemic nature of the harms done and their devastating effects, his visit left a residue of mistrust and a suspicion that the Catholic Church has not fully understood or continues to evade the nature of its responsibility. Given the magnitude of the wounds inflicted by the residential school system and by the history of Christian mission among Canada's Indigenous peoples, it is to be expected that, in the eyes of many, no apology will suffice. Nothing one might say can undo the harm done. Still, we must ask whether there is not a need for deeper theological reflection here.

COLLECTIVE RESPONSIBILITY

The underlying tension in the language of the texts of Pope Francis's apology is rooted in the doctrine that the Church, though a "mixed body of saints and sinners (LG 8, 14),[24] remains holy, not because of any merit on our part, but thanks to the free gift of God's Spirit poured out in baptism. Indeed, Paul did not hesitate to call the early Christian community the

23. Pope Francis, "Address of His Holiness: Meeting with Civil Authorities, Representatives of Indigenous Peoples, and Members of the Diplomatic Corps," July 27, 2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2022/july/documents/20220727-autorita-canada.html>.

24. The teaching of Vatican II on this point is rooted in the classic doctrine of Augustine, especially his Treatise Against the Donatists, V, 28; 39.

"saints" or the "holy ones" (Rom 1:7; Phil 1:1; 1 Cor 1:2; 2 Cor 13:2). Still, this holiness must be understood in an eschatological perspective. It is neither a possession of the church nor something fully achieved. So long as the Christian community journeys here on earth, it remains a community "on the way," of men and women still subject to sin, and thus "always in need of being purified" (LG 8). The Second Vatican Council's Decree on Ecumenism does not hesitate to locate the roots of ecclesial division in sin, for which "both sides were to blame" (UR 3; cf. 8) and frames the path to the restoration of unity as one of personal and collective repentance and conversion (UR 7).[25] Yet this humbler discourse has not been extended to other historic failures of the Church.[26]

Yves Congar, writing in the wake of World War II and the extermination of six million Jews, maintained that the "horrendous and tragic" events of the modern era were awakening a new sense of collective responsibility among his contemporaries, creating a context for "progress in moral ideas and the refining of the conscience."[27] He saw the need for Catholic theology and teaching to better account for "attitudes, actions, or omissions which relate to the solidarity of the group which accepted and did not denounce" immoral conduct, acknowledging, "Many of us have thus felt responsible not only for what we have personally done or failed to do but for a state of affairs or events whose cause is social."[28] While admitting that moral guilt is

25. For a fuller reflection, see Karl Rahner, "The Sinful Church in the Decrees of Vatican II," *Theological Investigations* VI, Baltimore, Helicon, 1969, p. 270-294. Rahner notes that, in other moments of history, especially in patristic times and during the Middle Ages, Christian writers had no hesitation to speak of the "sinful Church" (p. 271-272).

26. Pope John Paul II affirms, "The Council calls for personal as well as for communal conversion. . . . No Christian community can exempt itself from this call." He thus acknowledges a collective dimension of responsibility for the sin of separation. Pope John Paul II, "Encyclical Letter on Christian Unity, *Ut Unum* Sint," May 25, 1995, nos. 15-16, <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html>. He further links "sins against unity" to "social sins, which is to say the sinful 'structures' themselves which have contributed and can still contribute to division and to the reinforcing of division" (UUS, no. 34).

27. Yves Congar, "Appendix 1: Collective Responsibility," in *Ressourcement Theology: A Sourcebook*. London, Ed. Patricia Kelly, T&T Clark, 2022, p. 159-169. Original version in *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Cerf, 1950, p. 579-596. In this reflection, Congar extends his reflection to consider the need for public penance for the violence and conflict that marked the Great Schism between East and West, the St. Bartholomew's Day massacre, the Lutheran Reformation (p. 165-168), and the "Galileo affair" (p. 169). Public apologies and acts of reconciliation have been made in each of these cases since the publication of his text.

28. *Ibid*., p. 161.

"strictly personal," he saw the necessity for more fulsome admissions of "historical or social guilt," arguing that there are "diverse and graduated" degrees of responsibility "founded in social responsibility." While Congar acknowledged that the complicity of the wider community may be highly mitigated by one's ability to know or to foresee the unanticipated consequences of certain decisions and policies, he insisted, such responsibility is nonetheless "real."[29]

Congar is clear that, in speaking of the collective responsibility of the Church, one is speaking of the Church "as a community and people, a people who must be the people of God who have objectively all the means of being people of God, but which sometimes, in a portion of itself, act as a people of Mammon, Venus, and Jupiter, giving in to the temptations of money, the flesh, power or pride."[30] Few have considered the salvation history of God's covenant people, an epic history of God's fidelity and human failings, as a source for ecclesial reflection. The prophet Hosea, employing the metaphor of the unfaithful spouse, warns that at times the people that God had quite literally called his own (their name was "my people"—*ammi*), God was compelled to rename "not-my-people" (*lo ammi*) (Hos 1:9-10; cf. 1 Pet 2:10). Must we not find a way to acknowledge that at times God's people of the new covenant in Christ—"a chosen people, a royal priesthood, a holy nation, God's special possession" (1 Pet 2:9)—have not acted as God's holy people and have departed from some aspect of God's covenant of mercy?

Catholic theology, in its defence against the Protestant Reformation, has long been at pains to defend the essential holiness of the Church. Often emphasizing the ideal and rather platonic images of the Church as a "spotless bride" or "perfect society," Catholic ecclesiology failed to attend sufficiently to the concrete human community as both a graced and sinful reality. Its moral tradition understands sin as a willful turning away from God and from the love of neighbour, emphasizing personal agency. More recently, developments in Catholic social teaching, especially during the pontificate of Pope John Paul II,[31] have led to the acknowledgement of sinful social

29. *Ibid.*, p. 161-163.

30. *Ibid.*, p. 166.

31. Pope John Paul II provides an important definition of social sin: "Certain situations or the collective behavior of certain groups, big or small, or even whole nations and blocs of nations, such cases of social sin are the result of the accumulation and concentration of many personal sins." Yet he qualifies this position by saying that "the real responsibility, then, lies with individuals. A situation—or likewise an institution, a structure, a society itself—is not in itself the subject of moral acts. The category of social sin is thus applied analogously to these bodies of persons, structures, and institutions. Pope John Paul II, "Post-Synodal Apostolic Exhortation

structures. Contemporary ethicists continue to grapple with the need for a more adequate theory of the role and agency of social groups, structures, and institutions, one that recognizes differing degrees of genuine moral responsibility.[32] But we have yet to reflect sufficiently on the fact that the Church itself, as a human community, in its teaching and practice, may fall short of her high calling. Without denying its essential holiness and a certain God-given structure, there is need for a deeper systematic reflection on the ways that certain historical forms, customs, and policies might contribute to collective sin, or fail to reflect the true face of Christ to the world. Pope Francis marks some progress in overcoming the tension between a person-centred notion of moral agency and sin and a fuller appreciation of the collective responsibility of the Church in all her members in his recognition of social solidarity in the failure to do good. He points to the social and structural dimension of sin in acknowledging that whole communities, concrete local churches, and institutions gave a counter-witness to the Gospel. Yet there remains an unresolved tension in a discourse that continues to juxtapose the actions of "some" with the responsibility of the Church as such, the pilgrim people of God.

Pope John Paul II reflected on this tension in his Bull for the Great Jubilee Year 2000, *Incarnationis Mystrium*, which he framed essentially a call to conversion, a text to which Pope Francis alludes in his apology given at Mackwacis. While describing the history of the Church as a "history of holiness" given the extraordinary lives of many faithful witnesses to the Gospel, John Paul II rightly observes, "History also records events which constitute a counter-testimony to Christianity." Then, he suggests, "Because of the bond which unites us with one another in the Mystical Body, all of us, though not all personally responsible and without encroaching on the judgement of God who alone knows every heart, bear the burden of the errors and faults of those who have gone before us." It is in this context that he implored

Reconciliatio et Paenitentia," 1984, no. 16, <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html>. The same teaching is repeated with further reflections on "structures of sin" in Pope John Paul II, "Sollicitudi Rei Socialis," 1987, nos. 36-40 and note 65, <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html>.

32. See especially Daniel Finn, "What Is a Sinful Structure?" *Theological Studies*, no. 71, 2016, p. 136-164. For a helpful application of critical realist social analysis to the structural dimensions of ecclesial life in the service of ecclesial reform, see Richard R. Gaillardetz, "The Chimera of a 'Deinstitutionalized Church,'" *Theological Studies*, vol. 83, no. 2, 2022, p. 219-244.

"forgiveness for the sons and daughters of the church," then pleaded: "All have sinned, and none can claim righteousness before God (cf. 1 Kgs 8:46). Let it be said once more without fear, 'We have sinned' (Jer 3:25)."[33] John Paul II admits that even those who were not the direct agents of sin or conscious participants in past actions that, in retrospect, now appear as a counter-witness to the Gospel, might be considered complicit, in varying degrees, and remain heirs to the effects of sin perpetrated by their ancestors in faith. He maintained that to move beyond these effects in the present context requires that the whole Catholic Church, in all her members, enter a collective process of conversion and repentance for the sins of the past. Canada's TRC has invited the Catholic Church to enter precisely such a movement of collective responsibility and conversion from the sins of colonialism perpetrated by those who have gone before us, and the legacy of which we are the heirs.

From the opening act of his pontificate, Pope Francis has persistently called for the conversion of the Church. He has also done perhaps more than his predecessors to point to the sinful effects of the culture and practices of colonialism that have tainted the history of Christian mission in the Americas.[34] Still, one regrets that, in the words of his apology to Canada's Indigenous peoples, rather than a collective "we are sorry" and in need of collective repentance, they heard "I am sorry"; instead of a decisive "we have sinned," they got an acknowledgement that "some" have sinned; and that rather than ask pardon "in the name of the Church," Francis spoke in his own name. While undoubtedly acting as the leader of the global Catholic Church and its representative, the absence of more forceful language to convey the collective responsibility and sin of the Church left many Indigenous peoples, whose relationship with the Catholic church is scarred by a long history of disappointment and betrayal, wondering at the true character of his words and gestures. Francis spoke more decisively in his Apostolic Letter *Querida Amazonia*, following the special synod for the Amazon region: "Since we cannot deny that the wheat was mixed with the tares, and that the missionaries did not always take the side of the oppressed, I express my shame once more and 'I humbly ask forgiveness, not only *for the offenses*

33. Pope John Paul II, "Bull of Induction of the Great Jubilee of the Year 2000," *Incarnationis Mysterium*, November 29, 1998, <https://www.vatican.va/jubilee_2000/docs/documents/hf_jp-ii_doc_30111998_bolla-jubilee_en.html>.

34. Pope Francis, "Post-Synodal Apostolic Exhortation *Querida Amazonia,*" February 2, 2020, <https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html>.

of the Church herself, but for the crimes committed against the native peoples during the so-called conquest of America.'"[35]

The experiences surveyed here point to the need for more consistent magisterial teaching on collective ecclesial responsibility, one that takes seriously the community of believers in its concrete historical dimension as a pilgrim people on the way and considers the Church in its social and institutional expression. In a recent study of these important issues, Brian Flanagan observes that an inability of the magisterium "to honestly discuss our own failings" has the unintended consequence of eroding its authority. He argues convincingly that ecclesiology must be more forthright in its treatment of sin within the Church, given that: "The mission of the church is actively hindered by hypocrisy or the perception of hypocrisy on the part of the Christian community. In an 'Age of Authenticity,' the greater scandal

35. *Ibid.* Here Francis is repeating words spoken in a previous address delivered in 2015: "Address at the Second World Meeting of Popular Movements," Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, July 9, 2015, <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150709_bolivia-movimenti-popolari.html>. Space does not permit me to consider here Francis's omission of any reference to the "Doctrine of Discovery." Call to Action 49 called upon religious organizations to clearly repudiate the principles of the 15th-century declarations that authorized European colonizers to disregard the inherent rights of non-Christian peoples. While the Holy See and the CCCB have issued statements to this effect, indicating that subsequent Catholic teaching supersedes these earlier teachings, these documents remain largely unknown. An unequivocal papal declaration to this effect, within the context of a more robust reflection on the Church's complicity with the project of European colonization, would mark an important step toward reconciliation with Indigenous peoples on every continent. See Permanent Observer Mission of the Holy See to the United Nations, "Statement by Permanent Observer of the Holy See Economic and Social Council, 9th Session of the Permanent Forum on Indigenous Issues. On Agenda Item 7: Discussion on the Reports 'Impact on Indigenous Peoples and the International Legal Construct Known as the Doctrine of Discovery, which has served as the Foundation of the Violation of their Human Rights' and 'Indigenous Peoples and Boarding Schools: A Comparative Study,'" April 27, 2010, <https://www.cccb.ca/wp-content/uploads/2020/01/Holy-See.pdf>; and Canadian Conference of Catholic Bishops, "The 'Doctrine of Discovery' and *Terra Nullius*: A Catholic Response," March 19, 2016, <https://www.cccb.ca/wp-content/uploads/2017/11/catholic-response-to-doctrine-of-discovery-and-tn.pdf>. Pope Francis only spoke to the issue directly when asked by an Indigenous journalist on his return trip to Rome: Pope Francis, "Press Conference on the Return Flight to Rome," July 29, 2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2022/july/documents/20220729-voloritorno-canada.html>. See also Thomas Reese, "Pope Francis Was Not Fully Briefed Prior to Canadian Visit," August 5, 2022, <https://www.ncronline.org/news/opinion/pope-francis-was-not-fully-briefed-prior-canadian-visit>. Confronting its continuing influence and providing a more decisive repudiation of its teaching will be essential to repenting of the complicity of Christian mission with the project of Western colonialism.

to many within and without the church is less the phenomenon of error than the denial or hiding of error."[36] As the global Catholic Church comes to terms with its role in the history of colonialism, one hopes for a fuller reception of the thoughtful work done by Catholic ecclesiologists and ethicists on the sinfulness of the Christian community, or on the social and structural dimensions of sin. The painful lessons drawn from the history of Canada's residential schools call for a more comprehensive reflection on the history of Christian mission on every continent, one that might lead to a deeper understanding of the historic wrongs committed against Indigenous peoples everywhere.

36. Brian Flanagan, *Stumbling in Holiness: Sin and Sanctity in the Church*, Collegeville, Liturgical Press Academic, 2018, p. 105.

Les laïcs

Le motif ecclésiologique de leur existence

Roberto Repole

Le pape François a rappelé avec une certaine radicalité que, s'il existe un cléricalisme des ministres ordonnés, il peut y avoir également un cléricalisme cultivé par les laïcs eux-mêmes. Par ailleurs, il a souligné – non sans ironie – que l'on dit depuis des décennies que l'heure des laïcs a sonné, mais qu'il semble que l'horloge soit cassée[1].

C'est certainement aussi pour remédier aux conséquences néfastes du cléricalisme que le pape a récemment introduit quelques innovations importantes pour la vie de l'Église.

Allant au-delà des prescriptions de *Ministeria quaedam* de Paul VI, François a d'abord introduit une modification au *Code de droit canonique* (CIC). Par le *motu proprio Spiritus Domini,* le pape a en effet affirmé avoir entendu les demandes de certaines assemblées du synode des évêques, puis a déclaré :

> Après avoir consulté les dicastères compétents, j'ai décidé de modifier le can. 230 § 1 du Code de droit canonique. Je dispose donc que le can. 230 § 1 du Code de droit canonique soit rédigé à l'avenir de la façon suivante : « Les laïcs qui ont l'âge et les qualités requises établies par décret de la conférence des évêques peuvent être admis d'une manière stable par le rite liturgique prescrit aux ministères du lectorat et de l'acolytat ; cependant, cette collation de ministère

1. Papa Francesco, *Il santo popolo fedele di Dio*, *Il Regno/Doc*, vol. 61, n° 7, 2016, p. 201-204, p. 202. Dernièrement, on a de nouveau exprimé la nécessité que cette heure arrive, surtout face à une Église dont la crédibilité est largement mise à mal par la question des abus ; voir Agnès Desmazières, *L'heure des laïcs : proximité et coresponsabilité*, Paris, Salvator, 2021.

> ne leur confère pas le droit à la subsistance ou à une rémunération de la part de l'Église »[2].

Ce document était accompagné d'une lettre envoyée au préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, le cardinal Ladaria, qui expliquait plus en détail l'ouverture réalisée et son fondement ecclésiologique. Il faut souligner dans le second aspect du document la distinction claire établie par le pape entre un ministère fondé sur le sacrement de l'Ordre et un ministère fondé sur les sacrements du Baptême et de la Confirmation. Les ministères de lecteur et d'acolyte se basent donc sur les sacrements de l'initiation chrétienne. À propos du premier aspect, il faut rappeler la possibilité pour les femmes d'accéder au ministère de lecteur et d'acolyte (contrairement à ce qui a était prévu par *Ministeria quaedam)*. Le pape François dit expressément :

> J'ai considéré comme opportun d'établir que puissent être institués lecteurs ou acolytes non seulement des hommes, mais aussi des femmes chez lesquels, à travers le discernement des pasteurs et après une préparation adéquate, l'Église reconnaît « la ferme volonté de servir fidèlement Dieu et le peuple chrétien », comme il est écrit dans le *motu proprio Ministeria quaedam*, en vertu du sacrement du Baptême et de la Confirmation. Le choix de conférer également aux femmes ces charges, qui impliquent une stabilité, une reconnaissance publique et le mandat donné par l'évêque, rend plus effective dans l'Église la participation de tous à l'œuvre d'évangélisation.

Il faut aussi signaler l'importance d'un autre document récent, *Antiquum ministerium*, par lequel est institué le ministère laïque de catéchiste qui implique également d'être responsable de communauté dans de nombreuses parties du monde. On apporte ainsi un soutien notoire à ce qui est déjà en place dans de nombreuses Églises, généralement plus jeunes, et on jette les bases pour que naissent de nouvelles possibilités d'existence et d'évangélisation dans les Églises plus anciennes, souvent aux prises avec un fort processus de déchristianisation et de sécularisation.

FIN DU CLÉRICALISME ?

Il faut bien noter que François lui-même met en évidence la possibilité que la création de nouveaux ministères non seulement ne soit pas accueillie comme une occasion de combattre le cléricalisme, mais puisse, par une sorte d'hétérogénéité des fins, mener à de nouvelles formes de celui-ci.

---

2. Pape François, « Lettre apostolique sous forme de "motu proprio" *Spiritus Domini* », 11 janvier 2021, <https://www.vatican.va/content/francesco/fr/motu_proprio/documents/>.

La réflexion théologique sur les ministères laïques n'a pas manqué de souligner ce danger depuis des années. À ce propos, la contribution de Gilles Routhier est symptomatique. Dans un essai publié il y a quelques années, le célèbre théologien canadien affirmait que Vatican II avait ouvert la voie à un pluri-ministère dans l'Église : un phénomène qui, dans certaines Églises occidentales, n'a pas manqué de se produire et de se développer ces derniers temps, même si c'est par « voie de substitution ».

« Face à la diminution du nombre de prêtres, le premier réflexe – affirme Routhier – a été de faire appel à des laïcs pour suppléer au ministère sacerdotal absent. Ils ont donc souvent été appelés à "remplacer", dans les paroisses, des prêtres dont le nombre est de moins en moins important et dont l'âge est de plus en plus avancé[3]. » Et cela mène non seulement à une situation qui ne permet pas le développement serein de l'identité ministérielle chez les ministres ordonnés et chez les laïcs, mais semble même mener ces derniers à développer, par mimétisme ou par opposition, une identité similaire à celle des ministres ordonnés[4]. Ce qui, à son tour, ne peut que mener à l'idée que le laïc qui tient une fonction ministérielle reste, pour toujours, une sorte de « prêtre inachevé » ; et finit également par laisser aux prêtres le sentiment que les ministres laïques leur enlèvent certaines de leurs charges.

> Une identité de ce type, construite et consolidée dans le conflit – soutient donc Routhier –, sera la source, d'une part, d'une fragilité des laïcs, définis négativement par rapport aux prêtres, et, d'autre part, d'une frustration perpétuelle. Les nouveaux ministres, mis en situation de remplacer les prêtres et d'usurper leur rôle, ne deviendront jamais ce qu'ils sont réellement. Ils ne découvriront pas, au terme de ce parcours, leur rôle propre et leur fonction originelle. Par conséquent, ces laïcs subiront souvent la frustration de devoir céder, à certains moments, leur place au prêtre. Et de leur côté, les prêtres se sentent menacés par les nouveaux ministres laïques : ces derniers n'existent que dans la mesure où les autres disparaissent. Cette situation introduit une concurrence et compétition entre prêtres et laïcs, qui n'est pas saine. La logique de substitution fait que les laïcs gagnent du terrain aussi souvent que les prêtres en perdent[5].

La proposition de Routhier est donc de penser une pluri-ministérialité qui ne repose cependant pas sur une logique de remplacement des ministres ordonnés.

---

3. Gilles Routhier, *Nuovi ministeri, Chiese locali e il futuro della missione*, *La Rivista del clero italiano*, n° 90, 2009, p. 431-432.
4. *Ibid.*, p. 432-433.
5. *Ibid.*, p. 434.

Il s'agit de toute évidence d'une étape décisive qui, dans les documents cités, semble avoir été largement adoptée et relancée par le pape François. L'Église ne repose pas seulement sur le service rendu par les ministres ordonnés. Elle a également besoin d'autres ministères, basés sur les sacrements, qui font de nous des chrétiens.

Toutefois, il peut être pertinent de désamorcer encore plus les germes de tout cléricalisme par une réflexion théologique qui se demande quel est le sens de l'existence des chrétiens laïques pour l'être même de l'Église, et qui conduit par conséquent à une interprétation pour ainsi dire « laïque » de ces ministères non ordonnés. Cette nécessité est étayée par le fait que la majorité des laïcs chrétiens n'assument aucun ministère explicite ; il est donc essentiel de proposer une interprétation des ministères assumés par les laïcs qui ne se prête pas au danger de les considérer comme des super-chrétiens ou, pire, comme les « vrais laïcs actifs ». Cela constituerait en fait un *vulnus* pour l'interprétation du sens et de la mission de l'Église elle-même dans ce monde.

C'est ce que nous nous proposons brièvement de présenter dans les pages qui suivent, en allant un peu au-delà des résultats du débat sur les laïcs qui a marqué les premières décennies postconciliaires, surtout en Italie. Pour ce faire, il est toutefois nécessaire de s'y référer brièvement.

LA NOUVEAUTÉ CONCILIAIRE

« Non sans une certaine simplification, le concile Vatican II a été décrit comme le concile des laïcs », affirme Canobbio. En effet, « c'est la première fois qu'un concile consacre autant d'attention à cette figure de chrétien. On peut dire effectivement que les laïcs occupent une place privilégiée dans le "corpus doctrinal" du concile[6] ».

Cependant, il ne serait pas possible de parvenir à une reconstruction complète permettant de rendre compte de la nouveauté du concile, si, en examinant les textes, on ne s'attardait qu'aux écrits conciliaires qui traitent explicitement des laïcs. On peut même affirmer que les idées les plus novatrices sur les laïcs sont à rechercher dans la nouveauté de la vision ecclésiologique conciliaire.

De ce point de vue et en résumé, il faut tout d'abord reconnaître que le concile, après avoir vu l'Église dans son mystère, en considère l'actualisation

6. Giacomo Canobbio, *Laici o cristiani ? Elementi storico-sistematici per una descrizione del cristiano laico*, Morcelliana, Brescia, 1997, p. 213.

historique dans le peuple de Dieu. Comme nous le savons, le processus conciliaire qui a mené à placer en première position le chapitre sur le peuple de Dieu, avant celui sur la hiérarchie dans la Constitution sur l'Église, a permis de mettre en évidence la dignité commune et égale de tous les chrétiens. Elle est fondée d'abord christologiquement, donc théologiquement, par le fait d'appartenir au Christ et de participer, par conséquent, à son triple *munus*, prophétique, sacerdotal et royal. Cette dignité commune et égale est donc due à la relation structurelle que ce peuple entretient avec le monde. En effet, l'Église est considérée, explicitement ou implicitement dans plusieurs textes conciliaires, comme le signe qui actualise le plan salvifique universel de Dieu. C'est précisément pour cette raison que la mission n'est pas une réalité accessoire ou secondaire pour l'Église, mais une réalité qui touche à sa nature. Dans la mesure où elle est le signe qui préfigure une destinée salvifique pour le monde et tous les hommes, l'Église ne pourrait être fidèle à ce qu'elle est si elle ne se sentait pas envoyée en mission dans le monde, auprès de tous les hommes. Le texte d'*Ad Gentes* 2 est emblématique à cet égard, car il considère que la mission de l'Église s'enracine dans le fait qu'elle est le fruit de la mission du Fils et de l'Esprit. Ainsi apparaît clairement la première grande orientation de la pensée du concile sur les laïcs. Le laïc, en vertu de la foi et des sacrements de l'initiation chrétienne, est avant tout un chrétien, au même titre que tous les autres chrétiens et, par conséquent, membre de l'unique peuple de Dieu. Il partage avec tous les autres chrétiens, qu'ils soient religieux ou ministres ordonnés, la seule vocation à la suite du Christ, donc à la sainteté ; et, en tant que membre actif de l'Église, il participe à sa mission[7]. Cette idée est exprimée de manière particulière dans la constitution dogmatique sur l'Église, à travers le schéma des *tria munera*, le sacerdotal, le prophétique et le royal, dont on trouve une trace dans le chapitre II de *Lumen Gentium* et qui est traité spécifiquement dans les numéros 34-36, dans le chapitre consacré aux laïcs – donc dans une interprétation de ces tâches faite dans la perspective de la vie laïque. De l'ensemble de ces textes, on peut déduire, toujours avec Canobbio, que « la vision d'ensemble qui découle de Vatican II est donc la suivante : l'Église participe dans sa totalité à la mission du Christ ; chaque fidèle accomplit,

7. De Salis, après avoir réaffirmé que le choix des pères conciliaires de placer le chapitre sur le peuple de Dieu avant ceux qui traitent de la hiérarchie, des laïcs et des religieux signifie que la distinction est postérieure à ce qui unifie tous les chrétiens dans le Christ, affirme : « Le fait que la condition commune de tous les fidèles dans l'Église ait été déplacée au chapitre II de LG ne signifie pas que l'on ne puisse rien y trouver qui concerne le laïc. Tout ce que l'on y trouve concerne le laïc et enrichit la vision du laïc d'une manière jusqu'alors peu commune ». Miguel De Salis, « Laicato », dans Gianfranco Calabrese-Philip Goyret et Orazio Francesco Piazza (ed.), *Dizionario di ecclesiologia*, Roma, Città Nuova, 2010, p. 790.

pour sa part, l'ensemble de cette mission, du fait que, par l'Église, il est greffé au Christ et configuré à Lui ; la spécificité de chacun est déterminée par l'état de vie dans lequel il est placé par sa vocation et par les charismes que l'Esprit lui octroie ; cette spécificité est toutefois une accentuation des aspects communs à tous[8] ».

C'est précisément cette perspective qui rend intelligible le fait que Vatican II s'est ensuite également intéressé à préciser la vocation et la mission particulières des laïcs. C'est là que se manifeste plus clairement ce qu'a apporté Vatican II par rapport à la théologie des laïcs de l'époque précédente, qui était encore quelque peu immature. Sur ce point, il faut se référer au moins au décret *Apostolicam Actuositatem* et à *Lumen Gentium*.

En ce qui concerne le décret, il faut rappeler qu'il a été « […] considéré comme vieux et dépassé quelques années seulement après la conclusion du conseil ». Le cœur du deuxième chapitre du décret, qui traite des « finalités de l'apostolat des laïcs », est au numéro 7. Après avoir affirmé que « c'est la tâche de toute l'Église de travailler pour que les hommes soient capables d'édifier tout l'ordre temporel et de l'ordonner à Dieu par le Christ », une distinction est faite entre ce qui constituerait la tâche des pasteurs et ce qui représenterait, au contraire, la tâche des laïcs. Il est dit, en effet, qu'« il appartient aux pasteurs d'énoncer clairement les principes relatifs au but de la création et à l'usage du monde, de donner des aides morales et spirituelles pour que l'ordre temporel soit établi dans le Christ ». En ce qui concerne les laïcs, il est dit qu'ils doivent « […] assumer l'établissement de l'ordre temporel comme leur propre tâche et, guidés par la lumière de l'Évangile et la pensée de l'Église, mus par la charité chrétienne, y travailler directement et concrètement […] ».

Ce qui pose problème dans cette approche, c'est tout d'abord une séparation nette des objectifs apostoliques entre la hiérarchie et les laïcs, de sorte qu'il subsiste, au moins en partie, le sentiment que le fondement christologique n'est pas suffisant pour justifier l'apostolat des laïcs, mais qu'il reste une sorte de dépendance à l'égard de la hiérarchie, laquelle, à son tour, ne semble pas impliquée dans le monde et paraît en être exclue. D'autre part,

8. Canobbio, *Laici o cristiani ? Elementi storico-sistematici per una descrizione del cristiano laico*, p. 227-228. Vergottini note à juste titre : « Substantiellement préjugé par un contexte historique désormais marqué par un changement radical au niveau des idéologies, des coutumes et des pratiques religieuses, le destin d'*Apostolicam actuositatem* est de naître déjà dépassé. » Marco Vergottini, « Introduzione a Apostolicam actuositatem », dans Serena Noceti et Roberto Repole (dir.), *Commentario ai documenti del Vaticano II. 7. Perfectae caritatis, Apostolicam actuositatem, Gravissimum educationis*, Bologna, Dehoniane, 2019, p. 225.

la nature séculière, propre et exclusive, du laïc n'est pas pensée dans le sens où il y a réciprocité et dialectique entre le laïc et le monde ; au contraire, la relation est seulement unidirectionnelle, c'est-à-dire du laïc vers le monde.

Le contenu du chapitre IV de *Lumen Gentium* est différent. Le numéro 31 est particulièrement intéressant. Ici aussi, on recherche ce qui est propre au laïc. On le retrouve dans la nature séculière, expression que les pères du concile ont préférée à « caractère séculier », mais dans la claire conscience que les laïcs « […] remplissent pour leur part, dans l'Église et dans le monde, la mission propre de tout le peuple chrétien ». C'est-à-dire que c'est dans la perspective d'une mission unique de l'Église et commune à tous les chrétiens que les pères conciliaires recherchent une spécificité des laïcs, vue dans leur nature séculière à considérer dans l'ordre typologique, et non théologique. Une bipartition des tâches apostoliques entre clercs et laïcs n'apparaît pas ici.

On y affirme que « la nature séculière est propre et particulière aux laïcs » et que, « par leur vocation, il est propre aux laïcs de chercher le royaume de Dieu en s'occupant des choses temporelles et en les ordonnant à Dieu ». Cela ne signifie pas, cependant, que d'autres sujets ecclésiaux seraient en soi exclus d'une telle participation et d'un tel engagement dans les choses du monde. Au contraire, le texte rappelle expressément que les clercs peuvent parfois s'occuper d'affaires séculières et exercer une profession séculière, même si, « par leur vocation spéciale, ils sont principalement et proprement ordonnés au ministère sacré ». Ce qui semble caractériser la vocation des laïcs est toutefois le fait qu'ils sont appelés à travailler à la sanctification du monde, en y contribuant « comme du dedans, à la façon d'un ferment ». Le texte conciliaire n'opte donc pas pour une séparation des tâches, car les clercs peuvent aussi s'occuper des affaires séculières ; il suggère cependant que le fait de rester dans les choses du monde et de les vivre de l'intérieur constitue la vocation des laïcs.

> Dieu ne les appelle pas, dit de Salis, à abandonner ces conditions, ni à le chercher dans d'autres conditions ni à les quitter pour grandir en sainteté et revenir avec la mission de les sanctifier. […] Le texte ne dit pas que les laïcs sont les seuls à réaliser la sanctification du monde […]. Il ne nie pas que tous les autres chrétiens doivent contribuer à la sanctification du monde […]. Il est seulement affirmé que la contribution de l'intérieur est propre aux laïcs. C'est leur manière propre de collaborer à la mission de toute l'Église, mais ce n'est pas la seule manière dont ils peuvent collaborer[9].

9. De Salis, « Laicato », p. 791. On pourrait également se référer au texte de *Gaudium et Spes* 43, qui s'inscrit résolument dans la perspective esquissée dans *Lumen Gentium* 31.

Pour le dire de façon très synthétique, on pourrait conclure que le concile parle des laïcs dans un double cadre.

Premièrement, dans le cadre d'une Église considérée comme le peuple de Dieu, le laïc est d'abord et avant tout un chrétien. Il jouit de la dignité et de la responsabilité de tous les chrétiens, quel que soit son degré de christianisme concret. Deuxièmement, lorsque les textes conciliaires vont à la recherche de la manière propre aux laïcs d'appartenir à ce peuple et d'être chrétiens, la réponse se trouve dans la nature séculière. Il peut s'agir d'une sorte de séparation des tâches, comme dans le cas du décret, ou d'une voie propre, mais non exclusive, comme dans le cas du quatrième chapitre de *Lumen Gentium*. Cette spécificité, selon *Lumen Gentium* 31, semble se manifester dans le fait que les laïcs traitent les choses temporelles du dedans et, ce faisant, sont fidèles à leur mission.

LE DÉBAT ULTÉRIEUR

C'est précisément cette duplicité de perspectives et la dette que certains textes semblent devoir à la théologie laïque antérieure qui explique qu'un débat intense ait fleuri dans la période postconciliaire, dont il est brièvement question ici.

Lorsque reprit la réflexion spécifique sur le sujet des laïcs, elle était marquée par le tournant du concile, en particulier celui qui est apporté par le chapitre II de *Lumen Gentium*. En considérant la distinction entre clergé et laïcs comme subséquente, on s'est rendu compte que ce qui nécessitait une réflexion à ce stade n'était pas tant le laïc, mais plutôt le ministre ordonné.

Celui qui a relevé ce défi, dans les années 1970, c'est avant tout Yves Congar qui a reconsidéré sa propre théologie sur le laïcat précédent. Sa vision était marquée par l'idée qu'il fallait désormais considérer la communauté chrétienne comme celle dans laquelle le Christ agit en conférant des ministères. Il ne s'agit donc pas d'une vision selon le schéma Christ-hiérarchie-laïcs, mais plutôt Christ-communauté chrétienne entièrement ministérielle[10].

Cette idée a été reprise, dans une certaine mesure, dans le *motu proprio* de Paul VI du 15 août 1972, *Ministeria quaedam*, que nous avons cité plus haut.

10. Yves Congar, *Il mio itinerario nella teologia del laicato e dei ministeri*, dans Yves Congar, *Ministeri e comunione ecclesiale*, Dehoniane, Bologna 1973, p. 9-28.

C'est précisément ce document traitant des ministères dans le domaine liturgique qui montre un des dangers les plus évidents de la vision d'une Église entièrement ministérielle : celui de ne penser qu'aux ministères intra-ecclésiaux, en perdant paradoxalement la référence à la nature séculaire du concile.

Un document de 1977 de la Conférence épiscopale italienne (CEI), *Evangelizzazione e ministeri,* a tenté d'y remédier en précisant également qu'il pouvait y avoir des ministères dans le cadre de l'annonce de l'Évangile et de l'extraversion de l'Église.

Quoi qu'il en soit, même si cette perspective (reprise en Italie par Sartori) a sa pertinence et sa signification propres, elle ne rend pas compte d'un fait important : le lien avec le Christ est déterminé par un sacrement, dans le cas du ministère ordonné, alors que les autres ministères ne se réfèrent à aucun autre sacrement que ceux de l'initiation chrétienne.

Dans un deuxième moment du débat, on tenta d'appliquer la catégorie de laïcité et de sécularisation à l'ensemble de l'Église. L'initiateur de cette vision est Bruno Forte[11], même si elle sera reprise, quoique modifiée, par Dianich. La laïcité et le sécularisme appartiendraient à toute l'Église, comme une de ses valeurs structurelles, en vertu de l'incarnation du Christ.

Outre le fait que l'on voit mal pourquoi le sécularisme serait une valeur et pourquoi l'incarnation ne signifierait pas aussi la transfiguration du monde, le problème d'une telle perspective semble cependant être qu'elle brouille le vocabulaire, ne permettant plus de prendre en compte ces chrétiens concrets que sont les laïcs.

À cette affirmation, le professeur Lazzati réagit avec force en affirmant qu'il fallait rester fidèle à la lettre du concile et que, pour cette raison, il défendait vigoureusement la sphère séculière comme étant le domaine propre des laïcs[12].

Certains professeurs de la Faculté de théologie d'Italie du Nord ont réagi à cette double vision lors d'une conférence en 1986. La thèse de base, exprimée par Giuseppe Colombo, est qu'il faut dépasser à la fois l'approche ministérielle de Congar et celle de la laïcité de l'Église mise de l'avant par Forte. En parlant des laïcs, on avance la thèse que le laïc est un chrétien et c'est tout, et que la distinction entre clergé et laïcs est un problème non pas d'ordre théologique, mais d'ordre pastoral et pratique. En gros, on dit que la

11. Bruno Forte, *Laicato e laicità*, Casale Monferrato, Marietti, 1986.
12. Giuseppe Lazzati, *Laicità e impegno cristiano nelle realtà temporali*, Roma, Ave, 1985.

laïcité est une situation sociologique qui ne peut avoir de valeur théologique[13]. Le point critique d'une telle perspective est que le fait de dire que le laïc est un chrétien, et c'est tout, n'a aucune signification, car le ministre ordonné, jusqu'à preuve du contraire, est aussi un chrétien et c'est tout. Cependant, la distinction entre les ministres ordonnés et les laïcs demeure ; et ce n'est que lorsqu'on considère les chrétiens de manière abstraite que l'on peut dire que ce qui relève de la sociologie ne peut avoir de valeur théologique.

Ce n'est certes pas un hasard si le synode des évêques de 1987 sur le sujet « Vocation et mission des laïcs dans l'Église et dans le monde », dont s'inspira l'exhortation apostolique de Jean-Paul II, *Christi fidèles laici*, aborda explicitement ce point. En effet, une des propositions présentées par les pères synodaux au pape disait : « Le caractère séculier des fidèles laïques est […] à définir non pas dans un sens sociologique, mais surtout dans un sens théologique. » La caractéristique séculière doit être comprise à la lumière de l'acte créateur et rédempteur de Dieu, qui a confié le monde aux hommes et aux femmes, afin qu'ils participent à l'œuvre de la création[14].

La thèse la plus convaincante qui, à mon avis, a aussi apporté une réelle nouveauté dans la réflexion, est celle de Canobbio : nouveauté également apportée par l'approche générale, en ce qu'elle aborde la question des sujets ecclésiaux dans le cadre de la réalité et du sens de l'Église dans son ensemble. Avec tous les risques que cela comporte, on pourrait la résumer comme suit. En interprétant les sujets ecclésiaux dans la perspective de ce qu'est l'Église, il faut reconnaître que l'Église vit de deux dynamismes complémentaires : la stabilité, donnée par son enracinement dans le Christ, comme en témoignent les apôtres, et son extraversion, donnée par son immersion dans le monde et son service du monde. Il faut interpréter les ministres ordonnés et les laïcs non pas tant comme des sujets qui se partagent ces deux dimensions, mais comme des figures symboliques de ces dimensions, sans lesquelles l'Église n'est pas elle-même. En ce sens, si les ministres ordonnés sont des figures symboliques du premier aspect, les laïcs le sont du second. Comme le dit Canobbio lui-même : « Penser l'Église en termes de mission signifie la décrire comme dotée non seulement de stabilité, mais aussi d'ouverture à la solidarité avec l'humanité avec laquelle […] elle partage le même sort terrestre et, il faut l'ajouter, partage le but, qui est le royaume de

13. Voir en particulier l'essai introductif de Giuseppe Colombo, *La « teologia del laicato ». Bilancio di una vicenda storica*, dans Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale, *I laici nella Chiesa*, Leumann (TO), Elle di Ci, 1986, p. 9-27. Marco Vergottini a récemment proposé et corroboré cette thèse dans *Il cristiano testimone. Congedo dalla teologia del laicato*, Bologna, Dehoniane, 2017.

14. Il s'agit de la quatrième des 54 *propositions* présentées au pape par les pères synodaux.

Dieu. La mise en œuvre de cette ouverture est sans doute la tâche de toute l'Église […], mais il y a dans l'Église des figures de chrétiens appelés à l'exprimer et à la maintenir vivante pour tous, étant donné leur condition vitale. Ce sont les laïcs[15]. »

LES LAÏCS DANS L'ÉGLISE, PEUPLE DE DIEU SOUS LA FORME DU CORPS DU CHRIST

Cependant, toute la question peut être revue à la lumière d'une perspective ecclésiologique qui voit l'Église dans la nouveauté de Vatican II, tout en ayant conscience aussi que les positions conciliaires peuvent être repensées.

En particulier, si l'on considère les textes conciliaires, la plus grande nouveauté sur ce sujet consiste à voir l'Église comme la réalisation historique du mystère et, par conséquent, comme le sujet historique, au travers de la figure du peuple de Dieu.

Cela semble presque avoir occulté l'autre direction dans laquelle l'ecclésiologie avait, en fait, été renouvelée dans les décennies précédant Vatican II, à savoir celle d'une Église considérée comme le corps du Christ.

Il n'en reste pas moins vrai qu'on ne peut pas négliger trop vite la perspective du corps du Christ, à cause du poids qu'elle a dans le Nouveau Testament, à cause de l'influence qu'elle a eue dans la pensée des pères, et du fait de sa capacité à mettre en évidence la nouveauté de l'Église par rapport au peuple d'Israël.

C'est ce que Ratzinger avait déjà rappelé au lendemain du concile, lorsqu'il nous invitait à voir la nouveauté de l'Église dans le fait qu'elle est, en réalité, le peuple de Dieu en vertu du corps du Christ. Cette perspective met en évidence la manière dont le peuple de Dieu est recréé comme tel dans le don du corps du Christ sur la croix, qui est réactualisé dans le don du corps eucharistique du Christ[16].

Quelques années plus tard, dans un texte où il s'interroge sur l'identité de cette Église que le concile affirme être le sacrement du salut, Congar affirme que c'est seulement dans la mesure où il est le corps du Christ que le peuple de Dieu peut être un sacrement universel du salut. L'opposition

15. Canobbio, *Laici o cristiani? Elementi storico-sistematici per una descrizione del cristiano laico*, p. 299. Pour approfondir la proposition de Canobbio, voir les p. 277-305.

16. Joseph Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia, Queriniana, 1992, p. 88.

peuple de Dieu et corps du Christ est donc fictive lorsqu'on se place sur le plan de la réalité : le peuple de Dieu, dans la mesure où il est lié à l'économie de l'incarnation du Fils et du don de l'Esprit, vit en effet désormais dans la condition du corps du Christ[17]. D'ailleurs, le passage même de *Lumen Gentium* 9 qui ouvre le deuxième chapitre de la constitution mène à ce développement, dans la mesure où il parle du peuple de Dieu comme d'un peuple messianique. En fait, comme le note toujours Congar, « le corps du Christ est le corps du Messie ». Le peuple de Dieu, qui est signe et instrument du salut, est un « peuple messianique[18] ».

Ayant à conjuguer le fait qu'il y a une continuité entre Israël et l'Église – dont l'oubli risque d'obscurcir l'unique économie salvifique – avec le fait qu'il y a néanmoins une discontinuité entre l'un et l'autre, dont l'oubli risque de faire perdre de vue l'absolue nouveauté et indéductibilité du Christ, on peut dire que l'Église est le peuple de Dieu sous la forme, désormais, du corps du Christ, rendu tel par l'action de l'Esprit Saint. Les chrétiens appartiennent au peuple de Dieu qui, par la puissance de l'Esprit, prend la forme du corps du Christ.

Dans cette perspective, il faut dire que l'égale dignité de tous les chrétiens leur vient du fait qu'ils sont tous greffés dans le Christ et qu'ils reçoivent de lui, en tant que membres de l'Église, leur propre forme. Même en affinant la vision ecclésiologique dans ce sens, on est donc amené à souligner l'égale dignité de tous les chrétiens, quels que soient les ministères exercés et les charismes reçus, et la vocation commune à la vie divine. Celle-ci, à tout le moins, est plus explicitement connotée en termes christologiques. Il n'y a pas d'autre vocation pour tout chrétien que la vocation à la filiation divine, par la libre participation à la filiation du Christ ; or, la dignité commune est donnée précisément par le fait d'être placé dans le Christ et d'être habité par Lui.

À partir de ces prémisses – donc en considération de l'égalité absolue de chaque chrétien –, on peut se demander si, et de quelle manière, il est également possible de thématiser la diversité des sujets ecclésiaux, même de dire quelque chose des laïcs dans l'Église.

Cela semble être rendu plus explicite par l'idée même que ce peuple est maintenant sous la forme du corps du Christ, rendu tel par la puissance de l'Esprit Saint. En effet, tant la référence à l'action de l'Esprit qui répand ses dons multiples – qui viennent de l'unique Christ et ramènent à Lui – que la référence à la forme du corps du Christ que prend ce peuple expriment déjà

17. Yves Congar, *Un popolo messianico*, Brescia, Queriniana, 1976, p. 75.
18. *Ibid.*, p. 83-84.

en elles-mêmes le pluralisme structurel dans l'unité de l'Église. En effet, chacun, appartenant au peuple de Dieu sous la forme du corps du Christ, reçoit une vocation qui signifie une manière particulière d'être dans le Christ et de la rendre active, mais personne ne peut penser épuiser seul la réalité du corps du Christ.

On peut toutefois aller plus loin en se demandant si l'on peut déduire de cette perspective une configuration spécifique pour ces vocations multiples qui sont néanmoins laïques. Cela semble possible en sondant profondément cette existence, de la part du peuple de Dieu, sous la forme du corps du Christ. En effet, cela signifie que l'Église est placée dans une référence au Christ, dans toutes ses dimensions.

Elle est placée dans la relation avec le Christ en ce qu'il est l'envoyé du Père une fois pour toutes et pour le salut du monde ; le Christ qui a fait le don de son corps sur la croix et qui, en ressuscitant d'entre les morts, a été placé comme fondement éternel de tous ceux qui passent en lui. Étant le peuple de Dieu sous la forme du corps du Christ, l'Église est liée au Christ comme son fondement éternel, comme Celui dans la puissance duquel l'Église peut être elle-même.

Mais le Christ est aussi celui qui continue à vivre et à agir dans les mêmes personnes qui, en s'unissant à lui, deviennent son corps. Que l'Église soit le peuple de Dieu sous la forme du corps du Christ signifie, en ce sens, qu'à travers elle ce salut s'actualise dans les différentes dimensions de la vie et du monde ; ce salut qui, de manière singulière, concerne l'humanité de Jésus. L'Incarnation du Verbe signifie, en effet, la divinisation de l'humanité de Jésus. Et quand on ne réduit pas cela au concept statique de la nature, mais qu'on considère l'histoire de cette humanité et la mise en contact de ce corps avec un morceau concret du monde, on comprend comment dans l'incarnation du Fils s'est réalisée la divinisation d'un fragment d'humanité concrète. Dans la différence qui existe et qui doit être maintenue entre la singularité de l'union hypostatique et l'union du Christ avec une pluralité de personnes qui constituent son corps (de manière à ne pas tomber dans l'idée d'une Église comme incarnation continue), il faut néanmoins reconnaître la continuité donnée par le fait que l'Église continue à rendre présente et active la présence du Christ qui divinise, peu à peu, la réalité du monde. Le fait que le peuple de Dieu soit maintenant sous la forme du corps du Christ indique que l'Église est la sphère dans laquelle l'incarnation du Christ peut continuer à se rendre opérante et actuelle.

Mais le Christ est en même temps celui qui est attendu dans la parousie. L'Église, le peuple de Dieu sous la forme du corps du Christ, est aussi une

communauté d'attente eschatologique. C'est le corps du Christ qui grandit jusqu'à sa plénitude.

Dans cette perspective ecclésiologique, les sujets ecclésiaux peuvent être interprétés comme des figures symboliques de quelque chose qui ne les concerne pas seulement, mais qui concerne toute l'Église. Si les ministres ordonnés sont une figure symbolique de l'Église qui s'enracine dans le Christ venu une fois pour toutes, les religieux rappellent à toute l'Église qu'elle est liée au Christ attendu.

Dans ce cadre, les laïcs chrétiens, dans la variété structurelle de leur vie (donnée, entre autres, par le fait qu'ils assument ou non un ministère dans l'Église, qu'ils soient mariés ou non, qu'ils soient parents ou non, par le nombre infini de professions qu'ils peuvent avoir…) sont une figure symbolique pour toute l'Église de sa relation au Christ, qui est déjà à l'œuvre pour diviniser et transfigurer toute réalité en ce monde. Le fait que les laïcs chrétiens existent dans l'Église – et qu'ils constituent la majorité des croyants dans le Christ – a une importance ecclésiologique décisive : une Église qui ne serait pas l'espace dans lequel et par lequel commence le processus de transfiguration de toute réalité mondaine ne serait pas l'Église du Christ.

Par conséquent, on ne peut imaginer des ministres laïques qui – quel que soit le ministère qu'ils assument – ne le vivent pas dans ce cadre et qui ne contribuent pas, par leur ministère, à favoriser cette réalité chez d'autres laïcs. C'est-à-dire que, dans un tel horizon ecclésiologique, les ministères laïques authentiques – même s'ils sont stables – ne seront authentiques que s'ils ne perdent pas ce rappel, pour tous, de la relation de l'Église au Christ qui transfigure la réalité à travers nous.

Ce qu'il faut donc attendre, ce n'est pas seulement une Église pluriministérielle, mais aussi et surtout une Église où la valeur « laïque » des ministères non ordonnés est évidente, y compris dans la manière dont ils sont conçus, structurés et concrètement mis en œuvre.

Crisis, Exception and the Suspension of Eucharistic Ecclesiology

Pavlo Smytsnyuk

The COVID-19 pandemic and its consequences for worship and theology have become objects of reflection and analysis from a variety of perspectives.[1] One question often asked concerns the possible effect of a pandemic on ecclesiology and the Church's self-perception.[2] My paper examines this question, keeping in mind Eucharistic ecclesiology (hereafter EE), which has become one of the most important—if not the most important—ecclesiological currents within modern Orthodoxy and beyond. I analyze the key claims of EE (such as that the Eucharist, as the image of eschaton *par excellence*, is what makes the Church, creates community and produces church institutions; and that by consecrating and sharing the bread and wine all creation is sanctified)—and address the question of whether the pandemic has led us to see those principles in a new light. I propose that we can go further than just acknowledging the quarantine suspension of the Eucharist, and attempt to interpret it theologically, by using the very instruments provided by EE.

---

1. See some recent edited volumes on the topic: Heidi A. Campbell and John Dyer (eds.), *Ecclesiology for a Digital Church: Theological Reflections on a New Normal*, London, SCM Press, 2022; Richard A. Burridge, *Holy Communion in Contagious Times: Celebrating the Eucharist in the Everyday and Online Worlds*, Eugene (OR), Cascade Books, 2022; Petros Vassiliadis (ed.), *The Church in a Period of Pandemic: Can the Present Pandemic Crisis Become a Meaningful Storm for Renewal in Our Churches?*, Thessaloniki, CEMES, 2020; Dmytro Horyevoy and Tetyana Derkach (eds.), *Fenomen onlayn prytchastia: Refleksiyi. Polemika. Perspektyvy*, Kyiv, Fond pamyati Blazhennishoho mytropolyta Volodymyra, 2021.
2. See Paul A. Soukup, "A Practical Challenge to Ecclesiology and Self-Understanding of the Christian Churches," in Heidi A. Campbell and John Dyer (eds.), *Ecclesiology for a Digital Church*, 2022, p. 33-42.

Carl Schmitt, in his *Political Theology*, refers to Soren Kierkegaard's remark that exception "discloses everything far more clearly than the universal."[3] Schmitt argues that exception is more important and more interesting than the rule itself, because "rule proves nothing; the exception proves everything: it confirms not only the rule but also its existence, which derives only from the exception."[4] Similarly, Hannah Arendt observes that "it is often [extreme] situations which are most apt to bring clarification into otherwise rather obscure and equivocal matters."[5] Here I would like to explore the exception brought about by the quarantine as a point that illuminates our normative ecclesiological presuppositions.

My paper considers ecclesial life during the pandemic as a test for EE. Though I take the current pandemic as a case study, I hope that what I argue contains insights for reading other crises and catastrophes. I am thinking first of all of the war in my home country, Ukraine, which exhibits, albeit in even more tragic ways, some of the dynamics experienced during pandemics: death, fear, curfew, the impossibility of large gatherings, and the digitalization of church life. I would like to argue that pandemics—and crises or catastrophes as such—can be read as moments of judgment and a revelation of problems within the Church's idealistic self-perception.

Pandemics and other catastrophes, as exceptional moments, can be usefully read by making recourse to two Greek concepts: *apokalypsis* and *krisis*. I argue that the pandemic is an apocalyptic, and even revelatory, event.[6] By this I mean not merely that it has produced scenes which we would today describe as "apocalyptic" but, in a more profound sense, it has led to an uncovering of a truth about humanity and the Church. Etymologically, *apokalypto* means to uncover, to remove a veil: in this sense, the pandemic uncovers something to us about who we are and how we live. Second, the pandemic is a moment of judgment.[7] The etymology of the

3. Søren Kierkegaard, "Repetition," in Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling. Repetition*, trans. Edna H. Hong and Howard V. Hong, Kierkegaard's Writings, vol. 6, Princeton, Princeton University Press, 1983, p. 227.
4. Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab, Chicago, London, University of Chicago Press, 2005, p. 15.
5. Hannah Arendt, *Responsibility and Judgment*, New York, Schocken Books, 2003, p. 156.
6. See Heidi A. Campbell, "Understandings of the Church as Revealed in Quarantine: Reimagining the People of God," in Heidi A. Campbell and John Dyer (eds.), *Ecclesiology for a Digital Church*, 2022, p. 59-73.
7. See Brandon Gallaher and Richard Rene, "Corona as Judgment: Orthodoxy After Covid-19," in Petros Vassiliadis (ed.), *The Church in a Period of Pandemic*, 2020, p. 235-238.

Greek word *krisis* refers to judgment. Giorgio Agamben reminds us that "*krisis* is originally a medical concept, which in the Hippocratic corpus designated the moment when the doctor decided whether the patient would survive the disease."[8] I propose that we read the pandemic as a judgment, a diagnosis of the Church's predicament.

EUCHARISTIC ECCLESIOLOGY

Eucharistic ecclesiology was a ground-breaking movement in the history of theology during the 20th century, which promoted a vision of the church as *koinonia*, communion. Articulated by Orthodox émigré theologian Nicolas Afanassieff, but also by Catholic thinkers such as Henri de Lubac, this approach continues to prevail within the Orthodox and other churches.[9] Gilles Routhier has explored the relevance of EE for both Catholic theology and its practice.[10] Today both Eastern Christianity and Roman Catholicism view participation in the Eucharist as "the fount and apex of the whole Christian life."[11] It is the Eucharist that makes the Church, it is by communicating from the same Body of Christ (the Eucharist), that the baptized become the Body of Christ (the Church).[12] The Eucharist is the image of the

8. Giorgio Agamben, "Medicine as Religion," *An und für sich*, <https://itself.blog/2020/05/02/giorgio-agamben-medicine-as-religion/>.
9. See Nicholas Afanassieff, *Trapeza Gospodnia*, Paris, Izd. Religiozno-pedagog. kabineta pri Pravoslavnom bogoslovskom in-te v Parizhe, 1952; John Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, London-Darton, Longman and Todd, 1985.
10. See Gilles Routhier, "L'ecclésiologie eucharistique. Point de vue de la théologie pratique," in Jean-Marie Van Cangh (ed.), *L'ecclésiologie eucharistique*, Paris, Cerf, 2009. On the importance of EE for Catholic theology, see also Paul McPartlan, *The Eucharist Makes the Church: Henri De Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, Edinburgh, T&T Clark, 1993; Pavlo Smytsnyuk, "The Teaching of Vatican II and Eucharistic Ecclesiology: Did Orthodox Theology Influence Vatican II?", in Shaji George Kochuthara (ed.), *Revisiting Vatican II: 50 Years of Renewal*, Bangalore, Dharmaram Publications, 2015, p. 197-205.
11. *Lumen Gentium* 11. See Joint Commission for Theological Dialogue Between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church, "The Mystery of the Church and of the Eucharist in the Light of the Mystery of the Holy Trinity," *St. Vladimir's Theological Quarterly*, no. 26, 1982, p. 251-258. Cyril Hovorun argues that EE "became a bridge between Catholic, Orthodox, Anglican, and indeed some Protestant theologies," a shared conceptual framework to which they refer while engaging in ecumenical dialogue (Cyril Hovorun, *Meta-ecclesiology: Chronicles on Church Awareness*, Basingstoke, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2015, p. 26).
12. Nicholas Afanassieff, *The Church of the Holy Spirit*, trans. Vitaly Permiakov, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007; John Zizioulas, *The Eucharistic Communion and the World*, London, T&T Clark, 2011.

eschaton, reunion of the people of God, which transcends every biological, ethnic, class or age difference.[13] This idea is succinctly expressed by a prayer from the *Didache*, often quoted by EE theologians: "As this broken bread was scattered over the hills, and was gathered together and became one, so let Thy church be gathered together from the ends of the earth into Thy kingdom" (*Did*. 9:4.). It is from the Eucharistic meeting that the church structures find their origin: bishop, priest, and deacon are *primarily* functions of the Eucharistic setting, and only *secondarily* administrative duties.[14]

While Afanassieff's EE is primarily focused on the local community, John Zizioulas—the most famous contemporary proponent of EE—emphasizes the episcopocentric nature of the Eucharist, always celebrated in the name of the bishop.[15] It is through the bishop that the local Eucharist is connected to the Church around the world: "By being ordained only within the Eucharistic service, the bishop was made part of his community, . . . while by being ordained by at least two or three other bishops, he was made the instrument of the communion of his own Church with the rest of the Christian communities in the world . . . Every Eucharist is offered in the name and on behalf of the entire *oikoumene*, indeed of the whole creation, thus showing that, in essence, there is but one Eucharist."[16]

The link between the Eucharist and creation is also important for the EE, and Zizioulas is one of the most original advocates of theological approaches to ecology.[17] Zizioulas argues that, "as food, [the Eucharist] places humanity in relation to nature, affirming and illuminating our *natural life* in two ways. First, it emphasizes the fact that nature and creation . . . must not be rejected under the pretence of some sort of 'super-natural.' The Eucharist accepts and sanctifies *all* creation . . . Second, the Eucharist judges the world, because it calls . . . humanity to relate the world to God."[18]

13. John Zizioulas, "Les groupes informels dans l'Église : Un point de vue orthodoxe," in Rene Metz and Jean Schlick (eds.), *Les groupes informels dans l'Église*, Strasbourg, C.E.R.D.I.C., 1971, p. 251-272.
14. Afanassieff, *Trapeza Gospodnia*.
15. John Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries*, Brookline, Holy Cross Orthodox Press, 2001.
16. John Zizioulas, "Conciliarity and Primacy," *Theologia*, vol. 86, no. 2, 2015, p. 28.
17. John Zizioulas, "The Eucharistic Communion and the World", chapters 6, 7 and 8, in John Chryssavgis and Bruce V. Foltz (eds.), *Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation*, New York, Fordham University Press, 2013.
18. Zizioulas, *The Eucharistic Communion and the World*, 2011, p. 35-36.

Zizioulas' reference to judgment as a dimension of the eschatological significance of the Eucharist is worth emphasizing. In anticipation of the definitive judgement of the world at the end of times, Eucharistic community is a place of judgment (and reconciliation). Seen from this perspective, the church councils (with their anathemas, i.e. decisions on inclusion/exclusion) originate from the Eucharist.[19] In brief, the Eucharist is a sacrament of universal unity: it unites—horizontally—the members of the Church into one community, and bishops into one synodal body, but it also unites—vertically—the church with God and with the material world.

The usual way of gathering for Eucharistic *synaxis* was radically disrupted by COVID-19. Due to restrictions, access to the Eucharist has been limited almost everywhere. In Eastern Christian communities—both Orthodox and Catholic—where the Eucharist is distributed by the same spoon—many people have found it morally impossible to take communion. Many churches, the Orthodox included, have adapted to pandemics by broadcasting liturgical events. Church leaders have called on people to participate in the Eucharist "spiritually." Many people "attended" these online liturgies: some took part in their home parishes, but others used the opportunity to join services in other communities, countries and even denominations.[20]

When asked for advice on what people during pandemics should do, John Zizioulas answered: "Let a person remain at home and pray,"[21] and that is what many people did. But what about the Eucharist? Even during the height of the pandemic, Zizioulas stuck to his traditional argument: "the Church without the holy Eucharist is no longer the Church."[22] He also argued that, in the given situation, liturgy can be celebrated in the presence of just a few people, since a "community (*koinōnia* and *koinotēta*) is never complete in terms of the participation of the entire community. There is always a minority present; however, it still represents and acts on behalf of all those

19. John Zizioulas, "L'institution synodale. Problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques," *Istina*, vol. 47, no. 1, 2002, p. 14-44; John Zizioulas, "The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council," in John Zizioulas, *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church and the World Today*, Alhambra CA, Sebastian Press, 2010, p. 190-213.

20. Rosas Días sees such a practice as a sign of the catholicity of the Church (Guillermo Rosas Díaz, "¿Participatión virtual—asamblea virtual?", in Dominik Jurczak, Olivier-Marie Sarr and Markus Tymister [eds.], *Liturgia "Virtuale"? Atti del XII Congresso Internazionale di Liturgia*, Napoli, EDI, 2022, p. 56).

21. John Zizioulas, "The Church without the Eucharist is no longer the Church," a (telephone) conversation with Metropolitan of Pergamon John Zizioulas, *Public Orthodoxy*, 2020, <https://publicorthodoxy.org/2020/03/27/church-without-eucharist/>.

22. *Ibid.*

who are absent."[23] Although such an answer does not contain anything new (prayers for the absent are part of the liturgical text), it allows us to separate, to disjoin the "sacrament" (celebration of the Eucharist) from the "reality" (the unity of community, achieved through the "sacrament").[24] This disjunction has been criticized by Zizioulas and others, sometimes in a polemical way.[25]

The distance between the "sacrament" and "reality" implied by Zizioulas' reaction to pandemics and practised during the quarantine offers an occasion to revisit EE, and to examine how the pandemic's adaptations correlate with our theological models.

SPEAKING THEOLOGICALLY ABOUT PANDEMICS

One of the most discussed issues among theologians concerns the digitalization of worship. Heidi Campbell and John Dyer have formulated the question as follows: "How use of technology cultivates distinctive theological models that can inform or change the way people conceive of and engage as the Church."[26] The answer, often given by theologians and practitioners, was critical of the digitalization of the church. Heidi Campbell, drawing on 2020 surveys, argues that online broadcasting produces passivity and feelings of inauthenticity among the members of congregations.[27] Zizioulas called the online broadcasting of the liturgy an "expression of impiety."[28] Andrii Dudchenko deplores the lack of "corporal presence," which, among other things, prevents you from "smelling" the other person.[29] Gilles Routhier argues that virtualization promotes the creation of "affinity groups" based on common tastes and congruities—not always inclusive of diversity—and

23. *Ibid.*
24. I do not intend to say that "sacrament" and "reality" are mutually exclusive. I rather see them as overlapping and tending to each other.
25. John Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, London, T&T Clark, 2008, p. 157; John Zizioulas, "The Ecclesiological Presuppositions of the Holy Eucharist," *Nicolaus*, no. 10, 1982, p. 333-349. See Christos Yannaras, "Orthodoxy and the West," *The Greek Orthodox Theological Review*, no. 17, 1972, p. 118; *Against Religion: The Alienation of the Ecclesial Event*, trans. Norman Russell, Brookline, Holy Cross Orthodox Press, 2013, p. 104.
26. Heidi A. Campbell and John Dyer, "Introduction: What Does a Conversation on Digital Ecclesiology Look Like?", in Heidi A. Campbell and John Dyer (eds.), *Ecclesiology for a Digital Church*, 2022, p. xiv.
27. Campbell, "Understandings of the Church as Revealed in Quarantine," 2022, p. 60.
28. Zizioulas, "The Church without the Eucharist is no longer the Church".
29. Andrii Dudchenko, in Horyevoy and Derkach, *Fenomen onlayn prytchastia*, 2021 p. 103.

reduces the members of the community from being celebrants to being spectators.[30] Similarly, Paul Soukup claims that "dependence on technology can lead to an ecclesiology of viewing and less so to those of community and service."[31] On the other hand, however, Soukup points out that virtuality is but an extension of how the communities *already* conceive of themselves. He argues that, during COVID:

> For liturgical churches with an emphasis on Eucharistic practice, the closing of churches led to an explosion of 'recreating the status quo' by live streaming of . . . Eucharistic celebrations. . . . Other church groups took advantage of video conferencing services to create at least some congregational interaction. But these tended to strengthen a hierarchical approach to communication where the practices reinforce the role of the centre as, for example, with the Pope's presence amplified as leader of the Catholic Church through dramatic rituals in an empty St. Peter's Square."[32]

Soukup's observations led to the conclusion that pandemics only "mediate" the image of the Church, which the Church (or clergy) has of itself.

I would argue that the "ecclesiology of viewing" highlighted by Routhier, Soukup and Campbell is not very different from what happens offline in many parishes. I wonder whether anonymous online attendance in a church service on YouTube is theologically any different from an anonymous physical attendance at a liturgy in a cathedral, or whether a virtual community is necessarily more inauthentic than the one that exists in the big urban parishes. Is not the abstinence from communion during the quarantine but a continuation of the practice, well established in many Orthodox churches, to take communion very rarely, e.g. once a year? I would suggest that the quarantine digitalization of the church simply spotlights the existing discrepancy between ecclesiology and practice and allows us to see the contrast between the two with more clarity.

I would suggest that digitalization as reaction to pandemics did not create this passivity and inauthenticity—it made them visible. As Campbell points out, pandemics revealed that "churches have primarily become about

30. Gilles Routhier, "Les dommages collatéraux d'une pandémie. Réflexions ecclésiologiques," in Piotr Bartoszek, Mariusz Jagielski (eds.), *Kościół wobec pandemii. Między życiem wspólnoty a teologią*, Wrocław, Papieski Wydział Teologiczny, 2024, p. 31-45.

31. Soukup, "A Practical Challenge to Ecclesiology and Self-Understanding of the Christian Churches," 2022, p. 38.

32. *Ibid.*, p. 36-37. See Rosas Díaz's remarks about the "clerical narcissism" which became apparent during the digitalization of church services (Rosas Díaz, "Participatión virtual—asamblea virtual?" p. 56).

producing a programmed event rather than building communal interactions and relationships."[33] At the same time, "people are feeling increasingly disconnected, lonely and isolated from one another even within faith communities."[34] In a way, digitalization has brought to its logical conclusion the ritualization of Christian life. The fact that churches—Orthodox included—decided to broadcast the liturgy online, rather than, let us say, organize an online sharing session—points out that what really matters for the church leaders is the "ritual," not community construction.[35]

At the same time, pandemic was a moment that the Church survived through domestic and individual prayer—non-explicitly Eucharistic.[36] EE, with its focus on community (vs. individual),[37] has been rightly criticized for not emphasizing enough "the inner appropriation of the grace of Holy Communion by each believer personally," linked to the moral and ascetic endeavour.[38] Another side of this problem, amplified by digitalization, was the preponderance of the voices of the hierarchs, to the detriment of laity, a sign that the co-dependence of various ministries in the church, as claimed by EE, remains a dream, often impossible to observe or verify empirically. The quarantine experience thus invites us to valorize the personal and domestic aspects of Christian life.

33. Campbell, "Understandings of the Church as Revealed in Quarantine," 2022, p. 60.
34. *Ibid*., p. 68. Campbell draws on a 2019 Pew study.
35. There were some exceptions. Cyril Hovorun describes celebrations of online meetings which tried to recreate ancient "agapes," which, although they were not strictly speaking Eucharistic, allowed for a (quasi-)liturgical community sharing (Horyevoy and Derkach, *Fenomen onlayn prytchastia*, 2021).
36. This "hidden" element of Christian practice during quarantine makes it comparable to the period of persecutions, where public display of religion was impossible. See Georgy Kochetkov in Petros Vassiliadis (ed.), *The Church in a Period of Pandemic*, 2020, p. 128-129. See also Hovera, who points out the ways in which the Ukrainian Greek Catholic Church survived for almost half a century without members being able to participate in the Eucharist on a regular basis. Ivan Hovera, *Liturhiyne zhyttya svyashhennykiv i virnykh v ukrayinskiy hreko-katolytskiy tserkvi. Ukrayinska Hreko-Katolytska Tserkva v period pidpillya 1946-1989 rr.*, Lviv, Svichado, 2019.
37. Zizioulas, *Being as Communion*, chapters 1 and 2; John Zizioulas, *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, London, New York, T&T Clark, 2006.
38. Kallistos Ware, "*Sobornost* and Eucharistic Ecclesiology: Aleksei Khomiakov and His Successors," *International Journal for the Study of the Christian Church* 11, no. 2, 2011, p. 232.

POLEMOS EPIDEMIOS

COVID-19 is apocalyptic also in the sense that it brings to mind the images associated with the end of times: the distrust between people who were forced to see in their fellow human beings a possible source of contagion and, potentially, of death. I can think of Stephen King's *Pet Sematary*, in which "infected" pets and family members are to be avoided at all cost.[39]

Pandemics made visible estrangement between groups and nations. The high number of deaths from COVID-19 in poor and marginalized communities and the fight among states for vaccines, shows how divided humanity remains along class, racial and national lines.[40] Giorgio Agamben interestingly points out the link between pandemics and conflict by emphasizing that epidemic is "a political concept." He refers to etymology: "*demos* is in Greek the people as a political body and *polemos epidemios* is, in Homer, the name for civil war."[41] Agamben contemplates the possibility that the epidemic "will be the actualization of the global civil war," in which nations are "in an enduring war with themselves, because the invisible and elusive enemy with which they are struggling is within us."[42] Through the fight over masks and vaccines, nation-centred humanity has revealed its egoistic face.

Pandemics coincided with "civil war" within Orthodoxy, which escalated after the granting of autocephaly to the Church of Ukraine in 2019.[43] Today, Orthodoxy is divided, and it is unclear how the ecclesial communion at a Pan-Orthodox level can work. Although Moscow has broken Eucharistic communion with Constantinople, the latter did not reciprocate. Most autocephalous churches, which did not take a stance on the conflict, conserve communion with both Constantinople and Moscow. The latter circumstance, I would suggest, allows for the Ecumenical Patriarchate and the Russian Orthodox Church to be in Eucharistic communion, albeit indirectly, via the other autocephalous churches.[44] The ambiguous proclamation of

39. Stephen King, *Pet Sematary*, London, Hodder and Stoughton, 1983.
40. See Jan Zielonka, "Who Should Be in Charge of Pandemics? Scientists or Politicians?", in Gerard Delanty, *Pandemics, Politics, and Society: Critical Perspectives on the Covid-19 crisis*, Berlin, Walter de Gruyter, 2021, p. 71.
41. Agamben, "Medicine as Religion".
42. *Ibid.*
43. Thomas Bremer, Alfons Brüning, and Nadieszda Kizenko (eds.), *Orthodoxy in Two Manifestations? The Conflict in Ukraine as Expression of a Fault Line in World Orthodoxy*, Berlin, Peter Lang, 2022.
44. Thomas Bremer makes a similar argument regarding two Ukrainian jurisdictions (Thomas Bremer, "New Approaches in Ecclesiology? Reflections Induced by the Ukrainian Crisis," in Thomas Bremer, Alfons Brüning, and Nadieszda Kizenko (eds.),

independence by the Ukrainian Orthodox Church in May 2022 created additional canonical chaos. This crisis has exacerbated the ongoing problematic situation with the overlapping Orthodox jurisdictions in the diaspora, which constitutes a departure from some of the principles of EE, e.g. that of territoriality (the "one bishop in one city" principle), and that of transcendence of natural and ethnic differences through the unity in Christ.[45]

The actual situation of jurisdictional quarrels is reminiscent of the context in which EE was first articulated. It has been pointed out that Afanassieff's accent on the local Eucharistic community, accompanied by a critique of the place occupied by canon law in the life of the Church,[46] was a reaction to post-1917 jurisdictional divisions in the Russian Orthodox Church.[47] One of the major reasons for the schism within the Russian Orthodoxy of that time was support by the leaders of Moscow Patriarchate given to the Soviet regime. Today's situation is not dissimilar to that of Afanassieff's. I would suggest that the jurisdictional quarrels between Moscow and Constantinople, accusations against Patriarch Kirill of heresy following his legitimation of the invasion of Ukraine,[48] call for a re-visiting of Afanassieff's insights on the self-sufficiency of local Eucharistic communities.

EUCHARIST AND CREATION

The pandemic revealed not only the absence of *koinonia* within local communities and Orthodox communion, but also between humanity and creation. Although it is not clear whether COVID-19's appearance and transmission were directly caused by the ecological crisis, scholars underline the link between the heating of the planet, deforestation and illegal wildlife

Orthodoxy in Two Manifestations? The Conflict in Ukraine as Expression of a Fault Line in World Orthodoxy, Berlin, Peter Lang, 2022, p. 347).

45. See John H. Erickson, "Territorial Organization of the Orthodox Church: Historical and Canonical Background to a Current Crisis," in Thomas Bremer, Alfons Brüning, and Nadieszda Kizenko (eds.), *Orthodoxy in Two Manifestations? The Conflict in Ukraine as Expression of a Fault Line in World Orthodoxy*, Berlin, Peter Lang, 2022, p. 23-44.
46. The latter is clearly visible in Afanassieff, *The Church of the Holy Spirit*, 2007, p. 255-275.
47. Aidan Nichols, *Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893-1966)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 34-61.
48. Brandon Gallaher and Pantelis Kalaitzidis, "A Declaration on the 'Russian World' (Russkii Mir) Teaching," *Public Orthodoxy*, 2022, <https://publicorthodoxy.org/2022/03/13/a-declaration-on-the-russian-world-russkii-mir-teaching/>.

trade, on the one hand, and the increasing risk of pandemics, on the other.[49] In any case, as Eva Horn puts it, "the epistemic links between the ecological crisis of the Anthropocene and the corona crisis" are palpable.[50] Nature seems to have benefited from humans being in distress. In fact, while the economy and travel where on hold, ecology started recovering.

An important element of the theology of the Eucharist is its relation to the material world. Consider Serge Bulgakov's original reflection on the universe as a Holy Grail: Jesus' blood, Bulgakov argues, was actually shed onto the earth—it is thus earth which is the Holy Grail, and which "gets transformed into the new heaven and new earth."[51] In other words, the world is Eucharistic. Another way to look Eucharistically at the universe is by reflecting on the materiality of bread and wine. Christos Yannaras argues that:

> The existential change which is completed . . . in the Eucharist refers neither to objects in themselves nor to individuals in themselves, but to the relationship of individuals with the objects, a relationship . . . of creation to God by man, . . . which transfigures the mode of life changing the existence both of individuals and of things in the Eucharistic communion with God. . . . Man's nourishment—bread and wine—is raised in the Eucharist to a possibility of eternal life, that is, of a unity of the created with the uncreated.[52]

I would suggest that, through pandemics, the creation symbolically "refuses" to be transfigured, since, in reality, it is being disfigured by humanity. What is the point of sanctifying all the creation in the Eucharist, if we annihilate and plunder it once the Eucharist has ended? The Eucharistic cup, which cannot be shared, and the church devoid of people point to something about the state of humanity, to the solitude of human beings, vis-à-vis each other and nature.

---

49. Aaron Bernstein, "Coronavirus, Climate Change, and the Environment: A Conversation on COVID-19," *Harvard University Center of Climate, Health and Global Environment* (2020), <https://www.hsph.harvard.edu/c-change/subtopics/coronavirus-and-climate-change/>; Andrew P. Dobson *et al.*, "Ecology and Economics for Pandemic Prevention," *Science*, vol. 369, no. 6502, 2020, p. 379-381.
50. Eva Horn, "Tipping Points: The Anthropocene and Covid-19," in Gerard Delanty (ed.), *Pandemics, Politics, and Society: Critical Perspectives on the Covid-19 crisis*, Berlin, Walter de Gruyter, 2021, p. 123.
51. Sergei Bulgakov, "Svjatyj Graal (Opyt dogmaticheskoj ekzegezy Io. XIX 34)," *Put*, no. 32, 1932, p. 14. My translation.
52. Christos Yannaras, *Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology*, trans. Keith Schram, Edinburgh, T&T Clark, 1991, p. 129-130. See Christos Yannaras, *The Freedom of Morality*, trans. Elizabeth Briere, Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 1984, p. 99.

CONCLUSION

Every crisis provides theology with a new lens, a new opportunity to anticipate God's judgment, a new perspective through which to evaluate itself and its fidelity to the Gospel. The COVID-19 pandemic was one such moment. It became a revelation of the crisis in which the church already found itself.

In J. K. Rowling's *Harry Potter*, there is a "mirror of Erised," where you can see yourself in your dreams ("I show not your face but your heart's desire," says the inscription on the mirror).[53] At a certain point, Harry spends his night hours in front of the mirror to be in the company of his parents, who died when he was a child. A crisis, a shock, a catastrophe become mirrors, where the Church can see whether, and to what extent, she corresponds to her dreams, to the image she has of herself. Stephen Turner describes the Schmittian *state of exception* in the following way:

> [It] is in this moment that we see the naked state—the state in the act of being itself, without the drapery of superficial justifications. . . . The exception thus reveals *what* is central, what the conditions of normality are, but also *who* is central, because the execution of the tasks performed under the state of exception has to be done by someone.[54]

Quarantine, as a moment of exception, just as wars or other crises and catastrophes, became a moment which revealed *what* and *who* are central for the Church.

The moment of exception has highlighted that what is today being experienced in the Eucharist does not correspond to the theological picture offered by EE. The pandemic reveals to us the condition of humanity, permeated by fear, self-centeredness, and estrangement of human beings and church communities; we have seen a Church which is about cult and hierarchy, and not about *koinonia*. The pandemic became a moment of "reversed" judgment: it is not the community that is judging the world, but the world that pronounces a judgment upon the community. Through pandemics, creation "refuses" to be sacramentally transfigured in the Eucharist, for the reason that, in reality, it is being destroyed by humanity. The quarantine can be read as a moment through which life and creation are suspending the EE, and put an end to sacramentality.

---

53. Trenton J. McNulty, "Mirrors to the Underworld: Reflective Portals Between Life and Death in the Harry Potter Series," *Mythlore*, vol. 40, no. 1, 2021, p. 43-62.
54. Stephen Turner, "The Naked State: What the Breakdown of Normality Reveals," Gerard Delanty (ed.), *Pandemics, Politics, and Society: Critical Perspectives on the Covid-19 Crisis*, Berlin, Walter de Gruyter, 2021, p. 45.

The disjunction between EE and practice, spotlighted by quarantine, appears even more tragic when one attempts to take seriously Zizioulas' emphasis that it is in experience, rather than in concepts or propositions, that the Christian truth is revealed.[55] The acknowledgment of this disjunction should be for the Church an invitation to rethink herself and her practice. The Church, as Gilles Routhier suggests, should reconsider its preference for "adapting and restoring old forms," and rather try to "re-invent or create something new."[56] The shift from history towards eschatology, undertaken by modern Orthodox theology, can be an important basis for such a colossal endeavour.[57]

55. John Zizioulas, "Truth and Communion," in John Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, London, Darton, Longman and Todd, 1985, p. 67-122.

56. Gilles Routhier, "From a Project of Adaptation to Refounding: Working Out a Guided Image of Mission in Secularized Societies," in Thomas Beaudoin, *Secularity and the Gospel: Being Missionaries to Our Children*, New York, Crossroad, 2006, p. 155-156.

57. As John Manoussakis poetically puts it: "The metaphor of eschatology . . . is not that of Ulysses returning to his Ithaca, but that of Abraham leaving the land that was familiar to him for the new, the unknown, and the promised" (John Panteleimon Manoussakis, "The Anarchic Principle of Christian Eschatology in the Eucharistic Tradition of the Eastern Church," *Harvard Theological Review*, vol. 100, no. 1, 2007, p. 45).

Des Églises en quête de leur avenir

Andrea Toniolo

« Invité à aborder la question de l'avenir de l'Église dans une conférence publique à la Mutualité à Paris en 1965, Yves Congar exprimait tout d'abord son désaccord avec ceux qui sont convaincus que l'avenir de l'Église n'appartient pas au domaine de notre pensée, sous prétexte que cet avenir ne peut être prévu. Il est nécessaire de penser à l'avenir de l'Église, affirmait-il, car on nous demande de le préparer[1] ». La question de l'avenir des Églises en Occident n'est pas du tout utopique : quelle forme d'Église sera à la hauteur de l'époque à venir, et capable de transmettre la force de l'Évangile ? Bien sûr, la question doit aussi être posée en sens inverse : le temps présent et à venir sera-t-il à la hauteur de l'Évangile, s'avérera-t-il ouvert à l'annonce chrétienne ?

La théologie ne peut se limiter à l'étude du passé (au risque de devenir « archéologie biblique ou dogmatique »), mais a également le devoir de penser le futur pour le préparer, le plus possible. Les réflexions suivantes sur les scénarios possibles de l'Église à venir sont divisées en trois temps : le premier est consacré à l'écoute des questions par rapport à l'histoire présente, des problèmes, des crises et des occasions qui découlent de l'existence de l'Église dans le monde contemporain. Le deuxième temps est consacré au discernement théologico-pastoral, non seulement comme un acte initial, mais comme une méthode et une attitude constante, pour définir les choix fondamentaux possibles qui préparent l'Église de demain. Le constat généralisé de la crise des Églises du vieux continent peut s'avérer une occasion, un *kairòs* pour « réinventer » des pratiques et des formes de communauté, pour préparer la nécessaire réinculturation de la foi. Dans un

1. Gilles Routhier, « Quale futuro delle chiese d'Occidente ? Come re-inventare l'antica chiesa in un contesto sempre piú mondiale ? », *Studia Patavina*, vol. 69, nº 1, 2022, p. 92.

troisième temps, il sera donc opportun de penser à une carte de navigation, qui ne définit pas les détails ou les petites voies individuelles, mais les coordonnées de navigation les plus importantes pour préparer la forme de l'Église capable d'être signe de l'Évangile.

INTERPELLATIONS PASTORALES : LES « APPELS » DE LA RÉALITÉ

Le pape François, dans un discours à la curie romaine[2], a employé l'expression « changement d'époque » et non « époque de changements » pour désigner le temps présent. Le théologien référent dans ce discours est le cardinal J.H. Newman, en particulier son œuvre sur le développement de la doctrine chrétienne, au centre de laquelle s'affronte le sujet du changement de la foi au cours de l'histoire. « Ici sur terre, vivre c'est changer » : il ne s'agit pas d'un changement pour le changement, ou de suivre les modes, mais de reconnaître que la foi est liée à l'histoire, à la culture. La foi est chemin et le Dieu biblique se révèle au travers des signes des temps. Le « changement d'époque » demande, exige une nouvelle perspective. Il n'est plus possible de lire la condition actuelle avec d'anciennes lunettes, représentées par le régime de chrétienté (« christianisme social ») : l'époque où l'on avait un tissu culturel et religieux unifié. On commençait par faire le compte de tous en dénombrant les absents. Les lunettes neuves, c'est un changement de paramètres de mesure : reconnaître que nous ne sommes plus sous un régime de totalité chrétienne ; nous ne sommes plus les seuls à produire de la culture, ni les premiers ni les plus écoutés.

Je pourrais cependant ouvrir une parenthèse : dans le passé, la quantité correspondait-elle à la qualité, à la profondeur, à la maturité de la foi ? Les contextes chrétiens majoritaires courent toujours le risque de la superficialité et de l'habitude.

Quels sont les nouveaux traits d'époque, qui affectent la manière de vivre, de penser, de choisir, d'entrer en relation, d'éduquer, de prier ?

La pandémie de COVID-19 s'est avérée une tempête dans la vie pastorale, mais aussi un accélérateur des processus déjà en place. Elle a déstabilisé, désorienté les routines pastorales, les rythmes habituels déjà difficiles de la vie chrétienne, de la liturgie, de la catéchèse. L'expérience de la vulnérabilité et de la fragilité, avec les peurs qui en découlent, a ébranlé les certitudes de la foi, a montré l'inutilité des rites chrétiens pour laisser la place aux « rites

2. Pape François, « Discours du pape François à la curie romaine pour les vœux de Noël », <https://www.vatican.va/content/francescomobile/fr/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.html>, consulté le 22 août 2022.

séculiers de la santé ». Elle a accentué la perception de la distance entre la foi et l'ethos moderne, l'usure du christianisme occidental, son exculturation par rapport à la mentalité occidentale actuelle[3]. Il semble que c'est le sel qui a perdu son goût et qui ne sert plus à rien, sinon à être jeté. La proposition de sainteté (langage, gestes, praxis) est perçue comme éloignée de la vie, abstraite, formelle, légaliste, incapable d'intercepter, de « toucher » et de frapper le monde spirituel contemporain, qui a d'autres paramètres comme la primauté de la santé physique, du bien-être, de la sécurité économique et sociale, du temps libre, des affections. Ce qui ressort, c'est « l'écart et l'équivoque entre la vie et le rite sacramentel », entre la sensibilité culturelle et la foi. Le rite n'interprète pas la vie et le besoin spirituel et rituel contemporain. L'homme d'aujourd'hui ne cherche « qu'un rite humain et une mystique élémentaire » et se heurte à un sacrement :

> Il amène son enfant au baptême comme forme d'invocation et de bénédiction créaturelle et entend parler de « communauté de fidèles », de « paroisse », de la « mort et résurrection de Jésus-Christ », de « confession de foi », de « Satan », de « péché originel », d'une « grâce difficile » et tout cela – remarquez ! – au milieu d'un rituel souvent hâtif et mécanique[4].

La métamorphose de la croyance se situe dans le changement de l'époque moderne, qui s'est immolé sur deux grands autels : la liberté et la démocratie, l'homme libre et l'homme démocratique. Ce sont les deux dogmes de la société moderne : *liberté et égalité !* Dans cette dernière période, nous essayons de décliner le troisième mot : fraternité. Ces vérités séculières, d'origine sans nul doute évangélique, commencent à avoir de très fortes répercussions sur la conscience ecclésiale et croyante ; elles font remonter au peigne des nœuds que l'Église devait prendre en main, tôt ou tard : le pouvoir, la synodalité, la sexualité, la femme.

À l'exculturation correspond le phénomène d'implosion pastorale, c'est-à-dire un effondrement des murs dû également à une faiblesse interne, une sorte d'écroulement, une contraction. Cette image décrit bien l'état de crise de l'Église européenne, même si cela se produit de façon discontinue, selon les pays. En Allemagne, environ 200 000 adultes quittent l'Église catholique chaque année ; en France, en 2019, deux tiers des diocèses n'ont pas eu de nouveaux prêtres[5]. Le parallélisme entre l'effondrement du communisme et

3. Christoph Theobald, *La fede nell'attuale contesto europeo. Cristianesimo come stile*, Brescia, Queriniana, 2021.
4. Elmar Salmann, *Metaphorein. Passaggi aperti tra vita e sacramento,* Assisi-Roma, Cittadella Editrice – Pontificio Ateneo s. Anselmo, 2021, p. 21
5. Andrea Riccardi, *La Chiesa brucia. Crisi e futuro del cristianesimo*, Bari-Roma, Edizioni Laterza, 2021.

celui du christianisme moderne est presque spontané : selon les « paramètres vitaux » des Églises, on parle de « crise terminale ». Les chiffres de la situation des Églises européennes sont assez dramatiques, confirmant que le centre de gravité de l'Église catholique, en nombre (vocations, fréquentation) et en vitalité, se déplace vers le Sud.

Face à la crise de l'Église catholique en Europe, « vieillie, maladroite, raide[6] », qui ne parvient pas à faire face aux changements générationnels et à se relier au monde contemporain, la question principale n'est pas organisationnelle ou structurelle (bien que cela soit fondamental) ni même communicative ou de langages, mais identitaire et concerne la conscience d'avoir quelque chose d'inédit à annoncer :

> Dans ce cadre, au début du XXIe siècle, le pari catholique n'est donc ni de courir après ce qui est à venir – la pleine affirmation de la modernité, avec tous ses succès – ni de poursuivre un rêve de restauration et de centralité renouvelée – bercé par la nostalgie d'un passé désormais perdu. Il s'agit plutôt de faire les premiers pas sur un nouveau chemin, de retrouver la conscience d'avoir quelque chose d'inédit à dire. Quelque chose qui manque à cette époque. Quelque chose de précieux pour notre avenir commun. Une contribution sans laquelle c'est le destin même de la modernité – en Europe et dans le monde – qui est en danger[7].

LA CRISE COMME OCCASION PASTORALE

De même, cette période a également mis en évidence ce qui manque. La contingence ou la fragilité devient un « lieu de bénédiction », même s'il est difficile, car il permet de récupérer ce qui est essentiel et ce qui manque dans l'homme moderne et dans la praxis de l'Église. La vulnérabilité devient un lieu où l'on retrouve ce qui compte : une expérience de sortie de soi pour se retrouver dans l'essentiel, non pas comme une aliénation ou un éloignement (*Entfremdung*) mais comme un dépouillement, une *kénose*, se vider de soi pour se retrouver (*Entäusserung*). Cela vaut tant pour la société que pour l'Église.

Une enquête socioreligieuse en temps de pandémie[8] révèle une ouverture inédite au spirituel et au religieux ; il n'y a pas de rejet préjudiciable de

6. Chiara Giaccardi e Maura Magatti, *La scommessa cattolica*, Bologna, il Mulino, 2021, p. 7.
7. Giaccardi, *La scommessa cattolica*, p. 12-13.
8. Paola Bignardi e Stefano Didonè (dir.), *Niente sarà più come prima. Giovani, pandemia e senso della vita*, Milano, Vita e Pensiero, 2021.

la foi, mais une nouvelle approche, moins formelle ou institutionnelle[9]. Malgré le déclin de la pratique religieuse ordinaire et l'exculturation, le besoin de certains rites ou pratiques sacrées persiste : la dévotion populaire, les pèlerinages, le désir d'un rite spirituel dans la maladie ou la mort, la demande persistante du baptême des enfants. Le contexte actuel invite à revisiter l'univers sacramentel chrétien à la lumière de l'écart entre la sacramentalité « systématique » (les sept sacrements) et la sacramentalité existentielle (la fraternité, la naissance, la mort, la douleur, l'affection, le pardon). La conversion pastorale, c'est-à-dire le passage de la logique de conservation à la logique de mission, appelle un travail sur les « écarts anthropologiques », c'est-à-dire les liens (praxis, gestes) entre la vie et la sacramentalité liturgique. Un sacrement accueille la vie en la « re-signifiant », mais le processus de re-signification ne fonctionne pas si le lien avec les expériences élémentaires de la vie n'est pas perçu. L'imbrication, donc, entre vie-religion-foi peut aussi se faire en récupérant la distinction « pastoralement féconde » entre la « sacramentalité » de l'Église (cf. *Lumen Gentium* 1) et les « sacrements » de l'Église[10] : la vie de la communauté ecclésiale, dans tous ses gestes de charité, de soin, d'attention, de relation, d'hospitalité, est déjà un sacrement du royaume de Dieu, qui prépare les gestes sacramentels explicites.

À première vue, le changement d'époque crée une désorientation et une frustration ; il y a parfois un sentiment d'inutilité pastorale (tant d'efforts pour si peu de résultats), notamment parce qu'il y a un décalage entre la *perception* du changement et l'*élaboration* du changement. Nous ne disposons pas des outils d'interprétation adéquats, nous ne savons pas ce qu'il faut laisser derrière nous (toujours nostalgiques du passé) et ce qu'il faut prendre comme nouvelle voie (voir les grands débats sur les nouvelles formes de l'initiation chrétienne et de la paroisse).

Du point de vue ecclésial, différentes options peuvent se présenter face au scénario actuel :

a) l'acceptation passive ou résignée d'être une minorité, dans l'espoir d'une renaissance future et de temps meilleurs : il n'est cependant pas acquis que l'on puisse renaître des décombres ;

9. C'est aussi la lecture de Hans Joas, *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il cristianesimo,* Brescia, Queriniana, 2013. Le processus de sécularisation en cours en Occident n'implique pas la disparition de la foi, mais la condition pour une foi plus authentique, plus libre et moins nécessaire.

10. Christoph Theobald, *Urgences pastorales du moment présent. Pour une pédagogie de la réforme*, Montrouge, Bayard, 2017, p. 343 et suiv.

b) la réaction identitaire – une attitude plus répandue qu'on ne le pense –, la résistance face à la culture contemporaine, dont les aspects opposés au christianisme sont plus visibles (cf. les débats sur l'euthanasie, le genre, l'avortement) ;

c) l'inculturation patiente, selon le paradigme de l'incarnation, c'est-à-dire la recherche patiente d'une nouvelle synthèse de l'Évangile avec la culture : « Ce à quoi on doit tendre, en définitive, c'est que la prédication de l'Évangile, exprimée par des catégories propres à la culture où il est annoncé, provoque une *nouvelle synthèse* [n.d.r.] avec cette culture » (*Evangelii Gaudium* 129).

Selon cette troisième option – celle qui me semble la plus crédible –, il s'agit de trouver, voire de construire de nouveaux types de rencontres entre l'Évangile et la culture contemporaine, sans perdre le rôle que le christianisme du passé a joué en Europe. La condition d'une inculturation patiente n'est donc pas la résistance à la culture, mais l'hospitalité envers la culture, la solidarité avec l'histoire, en reconnaissant que l'Esprit est à l'œuvre aussi dans ce contexte, sans pour autant taire la force prophétique et critique de l'Évangile.

Si, par le passé, le principe territorial représentait une forme de contrôle et de « pouvoir », aujourd'hui, dans un contexte de minorité, il a encore une valeur puisqu'il témoigne d'une forme d'Église qui accepte d'être présente de façon désintéressée, solidaire, et d'annoncer l'Évangile précisément là où elle n'a plus de pouvoir : « Le principe territorial rend au moins un peu plus difficile pour l'Église d'éluder les préoccupations et les besoins, les espoirs et les joies des gens d'aujourd'hui, en particulier des pauvres et des nécessiteux. Le concept théologique de cette offre désintéressée de la proximité de Dieu en paroles et en actes signifie la grâce. Les autres tâches de la paroisse territoriale doivent être reformulées selon la théologie de la grâce[11]. »

Réveiller ou maintenir vivante la mémoire de Dieu, dans un continent qui semble l'avoir perdue, signifie donc former des *communautés qui ne font pas appel à la force du nombre, mais à celle du signe*. G. Routhier, poussé par la question de l'avenir des chrétiens au Canada, prend comme source de réflexion, outre le concile, l'expérience des moines de Tibhirine :

> L'Église du Québec ne peut plus faire nombre, c'est-à-dire avoir un certain poids ; peut-elle se faire signe ? Elle ne peut pas simplement entreprendre ce projet

11. Rainer Bucher, « Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindetheologie. Perspektiven einer zentralen Sozialform der Kirche », dans Matthias Sellmann (Hg.), *Gemeinde ohne Zukunft ? Theologische Debatte und praktische Modelle*, Freiburg im Bresgau, Herder, 2013, Edizione Kindle (posizioni nel Kindle, 438-442).

> comme une solution de repli ou par aversion, car elle s'y trouverait contrainte et n'aurait pas d'autre choix. […]. Cela nécessite toutefois une véritable conversion, puisque ce projet la pousse à développer une véritable solidarité avec le peuple dans lequel elle s'inscrit. Cette solidarité ne consiste pas à donner quelque chose, mais à vivre avec l'autre[12].

La première préoccupation n'est donc pas organisationnelle, mais identitaire et stylistique. Cela ne signifie pas pour autant que les anciennes Églises ne sont pas appelées à faire certains choix structurels et organisationnels, pour se repenser sur le territoire.

RE-CONSTRUIRE OU RE-STRUCTURER LES ÉGLISES ANCIENNES ? ÉGLISE DE PEUPLE OU ÉGLISE DE COMMUNAUTÉ ? LES CHOIX PASTORAUX POSSIBLES FACE À L'IMPLOSION

Lorsqu'une maison montre des signes de délabrement pour diverses raisons – parce qu'elle est vieille et dégradée par le temps, parce qu'un tremblement de terre l'a endommagée, ou parce qu'un incendie s'est déclaré et a compromis les murs porteurs –, que faut-il faire ?

Il y a au moins deux options : celle de la restauration, en conservant la forme et en sauvant les murs porteurs, ou celle de la reconstruction selon un nouveau projet, en réutilisant les vieilles pierres, anciennes et solides. Le choix n'est pas facile, si l'on pense aux anciennes structures et institutions qui caractérisent la vie de foi millénaire, comme la paroisse.

À la crise des vieilles Églises s'oppose la vitalité des « jeunes » Églises, dans le sud du monde, qui sont marquées par un christianisme différent, moins institutionnel et plus émotionnel, de type pentecôtiste. On assiste – dans le monde entier, en dehors de l'Europe – à une croissance du « christianisme de conversion », ce qui donne à penser que l'avenir des anciennes Églises dépend de cette forme de foi. Il s'agit d'une foi « chaleureuse, communicative, exigeante », des traits que l'on retrouve surtout dans les mouvements (également en Europe). Une foi « simple », non abstraite, non articulée en théologies complexes, mais construite sur des affirmations simples, claires, dialectiques, souvent d'opposition par rapport au monde, considéré plutôt dans sa dimension négative. Une foi moins dialogique et plus identitaire qui naît en réaction aux incertitudes postmodernes.

Ce qui vient du sud du monde est un christianisme qui absorbe en partie l'esprit postmoderne (subjectivité, émotivité, liberté) et qui réagit

12. Gilles Routhier, « Quale futuro delle chiese d'Occidente ? », p. 101.

dans une plus large part à la postmodernité (besoin d'identité, appel à la conversion). En général, il peine à articuler la complexité culturelle actuelle. Deux figures de croyants émergent dans ce contexte : les « chercheurs de sens » et les « convertis », typologies que les anciennes Églises occidentales, toutes confessions confondues, ne parviennent pas à intercepter, car elles sont souvent autoréférentielles, préoccupées par la gestion de ce qui existe, donc lentes et alourdies par leurs propres structures. Elles sont incapables de communiquer avec les Zachée de notre époque[13], avec ceux qui sont en quête de foi, désireux de voir et en même temps de rester en dehors des murs.

Face à l'état de crise et aux nouveaux scénarios, la question revient avec force : « Le renouveau des grandes Églises viendra-t-il principalement du christianisme de conversion[14] », des Églises du Sud, même au risque d'assumer une forme de foi élitiste ou sectaire et de perdre la dimension populaire et publique traditionnelle ? Préparer l'avenir ne signifie pas avoir des certitudes mathématiques sur l'Église à venir, mais émettre des hypothèses sur les voies qui permettent un renouveau sans jeter le bébé avec l'eau du bain.

La voie la plus crédible n'est pas d'abandonner la « vieille Église », de démolir entièrement l'édifice, mais de la « réinventer » et de la restructurer en préservant son histoire. « Les grandes Églises connaissent *l'expérience de la longévité*[15] », elles ont parlé à de nombreux niveaux, elles ont traversé des siècles en accumulant non seulement des fautes, mais aussi des trésors. Elles ne se sont pas adaptées trop facilement aux modes, mais ont donné naissance à des rites, des symboles, des gestes, des structures qui dialoguaient avec la vie et les rythmes existentiels (voir la forme de la paroisse tridentine). Elles ont été capables de « contenir » (retenir et contenir) différentes sensibilités spirituelles, théologiques, sociales, même des sensibilités opposées. Elles ont su dialoguer avec les institutions, la société et la culture, ont développé un réseau capillaire de solidarité, ont maintenu vivante la dimension populaire de la foi, le « pour tous » du christianisme. Elles ont réussi à intégrer l'Évangile dans la vie ordinaire, à travers une histoire millénaire. Cet héritage ne peut être perdu. Le renouveau des « grandes » Églises passe donc par « la redécouverte de ses traditions spirituelles[16] ».

13. Tomas Halìk, *Pazienza con Dio*, Milano, Vita e Pensiero, 2020.
14. Étienne Grieu, « Reinventare la "Grande Chiesa" », *Rivista del Clero Italiano*, 12, 2008, p. 810.
15. *Ibid.*, p. 811.
16. *Ibid.*, p. 814.

Une métamorphose radicale des vieilles Églises occidentales sur le modèle des jeunes Églises n'est ni concevable ni réalisable ; adopter pleinement un style pentecôtiste serait *désastreux*, tant parce que l'appareil structurel n'est pas agile dans le changement que parce que l'Église perdrait la spécificité de sa mission, qui est de parler à toute la société, elle oublierait son *caractère populaire et pluriel* : « Les "Églises populaires" ont la capacité de dire l'extraordinaire de Dieu dans l'ordinaire de la vie[17]. » Le risque des Églises pentecôtistes ou charismatiques est de ne pas être en contact avec le territoire, mais seulement entre elles (risque élitiste) ; elles ne disposent pas d'une pluralité de registres communicatifs.

Et alors ? On peut « réinventer » une *autre Église populaire*, en apprenant de l'expérience des Églises de conversion ou minoritaires. La comparaison avec les « jeunes » Églises et la greffe de quelques éléments nouveaux et extérieurs seront sans doute bénéfiques pour le vieux continent. Des Églises du Sud, nous pouvons apprendre quelques traits distinctifs : une prédication simple et attrayante, qui tourne autour de quelques expressions efficaces (« Dieu t'aime », « Dieu te sauve ») ; le caractère expérientiel et émotionnel de la foi ; la foi comprise comme la force d'une nouvelle identité et comme une libération de la culpabilité, qui aide à faire face aux incertitudes de la vie ; la dimension libératrice et sociale du christianisme ; au niveau ecclésial, l'articulation ministérielle et de l'Église sur le territoire ; l'attitude de minorité, qui apprend à dialoguer.

Les anciennes Églises peuvent préparer leur avenir *en s'appuyant* sur leur tradition, tout en *apprenant* des jeunes Églises. En s'appuyant sur ces deux sources, la tradition et les autres Églises, on peut se concentrer sur les principales coordonnées de navigation pastorale pour préparer l'avenir, qu'elles ne peuvent qu'évoquer : consolider, au niveau du style et des ministères, la *forme hospitalière* d'être de l'Église, qui accepte d'être une minorité dialogique et prophétique ; mettre en œuvre efficacement *la forme synodale* de la direction pastorale pour surmonter la limite du cléricalisme et valoriser les laïcs ; développer par conséquent une articulation ministérielle laïque plus riche en fonction des nouveaux besoins du contexte (ministres de la Parole, référents communautaires, catéchistes et éducateurs) ; enfin, et surtout, réinventer la voie esthétique de l'évangélisation, que je considère comme la voie mère de l'inculturation.

17. Étienne Grieu, « La Chiesa cattolica e il "cristianesimo di conversione". Un confronto istruttivo. I », *Rivista del Clero Italiano*, 1, 2011, p. 125.

Il y a un tableau du Greco qui représente saint Luc évangéliste et peintre, comme pour signifier que l'évangélisation n'est pas possible sans l'implication des sens ; écouter, regarder, sentir et toucher sont les verbes du prologue de la première lettre de Jean. L'évangélisation (ou l'inculturation, termes interchangeables) est essentiellement comprise comme une expérience esthétique : la Parole « frappe » les sens. Nous trouvons ici la question pastorale par excellence : la distance entre le monde de la foi et le monde des affections, la lutte du christianisme pour intercepter l'univers symbolique et affectif contemporain.

Le *déficit* d'inculturation est en réalité et avant tout un *déficit* d'imagination. Pour de nombreux contemporains, la foi chrétienne n'est plus capable d'embraser l'imagination sur la vie, elle ne semble plus capable de fasciner, de surprendre. Elle ne frappe pas l'homme contemporain. Et si elle n'intercepte pas le monde des sens, la foi ne devient guère le sens du monde. La première et principale voie d'inculturation est donc la voie esthétique, car elle concerne la rencontre entre le monde des affections, sentiments, perceptions, symboles et idées et le monde de l'Évangile avec ses médiations.

La tâche de l'Église est d'être au service de la foi de chacun, à tous les niveaux et toutes les étapes où il se trouve, en montrant que l'accès à la foi n'est jamais sélectif sur la base de présupposés humains, mais est toujours une expérience de « grâce », c'est-à-dire la perception de la beauté de la vie et de l'amour de Dieu qui s'y manifeste.

C'est pourquoi la question fondamentale, même pour les anciennes Églises, reste et restera la suivante : « Comment donc le christianisme peut-il attirer l'imagination de nos contemporains[18] ? »

18. Timothy Radcliffe, *Accendere l'immaginazione. Essere vivi in Dio*, Verona, EMI, 2021, Edizione Kindle, p. 447.

Liberté – Égalité – Fraternité

Une devise républicaine dans l'échange entre l'Église et la société

Christoph Theobald

L'origine de la devise de la République française est toujours controversée. Il semble difficile cependant de contester qu'à côté de sa racine dans les idéaux philosophiques du siècle des Lumières, le facteur religieux ait joué un rôle important. Lors de la Révolution française, la minorité protestante et une partie du bas clergé catholique ont en effet participé activement à l'élaboration de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* dont l'article 1 stipule la liberté et l'égalité de tous devant la loi[1]. Si, tout au long du XIX^e^ et pendant une partie du XX^e^ siècle, le catholicisme postrévolutionnaire et intransigeant s'est opposé aux principes de 1789, une longue accoutumance l'a conduit après la Deuxième Guerre mondiale à les recevoir, non sans critique, et même à leur donner, dans un mouvement de « sécularisation » interne[2], une justification théologique. Le concile Vatican II et en particulier la déclaration *Dignitatis Humanae* (1965, désormais *DH*) sont l'aboutissement de cette dynamique et en représentent en même temps un nouveau point de départ.

Puisque Gilles Routhier s'est plus particulièrement intéressé à ce texte conciliaire, à un moment où, tous les deux, nous étions engagés dans la rédaction du dernier tome de l'*Histoire du concile Vatican II,* publiée par l'*Istituto per le scienze religiose* de Bologna[3], je suis heureux de lui offrir ces quelques réflexions qui voudraient revenir sur la place de la triade

1. Valentine Zuber, *L'origine religieuse des droits de l'homme*, Genève, Labor et Fides, 2017.
2. François-A. Isambert, « La sécularisation interne du christianisme », *Revue française de sociologie*, vol. 17, n° 4, 1976, p. 573-589.
3. Gilles Routhier, « Mener à terme l'œuvre amorcée. L'éprouvante expérience de la quatrième période », dans Giuseppe Alberigo (dir.), *Histoire du concile*

Liberté, égalité, fraternité dans les textes du concile et esquisser quelques déplacements dans son traitement actuel par l'Église, non sans espérer que celui-ci puisse s'inscrire dans les débats de nos sociétés démocratiques, gravement fragilisées par la transition écologique, la guerre et d'importants mouvements migratoires.

LA RÉCEPTION DE LA TRIADE RÉPUBLICAINE PAR LE CONCILE VATICAN II

On connaît l'importance du débat sur la *liberté religieuse* durant les quatre périodes du concile ainsi que le compromis qui en a résulté en 1965. Il a consisté à maintenir les « droits » de la vérité et de « la vraie religion », affirmés par les papes du XIXe siècle, tout en déplaçant l'obligation de l'homme vis-à-vis de cette vérité vers le *devoir de la chercher* ; devoir qui implique alors l'« immunité de toute contrainte » ou la liberté religieuse, voire une « limitation juridique du pouvoir public » (*DH*, 1)[4]. La déclaration *Dignitatis Humanae* se situait donc sur le terrain de l'article 10 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 – « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la Loi » –, reprenant d'ailleurs la même limitation, posée par « les justes exigences de l'ordre public » (*DH*, 2 § 2 ; 3 § 4 ; 4 § 2 et 7) ; elle fournit de ce droit fondamental une justification à la fois raisonnable et enracinée dans l'Écriture (*DH*, 2).

L'argumentation théologique du texte pose question dans nos sociétés « laïques », peut-être plus encore aujourd'hui, à un moment où certaines fractions catholiques et d'autres religions, comme l'islam ou tel groupe ou État musulman, utilisent le vocabulaire des droits de l'homme pour légitimer la prééminence du droit religieux sur le droit « sécularisé[5] ». Notons aussi que le passage, opéré par *Dignitatis Humanae,* de l'obligation de tout homme vis-à-vis de la vérité vers *le devoir de la chercher* reste à l'époque sans effet sur une possible recherche de la vérité *au sein même de l'Église* ;

Vatican II (1959-1965). Tome V. *Concile de transition. La quatrième session et la conclusion du Concile (septembre-décembre 1965)*, Paris, Cerf, 2005, p. 69-232.

4. Jérôme Hamer et Yves Congar (dir.), « La liberté religieuse. Déclaration "dignitatis humanae personae" », Paris, Cerf (*Unam Sanctam* 60), 1967 ; Dominique Gonnet, *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murry*, Paris, Cerf (*Cogitatio Fidei* 183), 1994 ; Routhier, « Mener à terme l'œuvre amorcée », p. 87-157 ; Christoph Theobald, « La réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source », Paris, Cerf (*Unam Sanctam*, nouvelle série 1), 2009, p. 794-819.

5. Zuber, *L'origine religieuse des droits de l'homme*, p. 282-286.

ce que précisément la minorité conciliaire a voulu à tout prix éviter et que le texte laisse en effet ouvert (*DH*, 14 § 3)[6]. Il nous faudra revenir sur cette double difficulté.

Quant aux autres valeurs de la triade, *l'égalité et la fraternité*, elles sont aussi présentes dans les textes conciliaires. L'encyclique *Pacem in terris* de Jean XXIII (1963) avait déjà reconnu la *Déclaration universelle des droits de l'homme* (1948), non sans remarquer « que certains points de cette Déclaration ont soulevé des objections et fait l'objet de réserves justifiées » (n° 143). À plusieurs reprises, le concile se réfère donc à ces « droits inviolables de l'homme » (*Gaudium et Spes* [désormais *GS*], 41 et *DH*, 6 § 2), en particulier à l'*égalité* (*GS*, 29 et *DH*, 6 § 3 et 4) ; et, dès l'introduction de sa Constitution pastorale, « il offre au genre humain la collaboration sincère de l'Église à l'instauration d'une *fraternité universelle* qui répond à la très noble vocation de l'homme » (*GS*, 3 § 2 ; cf. aussi *GS*, 9 § 4 ; 24 § 1, 32 ; 35 § 1 ; 37 § 1 ; 38 § 1, etc.).

Là encore, l'argumentation théologique, fondée à la fois sur la création et sur l'Évangile du Règne de Dieu, est omniprésente et se trouve résumée à la fin de la première partie de *Gaudium et Spes* :

> C'est pourquoi l'Église, en vertu de l'Évangile qui lui a été confié, proclame les droits des hommes, reconnaît et tient en grande estime le dynamisme de notre temps qui, partout, donne un nouvel élan à ces droits. Ce mouvement toutefois doit être imprégné de l'esprit de l'Évangile et garanti contre toute idée de fausse autonomie. Nous sommes, en effet, exposés à la tentation d'estimer que nos droits personnels ne sont pleinement maintenus que lorsque nous sommes dégagés de toute norme de la loi divine. Mais, en suivant cette voie, la dignité humaine, loin d'être sauvée, s'évanouit (*GS*, 41 § 3).

Quant à la réalisation de ces droits au sein de l'Église, remarquons que l'égalité de tous les baptisés n'est abordée que dans le chapitre 4 de *Lumen Gentium* (désormais *LG*) sur les laïcs (*LG*, 32). Et même dans ce chapitre, l'égalité est relativisée par la distinction entre la « sacralité » des porteurs du ministère hiérarchique (*pastores sacri, membra ordinis sacri et ministerium sacrum*, *sacri ministri*) et le « caractère séculier » (*indoles saecularis* ; *LG*, 31) des laïcs. La différence entre le « sacré » et le « séculier » souffre par ailleurs d'une confusion chronique entre la « sacralité » et la « sainteté », la première étant intrinsèquement liée à l'exercice du pouvoir dans l'Église[7]. Certes, le chapitre 2 de la Constitution sur l'Église a été introduit avant que soit exposée

6. Theobald, « La réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source », p. 800, 818.
7. Christoph Theobald, « Le sacré et le saint. Une confusion qui donne à penser », dans Alexandre Escudier, Pierre Gisel et Jean-Marc Tétaz (dir.), *Le sacré en question. Lectures et mises en perspective de Hans Joas*, Genève, Labor et Fides,

la distinction hiérarchique (chapitres 3 et 4) afin de faire paraître la commune condition de tous les baptisés, grâce à la réception de la doctrine d'origine protestante des *tria munera*. Mais cette décision ne fut pas conduite jusqu'au bout ; dès le numéro 10 sur le « sacerdoce commun » des fidèles, le texte anticipe l'ultérieure distinction entre la « potestas sacra » de ceux qui ont reçu le « sacerdoce ministériel » et le « sacerdoce royal » des « fidèles » (*LG*, 10). La fraternité entre baptisés est certes évoquée, mais essentiellement sous la forme d'une exhortation (*LG*, 32, 36 et 37). Fondé sur le droit divin, ce schématisme post-grégorien reste déterminant dans la Constitution sur l'Église et explique pour une part la réception *iuxta modum* des droits de 1789 et de 1948.

À regarder aujourd'hui ce donné, rapidement esquissé, on perçoit l'insistance du concile sur la première des trois valeurs, non seulement sur sa forme de « liberté religieuse » et de « liberté de la foi » (*DH*, 9 et 10), mais aussi et surtout dans un débat constant avec l'autonomie moderne, qui le conduit à distinguer entre une « autonomie du temporel » bien comprise et une « autonomie d'indépendance par rapport au Créateur », jugée fausse (*GS*, 36 ; cf. aussi *LG*, 36 § 4). Une bonne partie de la théologie et de l'anthropologie théologique de l'époque s'est en effet construite autour de cette question proprement moderne de l'autonomie[8]. Sur ce terrain, un clivage s'est cependant manifesté très rapidement et a fortement marqué une première phase postconciliaire entre, d'un côté, une conception bourgeoise de l'autonomie moderne – Johann Baptist Metz est le premier à parler d'une critique de la « religion bourgeoise[9] » – et, de l'autre, une vision « libérationniste » de la foi dans l'histoire et la société, telle qu'elle a été pensée par la théologie politique et réalisée par la première théologie de la libération au Brésil et ailleurs en Amérique latine.

Or, après la fin du « monde des deux blocs » en 1989, une nouvelle constellation mondiale et culturelle commence à se manifester et à conduire progressivement vers une autre manière d'entrer dans la triade républicaine et de la recevoir au sein de l'Église catholique.

2023 (en débat avec Hans Joas, *Les pouvoirs du sacré. Une alternative au récit du désenchantement*, Paris, Le Seuil, 2020).

8. L'anthropologie de Thomas Pröpper est sans doute la réalisation la plus achevée de cette articulation entre l'autonomie moderne et la révélation chrétienne de la grâce : Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie*, vol. 2, Freiburg, Basel et Wien, Herder, 2011.

9. Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz, Matthias Gründwald, 1977.

L'ESSOR DU « THÉOLOGICO-POLITIQUE » : DE L'EMPATHIE SOCIALE À LA FRATERNITÉ

Pour expliciter cette nouvelle constellation, je partirai d'un exemple limité, mais hautement significatif, à savoir de la place accordée au sein de nos sociétés aux personnes en situation de handicap. C'est précisément le projet d'une « société inclusive » qui est concerné par ces situations[10] ; et celui-ci engage principalement les valeurs républicaines de l'*égalité* et de la *fraternité*.

Rappelons d'abord que l'idée de « société inclusive » prend ses distances par rapport au paradigme de l'intégration ou de l'adaptation qui domine encore très largement au sein de nos sociétés et qui a émergé entre les deux guerres. Particulièrement opérant dans le domaine du handicap, il a combiné pour la première fois le versant médical de cette situation humaine et son versant social. On l'appelle paradigme de l'adaptation ou de l'intégration car il mise sur l'insertion professionnelle : l'invitation, voire l'injonction sociétale au travail, devient l'autre versant d'un nécessaire soutien financier par l'État. Porté par un tissu associatif qui fut instauré par des parents d'enfants « handicapés » (à cette époque), ce modèle génère dans la suite de nombreux organismes, comme en France les centres d'aide par le travail (CAT), appelés aujourd'hui établissements et services d'aide par le travail (ESAT) et en particulier l'Association pour adultes et jeunes handicapés (APAJH) qui fête en 2022 ses soixante ans d'existence. Ce paradigme suppose l'idée de vie « normale », donc de « norme », dominée par la perspective du travail et de l'action, à laquelle la personne en situation de handicap est sommée de se mesurer et de s'adapter. En un sens, il fournit l'arrière-plan sociétal de la Constitution pastorale du concile Vatican II[11].

La mise en place de ce paradigme est accompagnée d'une évolution du droit. En France, une première loi, datée de 1957, fait apparaître la notion de « travailleur handicapé » et celle de « travail protégé ». Ce n'est qu'en 1975 qu'une loi-cadre est votée. Celle-ci marque le début d'une véritable politique du handicap qui aboutit en 1987 à trois principes adoptés par l'Assemblée nationale : la non-discrimination, le droit aux aides et services spéciaux et l'intégration par l'emploi – qui signifie la consécration juridique du « paradigme de l'intégration ». En 1990 s'ajoute la formalisation juridique du « délit

10. Voir par exemple Charles Gardou, *La société inclusive, parlons-en ! Il n'y a pas de vie minuscule*, Toulouse, Erès, 2012.
11. L'anthropologie de *Gaudium et Spes* privilégie l'action de l'homme dans l'univers (chap. III de la première partie).

de discrimination ». La loi de 2005, enfin, affirme *l'égalité des droits et des chances, la participation et la citoyenneté des personnes handicapées*.

À l'arrière-plan de cette longue histoire législative, on repère une évolution relative à la *compréhension* même de la santé et du handicap, évolution très largement pilotée par l'*Organisation mondiale de la santé*. Si les premières définitions maintenaient un lien étroit entre santé et exercice de la force de travail de l'individu – dont le *modèle d'adaptation ou de l'intégration* est tributaire –, depuis 1982 les Nations Unies promeuvent une nouvelle définition qui abandonne la référence à la normalité et insiste sur les obstacles de la participation pleine et entière à la vie communautaire. Ainsi la dernière version de 2015 affirme :

> Le handicap n'est pas simplement un problème de santé. Il s'agit d'un phénomène complexe qui découle de *l'interaction entre les caractéristiques corporelles d'une personne et les caractéristiques de la société où elle vit*. Pour surmonter les difficultés auxquelles les personnes handicapées sont confrontées, des interventions destinées à lever les obstacles environnementaux et sociaux sont nécessaires (site de l'OMS).

Or, l'abandon progressif de la notion de « norme » et de « normalité » s'inscrit dans une évolution plus globale de nos sociétés qui, dès 1955, fut anticipée par l'anthropologue Claude Lévi-Strauss dans son grand ouvrage *Tristes Tropiques*. Toutes les minorités et tous les exclus sont concernés, qu'ils soient stigmatisés en raison de leur orientation sexuelle, de leur âge ou génération, de leur appartenance religieuse, de leur apparence physique, etc. L'abandon du « normal » implique la critique de toute hiérarchisation – selon la formule synthétique de Charles Gardou : « il n'y a ni vie minuscule ni vie majuscule[12] » –, mais pose aussi un redoutable problème qui hante nos démocraties, à savoir comment vaincre la peur devant la différence d'autrui – peur qui nourrit les populismes– et comment apprendre à inventer *ensemble* des règles du jeu pour un « vivre-ensemble » où *chacun*, aussi et surtout la personne en situation de handicap, trouve son « chez-soi ».

C'est précisément l'enjeu du projet d'une société inclusive. Trois caractéristiques principales la déterminent. D'abord, « l'*interaction* entre les caractéristiques corporelles et les caractéristiques de la société » où vit la personne en situation de handicap. N'est donc plus visée l'autonomie de l'individu, soit comme bénéficiaire d'une assistance, soit comme relevant d'une obligation de s'adapter, l'isolant psychologiquement et physiquement de son environnement. Mais c'est la *relation mouvante* entre lui, son environnement immédiat et la société dont il s'agit de prendre soin, chacun étant

12. Gardou, *La société inclusive, parlons-en ! Il n'y a pas de vie minuscule*.

invité à écouter le désir de l'autre, à exprimer le sien et à construire avec les autres un « vivre-ensemble » cohérent.

En deuxième lieu, intervient alors le facteur du temps et de l'âge, qui fait que nous pouvons *tous* nous retrouver, à telle ou telle étape de notre itinéraire, en situation de handicap ; les statistiques qui tiennent compte d'un spectre très large du handicap visible et invisible[13] – 80 millions de personnes concernées en Europe ! – le montrent à l'évidence. La prise de conscience de ce phénomène, pour une part lié à l'allongement de la vie, met en relief l'importance décisive de la *qualité de relation* comme faisant partie du paradigme de l'inclusion : celui-ci fait en effet appel à *un certain type d'empathie*, chacun d'entre nous étant concerné de façon plus ou moins directe par le handicap, sachant qu'il peut se trouver un jour à la place de l'autre, sans jamais pouvoir quitter la sienne.

Une troisième composante, enfin, est d'ordre collectif et concerne le rapport que nous entretenons avec notre héritage humain, nos acquis sociaux, scientifiques, culturels et juridiques, humanistes et religieux, etc., reçus de celles et de ceux qui nous ont précédés, comme devant être développés. *Ce « commun » est indivis ; et tous et chacun ont un droit égal d'accès à ces biens*. Cet aspect sociétal du paradigme d'inclusion prend de plus en plus d'importance dans l'explicitation progressive des droits de l'homme.

Il suffit d'énumérer ces caractéristiques fondamentales d'une société qui se voudrait « inclusive » pour comprendre qu'il s'agit d'une *utopie* qui certes émerge d'une histoire sociétale déjà longue, mais qui doit affronter en même temps d'innombrables résistances d'ordre économique, politique, culturel et, peut-être, surtout humain. Elle touche en effet aux « ressorts » les plus profonds de notre humanité. On pourrait penser que l'insistance sur la qualité relationnelle et sur le *care*[14] vise surtout la société civile. Mais l'évolution de la législation montre à l'évidence que les droits de l'homme et, en particulier, l'égalité de tous et la fraternité sont concernés par les mutations qui nous attendent.

Pour rester avec notre exemple, la maladie d'autrui et surtout le handicap s'avèrent, quand nous les rencontrons, des « révélateurs », non seulement de notre rapport à autrui, mais aussi et surtout à nous-mêmes. La prise de distance, voire la peur, et le plus souvent l'indifférence sont des réactions

13. Fred Poché, « Les oublié.e.s », dans Nathanaël Wallenhorst et Christophe Wulf, *Humains. Un dictionnaire d'anthropologie prospective*, Paris, Vrin, 2022, p. 325-331.

14. Renaud Hétier, « Care », dans Nathanaël Wallenhorst et Christophe Wulf, *Humains. Un dictionnaire d'anthropologie prospective*, 2022, p. 105-110.

que j'ose qualifier de normales. Mais il est aussi possible que, face à la personne en situation de handicap, je sois renvoyé à moi-même et à mes propres limites et vulnérabilités. Nous savons bien que le professionnalisme de tout métier d'accompagnement exige une grande capacité de distanciation ; il est cependant tout aussi clair que l'expérience de relations réciproques déclenche, au sein de nos collectifs, des énergies insoupçonnées et s'avère être une source inépuisable de fécondité. Or, cette réciprocité suppose la découverte d'une *ressemblance en profondeur* entre celui qui se perçoit « bien-portant » et l'épreuve de celui qui, apparemment, ne l'est pas, aussi différents que soient et restent ces deux « vécus ». Cette expérience d'*empathie*, touchant au cœur du paradigme de l'inclusion, est l'endroit des plus grandes résistances que nous lui opposons *et en même temps* le lieu de possibles réussites.

Si, sur un plan individuel et relationnel, on parle d'« empathie », cette expérience s'appelle, quand on passe au niveau collectif, « fraternité ». Or, celle-ci suppose l'égalité de droit de tous, comme cela ressort des éléments de législation en faveur des personnes en situation de handicap : une société qui se veut « inclusive » s'appuie sur le *droit égal* de chacun à participer à l'héritage de l'humanité et à ses acquis comme condition de l'exercice de sa *liberté*.

Mais nous savons aussi que l'existence d'une loi n'est pas nécessairement suivie de sa mise en œuvre effective. Nous touchons ici au paradoxe fondamental dans lequel se trouve la troisième valeur de la « triade républicaine » : après la liberté et l'égalité, la *fraternité*. Il est impossible de traverser nos épreuves collectives – qu'il s'agisse de pandémie, des catastrophes climatiques et de l'accueil de réfugiés *parmi nous* ou, sur un autre plan, de la présence de personnes plus vulnérables et démunies, malades ou en situation de handicap *parmi nous*, qu'il s'agisse encore de la grave crise de tous nos établissements hospitaliers et éducatifs – sans apprendre à « agir, les uns vis-à-vis des autres, dans un esprit de fraternité », selon la belle formule de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948. Mais cette troisième valeur, qui, dans une société qui se veut « inclusive », est la condition de la réalisation des deux premières – la liberté et l'égalité –, dépasse radicalement toute législation et reste ultimement livrée à l'engagement de chacun. C'est ce que la philosophie politique appelle le théorème de Böckenförde : *Nos sociétés et nos institutions vivent d'une substance spirituelle qu'elles ne peuvent pas garantir* :

> L'État libéral sécularisé vit sur la base de présupposés qu'il n'est pas lui-même capable de garantir. Tel est le pari risqué qu'il a pris au nom de la liberté. D'un côté, il ne peut exister en tant qu'État démocratique que si la liberté qu'il accorde à ses citoyens se régule de l'intérieur, à partir de la substance éthique des individus et de tous les regroupements au sein de la société civile. D'autre part, il ne

> peut pas chercher à garantir lui-même ces forces régulatrices, c'est-à-dire par les moyens de la contrainte juridique et des préceptes autoritaires, sans renoncer à sa libéralité et retomber dans la prétention totalitaire dont il a fait sortir les sociétés européennes durant les guerres civiles confessionnelles[15].

Cette substance dont vivent nos sociétés n'est jamais garantie d'avance. Les infractions contre la liberté et l'égalité sont susceptibles d'être jugées, même par des cours internationales. La fraternité a été traduite par des lois de solidarité et a été reconnue par le Conseil constitutionnel de la République française en 2018 comme principe à valeur constitutionnelle *et* à concilier de manière équilibrée avec l'objectif, lui aussi de valeur constitutionnelle, de sauvegarder l'ordre public[16]. Mais la « fraternité » dépasse toujours radicalement cette législation et reste ultimement livrée à l'engagement de chacun. À son « endroit » se révèle ce qu'on peut appeler une « transcendance immanente ». C'est à ce titre qu'elle a besoin de *toutes* les « traditions spirituelles » et elle les *ouvre*, chacune, aux autres. *C'est là sa double vertu toute particulière.*

L'ÉGLISE AU SEIN DE NOS SOCIÉTÉS DÉMOCRATIQUES : SUR UN CHEMIN VERS LA FRATERNITÉ AVEC LA PARTICIPATION DE TOUS

L'Église s'est progressivement inscrite dans cette nouvelle constellation sociétale et étatique[17] ; c'est ce qui se manifeste de la manière la plus nette dans l'enseignement et les gestes du pape François. Dans son encyclique *Fratelli tutti* (2020)[18], il resitue l'apport spécifique du peuple de Dieu par rapport à la « triade républicaine » et sa mise en œuvre au sein de nos sociétés démocratiques, précisément en y entrant par la fraternité.

---

15. Ernst-Wolfgang Böckenförde, « Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation » (1967), dans *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991, p. 112. Une position analogue se trouve dans la philosophie politique de Claude Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1986.
16. En analogie avec l'article 10 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789.
17. Marie-Jo Thiel et Marc Feix (dir.), *Le défi de la fraternité – The Challenge of fraternity – Die Herausforderung der Geschwisterlichkeit*, Münster, Wien et Zürich, LIT, 2018.
18. Voir notre commentaire : Christoph Theobald, « Un mode de vie au goût de l'Évangile. À propos des dimensions philosophique et théologique de la fraternité », *Culture et fede. Pontificium Consilium de Cultura*, vol. 29, nº 1, 2021, p. 14-22.

Étant donné sa grande fragilité et l'impossibilité de l'imposer, la fraternité a besoin de s'incarner dans des personnes, des figures emblématiques, des témoins, voire des « martyrs » qui la défendent par leur vie, contre vents et marées. Et ce sont ces figures ou témoins qui la diffusent *par contagion positive*, si je puis dire, la rendant enviable et imitable. C'est ce que l'encyclique sur la fraternité et l'amitié sociale met en œuvre en proposant la figure emblématique de saint François et de bien d'autres « frères qui ne sont pas catholiques » (n° 286).

Dans son chapitre 3 qui décrit le passage vital d'un « monde fermé » vers un « monde ouvert » et « inclusif[19] », le texte se réfère très explicitement à la triade :

> La fraternité n'est pas que le résultat des conditions de respect des libertés individuelles, ni même d'une certaine équité observée. Bien qu'il s'agisse de présupposés qui la rendent possible, ceux-ci ne suffisent pas pour qu'elle émerge comme un résultat immanquable. *La fraternité a quelque chose de positif à offrir à la liberté et à l'égalité.* Que se passe-t-il sans une fraternité cultivée consciemment, sans une volonté politique de fraternité, traduite en éducation à la fraternité, au dialogue, à la découverte de la réciprocité et de l'enrichissement mutuel comme valeur ? Ce qui se passe, c'est que la liberté s'affaiblit, devenant ainsi davantage une condition de solitude, de pure indépendance, pour appartenir à quelqu'un ou à quelque chose, ou simplement pour posséder et jouir. […] On n'obtient pas non plus l'égalité en définissant dans l'abstrait que « tous les êtres humains sont égaux », mais elle est le résultat d'une culture consciente et pédagogique de la fraternité (n^{os} 103 s. ; je souligne).

Cet extrait montre à l'évidence (et parmi bien d'autres) que la fraternité ne relève pas seulement du *care* ou de l'« empathie » relationnelle, mais représente aussi une valeur politique. Le commentaire de la parabole du Bon Samaritain au chapitre 2 de l'encyclique le fait comprendre en rappelant que cette figure emblématique « a eu besoin de l'existence d'une auberge qui lui a permis de résoudre ce que, tout seul, en ce moment-là, il n'était pas en mesure d'assurer. […] Cela révèle qu'il est nécessaire de promouvoir non seulement une mystique de la fraternité, mais aussi une organisation mondiale plus efficace pour aider à résoudre les problèmes pressants des personnes abandonnées » (n° 165).

L'encyclique ne revendique nulle prééminence du droit religieux sur le droit « séculier » ni ne critique une « fausse autonomie » ; ce qui d'ailleurs serait parfaitement contradictoire avec l'entrée dans la triade par la « brèche » immanente au sein de nos sociétés où peut se loger la « fraternité ». D'emblée,

19. Sans être structurant, le vocabulaire de « l'inclusion » est bien présent dans l'encyclique : n^{os} 69, 94, 149, 219, 234.

le texte caractérise saint François comme quelqu'un qui « dans ce monde parsemé de tours de guet et de murs de protection, de villes déchirées par des guerres sanglantes entre de puissants clans, alors que s'agrandissaient les zones misérables des périphéries marginalisées, […] a reçu la vraie paix intérieure, s'est libéré de tout désir de suprématie sur les autres, s'est fait l'un des derniers et a cherché à vivre en harmonie avec tout le monde » (n° 4).

C'est donc dans un contexte marqué par une pluralité de points de vue et de convictions que le pape François réinterprète l'enseignement du concile Vatican II sur la « libre recherche de la vérité » (*DH*, 3 § 2), recherche confiée à la *raison*, jamais séparée de la *conscience* (n° 207) et intrinsèquement reliée au principe éthique du « *bien commun* » qui inclut les « pauvres » (n^os^ 202 et 205). Or, cette recherche est menacée aujourd'hui par le jeu d'information dans les réseaux sociaux et les médias (n^o^ 200) et surtout par les intérêts et ruses des puissants *et*, conjointement, la « paresse » d'une « population endormie et intimidée » (n° 209). Cet état de fait conduit *Fratelli tutti* à critiquer les théories de la vérité qui fondent celle-ci sur le « consensus[20] » et à plaider en faveur de sa transcendance (n^os^ 206-214). L'argument principal qui devrait « paraître suffisant aux agnostiques » (n° 214) est le *constat historique*, particulièrement évident aujourd'hui, que nous ne sommes pas seulement en mesure d'accomplir tout le bien possible, mais que nous sommes en même temps habités par des forces de destruction (n° 209). Certes, le dialogue « a besoin d'être enrichi et éclairé par des *justifications*, des *arguments rationnels*, des *perspectives différentes*, par des apports provenant de divers savoirs et points de vue, un dialogue qui n'exclut pas la *conviction* » (n^o^ 211) ; c'est l'acquis des théories du « consensus ». Mais il vit ultimement de la reconnaissance de « valeurs fondamentales (qui) sont au-dessus de tout consensus de circonstance » (n° 211) ; et la vie quotidienne en société le confirme amplement (n° 212).

Il serait alors contradictoire que l'Église maintienne en son sein un espace qui ne serait pas régi par la fraternité, puisque celle-ci est son premier « nom propre[21] ». Mais, dans la ligne de l'encyclique *Fratelli tutti*, il ne lui suffit pas de livrer cette attitude à la simple exhortation ; elle doit l'inscrire dans une révision de sa structure post-grégorienne, encore omniprésente à Vatican II,

20. Voir par exemple Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vol., Frankfurt, Suhrkamp, 1981.

21. Michel Dujarier, *Église-Fraternité. L'ecclésiologie du Christ-Frère aux huit premiers siècles*, t. 1 : *L'Église s'appelle « Fraternité »* ; t. 2 : *L'Église est « Fraternité en Christ »*, Paris, Cerf, 2013 et 2016 ; voir aussi Michel Dujarier, « Redécouvrons la théologie du Christ-Frère », dans Marie-Jo Thiel et Marc Feix (dir.), *Le défi de la fraternité – The Challenge of fraternity – Die Herausforderung der Geschwisterlichkeit*, 2018, p. 281-292.

et, selon un mouvement en quelque sorte inverse à *Fratelli tutti*, *donner d'abord à l'égalité de tous les baptisés un véritable statut.*

C'est ce que le pape François fait dans toute une série de textes, en particulier dans son discours du 17 octobre 2015 à l'occasion de la commémoration de l'institution du synode des évêques, quand il s'appuie sur le *sensus fidei* de tous les fidèles « des évêques jusqu'au dernier des fidèles » (*LG*, 12)[22]. Il fait ainsi paraître un *chemin* qui mène de l'égalité baptismale de principe de tous les chrétiens vers leur fraternité. Cette dernière n'est en effet jamais acquise une fois pour toutes ; car notre chemin historique, aussi celui du peuple de Dieu, est marqué par des divisions et des violences, des cléricalismes de toutes sortes et ce qu'il convient d'appeler maintenant une « crise systémique ».

Fort de ce constat, le pape François formule donc dans le même discours une thèse à deux versants : « La synodalité, *comme dimension constitutive de l'Église*, nous offre le cadre le plus adapté pour *comprendre le ministère hiérarchique* lui-même[23] ». La synodalité de tout le peuple de Dieu est en effet une dimension constitutive parce c'est elle qui permet à l'Église de passer sans cesse de l'égalité à la fraternité. Et on comprend immédiatement pourquoi le concept de « participation de tous », central dans l'utopie d'une « société inclusive », reçoit dans l'actuel processus synodal de l'Église catholique de nouveaux titres de noblesse : « Communion et mission [les premier et troisième concepts du processus] risquent de rester des termes un peu abstraits », lisons-nous dans le discours du pape prononcé au moment de l'ouverture du synode sur la synodalité (9 octobre 2021), « si l'on ne cultive pas une pratique ecclésiale qui exprime la *réalité concrète de la synodalité*, à chaque étape du chemin et du travail, favorisant l'implication effective de tous et de chacun[24] ». La thèse du pape François exige évidemment que, simultanément avec la réalisation effective de l'égalité synodale de tous les baptisés, le ministère soit redéfini en sa fonction *également constitutive*. Car il exerce l'autorité qui, sur le chemin du peuple de Dieu vers la fraternité, rend possible l'écoute de l'Évangile de Dieu et l'appel des fidèles à l'Eucharistie du Christ, l'Église n'étant pas

22. Le texte se trouve sur le site du Vatican, François, discours, 2015, octobre, <https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html>.

23. <https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html>.

24. Le texte se trouve sur le site du Vatican, François, discours, 2021, octobre, <https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2021/october/documents/20211009-apertura-camminosinodale.html>.

fondée sur un contrat social, mais sur la convocation même de Dieu. Ces importants recadrages et ces conversions en cours ne peuvent évidemment être traités dans cette contribution[25].

Demandons-nous cependant, pour finir, quel lien établir entre la manière du pape François de recevoir les droits de l'homme, de les regrouper autour de la fraternité, et sa convocation d'un synode sur la synodalité. Sans doute comprend-il l'émergence des droits de l'homme au sein des sociétés modernes et leur essor actuel comme expression du travail de la sagesse et de l'Esprit de Dieu dans l'histoire de l'humanité. Il ne les fonde pas directement en Dieu, comme c'était le cas à Vatican II, mais les situe dans le combat spirituel qui, dans notre monde, se déroule entre une fermeture excluante et mortifère et une ouverture toujours plus grande à une transformation intérieure. Or, l'Église ne peut jouer de manière crédible son rôle missionnaire de « sourcière » au sein de ce combat que si elle le mène aussi en son propre sein, sachant que la conversion de ceux et de celles qui exercent un pouvoir est l'enjeu fondamental des droits de l'homme et de ce qui les transcende de l'intérieur. D'où la conclusion quasi messianique de son discours du 17 octobre 2015 :

> Une Église synodale est comme un étendard levé parmi les nations (cf. Is 11,12) dans un monde qui – même en invoquant la participation, la solidarité et la transparence dans l'administration des affaires publiques – remet souvent le destin de populations entières entre les mains avides de groupes restreints de pouvoir. Comme l'Église qui « marche au milieu » des hommes, participe aux tourments de l'histoire, cultivons le rêve que la redécouverte de la dignité inviolable des peuples et de la fonction du service de l'autorité puisse aider aussi la société civile à se construire dans la justice et dans la fraternité, générant un monde plus beau et plus digne de l'homme pour les générations qui viendront après nous[26].

25. Christoph Theobald, « Gemeinsam auf dem Weg. Zur fundamentaltheologischen Begründung der Synodalität des Gottesvolkes », *Theologische Quartalschrift* (*ThQ*), vol. 202, n° 4, 2022, p. 410-433 ; voir aussi Christoph Theobald, *Un nouveau concile qui ne dit pas son nom ? Le synode sur la synodalité, voie de pacification et de créativité*, nouvelle édition augmentée, Paris, Salvator, 2024.

26. Discours du pape François, à l'occasion de la commémoration de l'institution du synode des évêques, 17 octobre 2015, <https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html>.

Être catholique ?

D'un état à une réalité de la foi

Pierre C. Noël

J'aimerais commencer ce texte avec une anecdote qui m'est arrivée il y a une dizaine d'années. Je réalisais alors un court séjour de recherche à Leuven en Belgique. Le dimanche, j'ai décidé d'aller à la liturgie eucharistique de la paroisse du *Groot Begijnhof*, une église que j'aimais bien fréquenter lors de mes années louvainistes. Lorsque la liturgie en néerlandais a débuté, j'ai remarqué que le célébrant était une femme. Ma connaissance du néerlandais était un peu rouillée, mais j'en saisissais assez pour reconnaître ce qui me semblait être une liturgie catholique. Aussitôt, je me suis questionné sur ce qui se passait : suis-je dans une liturgie catholique ou bien est-ce une forme de liturgie œcuménique ? Je ne sais pas pourquoi, mais, tout au cours de la liturgie, cette question a revêtu une dimension existentielle ou identitaire. Après la messe, j'ai reconnu un professeur de théologie de Leuven et je lui ai demandé, sans préambule : était-ce une liturgie catholique ? Il me raconta alors que l'équipe de la liturgie de la paroisse était parvenue à construire une liturgie qui respecte les lois liturgiques et canoniques, tout en permettant de mettre la « célébrante » au centre : « elle n'a fait aucun acte réservé au prêtre », me dit-il.

Or, c'est cette question que je veux aborder à partir des travaux de Gilles Routhier : qu'est-ce que la catholicité de l'Église ? Qu'est-ce qu'être catholique ? Qu'est-ce que d'être catholique romain ? En effet, il s'agit d'une question théologique présente dans la plupart des traités classiques d'ecclésiologie, à savoir la présentation des quatre notes de l'Église : une, sainte, catholique et apostolique. Encore à l'aube du concile, un théologien comme Hans Küng y consacrait un chapitre dans son livre *Strukturen der Kirche* (1962).

Dans les nombreuses publications de Gilles Routhier, cette question fait assez rarement l'objet d'un traitement direct. J'ai repéré deux textes où la catholicité est traitée plus frontalement : un chapitre d'un livre bilan, *Penser*

l'avenir de l'Église (2008)[1], puis un article en italien, « L'ecclesiologia come teologia pratica[2] », un texte qui renferme aussi quelques éléments biographiques sur son cheminement intellectuel. Bien sûr, l'adjectif catholique est présent dans de très nombreux textes, mais sans faire nécessairement l'objet d'une analyse et sans être considéré comme une note de l'Église. De plus, il est souvent mis au côté d'autres qualificatifs de manière synonymique, comme universel ou œcuménique. Pour répondre à notre question de recherche, je propose une démarche heuristique partant du contexte plus général pour se rendre à ce qui est plus spécifique. Dans un premier temps, je vais mettre en scène brièvement la question de la catholicité de l'Église, telle qu'elle se déployait à l'aube du concile Vatican II. Par la suite, je vais m'arrêter sur le type d'ecclésiologie de Gilles Routhier : une ecclésiologie de l'Église locale qui, selon moi, change radicalement la manière d'aborder la note catholique. Enfin, je vais approfondir deux thèmes qui, dans les travaux de G. Routhier, paraissent centraux à la définition de la catholicité : la réception et la liturgie eucharistique.

À PROPOS DE LA NOTE CATHOLIQUE

The Catholic Encyclopedia a publié en 1913 un excellent article sur la note « catholique[3] » rédigé par Herbert Thurston. D'entrée de jeu, l'auteur attribue au mot catholique le sens de « à travers le tout[4] », c'est-à-dire l'universel tel qu'on le trouve dans la tradition philosophique grecque ; définition opposant l'universel au partiel ou au particulier. Thurston relève cet usage dans le qualificatif catholique donné aux épîtres de Pierre et de Jude : elles sont dites catholiques, parce qu'elles ne s'adressaient pas uniquement à une communauté locale, mais à l'ensemble de l'Église dans son sens large. Toutefois, très tôt, le mot catholique a revêtu le sens de la vraie Église fondée sur le Christ par opposition aux Églises considérées hérétiques ou schismatiques. « In this sense of the word it implies sound doctrine as opposed to heresy and unity of organization as opposed to schism[5]. »

1. Gilles Routhier, *Penser l'avenir de l'Église*, Montréal, Fides, 2008, 159 p.
2. Gilles Routhier, « L'ecclesologia come teologia pratica », *Studia Patavina*, vol. LIX, nº 1, 2012, p. 131-149.
3. Herbert Thurston, « Catholic », dans Charles George Hebermann (dir.), *The Catholic Encyclopedia : Brown-Clancy*, vol. III, New York, The Encyclopedia Press Inc., 1913, p. 449-452.
4. Throughout the whole.
5. Thurston, « Catholic », p. 449.

Dans la même perspective, l'adjectif catholique a eu tendance à devenir synonyme de « romain » au sens impérial qu'a pu revêtir ce mot. Cette compréhension du mot catholique s'est encore affirmée en réaction au mouvement de la réforme. En effet, influencé par le travail de Jean Torquemada qui avait fixé au nombre de quatre les notes de l'Église conformément au crédo de Nicée, le concile de Trente établissait la définition suivante :

> The third mark of the Church is that she is catholic, that is, universal : and justly is she called Catholic, because, as St. Augustine says, she is diffused by the splendour of one faith from the rising to the setting sun. Unlike republic of human institution, or the conventicles of heretics, she is not circumscribed within the limits of anyone kingdom, nor confined to the members of any one society of men, but embraces within the amplitude of her love, all mankind, whether barbarians or Scytinas, slave or freemen, male or female[6].

La catholicité prend donc la forme d'une diffusion géographique et supraétatique. Thurston ajoute encore que l'Église est dite universelle parce que tous ceux qui désiraient le salut éternel doivent l'adopter.

On comprend de ces définitions que la note catholique est comprise en termes de conformité doctrinale, d'unité hiérarchique et qu'elle implique un mouvement du centre vers la périphérie. En somme, la catholicité est une réalité préconçue ou définie par les autorités qui s'impose à toutes les parties pour qu'elles puissent être dites catholiques. Pourtant, un examen attentif des sources produites par Thurston suggère que la note catholique peut être conçue différemment. En effet, il relève une première citation de la lettre d'Ignace à l'Église de Smyrne (110), selon que, là où il y a l'évêque et le peuple, il y a l'Église catholique. Ou encore il présente Polycarpe comme l'évêque de l'Église catholique à Smyrne. Chacune de ces références s'éloigne d'une conception purement doctrinale de la catholicité, pour suggérer l'idée de la catholicité dans et par l'Église locale. Néanmoins, Thurston n'ouvre pas sur cette interprétation ; fidèle à la théologie de l'époque, il conçoit ces textes comme témoignant de la diffusion locale de l'Église catholique[7].

Quelques décennies plus tard, dans son livre *Structurent der Kirche* (1962), Kung rouvre ce débat sur le sens de la catholicité en questionnant, à l'ouverture du concile Vatican II, la véritable œcuménicité dudit concile. Il rompt avec l'approche centralisée et doctrinale, affirmant que « l'*Ecclesia catholica* est authentiquement représentée quand, d'une part, toutes les Églises particulières peuvent intégrer ce qui leur est propre dans la décision de l'universalité conciliaire et quand l'unité du concile et de ses décisions

6. Thurston, « Catholic », p. 450.
7. *Ibid.*, p. 451.

inclut utilement la variété des opinions individuelles dans la *koinonia* authentiquement biblique[8] ».

Kung invite ainsi à concevoir la diversité comme une constituante de la catholicité et s'éloigne du principe de diffusion émanant du centre, ce qui en soi s'appuie sur une approche ecclésiologique différente de ce qui était en vigueur.

L'ECCLÉSIOLOGIE DE L'ÉGLISE LOCALE

Évidemment, il ne suffit pas d'insister sur l'importance de la diversité pour qu'émerge une nouvelle représentation de la catholicité. Comment une vision de la catholicité pourrait-elle émerger de la diversité des Églises locales ? Ou, à l'inverse, la catholicité peut-elle exister sans impliquer une unité doctrinale, voire une unité disciplinaire ? Ces questionnements de l'*in quibus ex quibus* (LG 23) sont au cœur d'une ecclésiologie de l'Église locale. G. Routhier relève, dans de nombreux travaux, que les réalisations de Vatican II à ce chapitre sont loin d'être systématiques et achevées. Même s'il y a des avancées indéniables au concile, les textes n'ont pas produit une telle ecclésiologie.

En effet, la grande préoccupation théologique de Vatican II a surtout été de définir le collège épiscopal afin de rétablir un équilibre avec la primauté pontificale. Ce qui en soi est une question du gouvernement de l'Église universelle. On trouve, parsemées dans les textes conciliaires, plusieurs prises en compte de la diversité et des particularités culturelles renversant la tendance centralisatrice séculaire du catholicisme ; néanmoins, ces morceaux ne prennent pas la forme systématique d'une ecclésiologie de l'Église locale. Comme le dit, G. Routhier :

> [même] si Vatican II comporte quelques ouvertures en direction de l'adaptation des formes liturgiques et de la reconnaissance d'une diversité de formes de vie ecclésiale en fonction des cultures et du génie propre des diverses nations, il ne prend pas encore suffisamment en compte le fait que l'Église, qui s'inscrit désormais dans la diversité des cultures du monde, pourra difficilement actualiser le principe synodal de manière identique à travers le monde[9].

Cela dit, au moment où il a entrepris ses recherches doctorales sur l'Église de Québec, quelque 25 ans après le concile, G. Routhier remarquait encore l'absence d'une véritable ecclésiologie de l'Église locale. Pour étudier une

8. Hans Küng, *Structures de l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, p. 62.
9. Gilles Routhier, « La synodalité dans l'Église locale », *Scripta Theologica*, vol. 48, 2016, p. 698.

Église particulière, on recourt alors à la sociologie des organisations et à l'analyse institutionnelle, mais il manquait encore un réinvestissement théologique de l'expérience concrète de l'Église locale[10]. La quête de cette ecclésiologie est sans contredit le fil conducteur parmi ses nombreux travaux.

Comment parvient-on à ce réinvestissement théologique ? L'ecclésiologie, selon Routhier, n'est pas une réalité abstraite : l'Église n'est pas un être de raison. Il faut cesser de la considérer de manière déductive comme un réservoir de principes pour une Église hypostasiée, pour s'intéresser « à la contemplation de ce que Dieu fait dans l'histoire de son peuple qu'il convoque et rassemble[11] » :

> Elle doit s'intéresser à l'Église réelle, et en premier lieu à son culte, là où se révèle de manière particulière l'être de l'Église. […] Pour cela, elle s'attache non seulement à analyser le fonctionnement d'un groupe humain particulier, mais elle examine aussi en quoi l'être et l'agir de ce groupe sont déterminés par l'être trinitaire de Dieu et son initiative de salut qui trouve une réponse en notre humanité : une offre et une réponse qui fondent et structurent des relations nouvelles et spécifiques au sein d'un groupe social particulier[12].

La catholicité devrait émerger de ces expériences. G. Routhier indique ainsi un double mouvement de l'ecclésiologie de l'Église locale. Il y a, d'une part, un mouvement de ressourcement en profondeur à la tradition. Celle-ci n'est pas comprise dans une dynamique de dilatation dans l'espace ; la tradition est, selon Congar, « la présence d'un principe à toute son histoire[13] » qui serait essentiellement l'œuvre de l'Esprit Saint. Le second mouvement est celui vers le territoire qui n'est plus entendu de manière géographique, comme un diocèse, mais plutôt comme un grand territoire socioculturel, « comme un espace humain, un terroir à partir duquel s'élabore une culture propre[14] ». Ce qui est en jeu dans ce second mouvement, c'est l'annonce de l'Évangile, l'inculturation de la foi, son expression liturgique, théologique, catéchétique, etc. Enfin, ces deux mouvements, nous dit G. Routhier, ne sont pas à concevoir en dialectique ; citant Congar, il affirme que « l'une des tâches de l'ecclésiologie présente est de concilier ces deux développements

10. Routhier, « L'ecclesologia come teologia pratica », p. 131-132.
11. Gilles Routhier, « L'eucharistie, manifestation de l'Église locale », *Études canadiennes en liturgie*, n° 2, 1992, p. 8.
12. *Ibid.*
13. Gilles Routhier, *Penser l'avenir de l'Église*, Montréal, Fides, 2008, p. 16.
14. Gilles Routhier, « Quel type d'institutionnalité pour l'Église catholique ? Le renouveau de la figure ecclésiale à la lumière de l'exhortation apostolique *Evangelii Gaudium* », *Lumen Vitae*, vol. LXX, n° 1, 2015, p. 49.

théologiques, en donnant à chacun d'eux sa pleine vitalité, mais aussi son équilibre vrai[15] ».

Que devient la catholicité dans ce double mouvement ? Elle ne peut plus être conçue comme le déploiement d'une doctrine centrale et d'une organisation hiérarchique. Pour le comprendre, nous proposons de nous arrêter sur des composantes de la catholicité. Le premier concept qui nous apparaît important est celui de la réception, duquel en découle un autre, la liturgie eucharistique[16], qui est le lieu de réalisation de la catholicité.

LA CATHOLICITÉ ET LA RÉCEPTION

Le concept de réception est un des thèmes théologiques centraux de la pensée de G. Routhier qui y consacre deux livres[17]. Il lui accorde un rôle dans l'émergence de la communion ecclésiale et de l'œcuménicité, d'où sa pertinence pour réfléchir la catholicité. L'idée de réception était observable dès les premiers siècles chrétiens sans revêtir une conception uniforme. Elle référait notamment à la pratique selon laquelle les Églises reçoivent réciproquement leurs actes synodaux et expriment leur communion dans la liturgie en nommant les autres évêques. Au fil des siècles, le concept de réception dans l'Église catholique romaine a été partiellement occulté. Il se serait davantage rapporté aux décisions conciliaires et doctrinales : recevoir des décisions était synonyme de les appliquer. On était donc en présence d'un phénomène endogène, au sens où des églises locales se rapportaient au siège romain comme à la source de la catholicité. Sur le plan théologique, cette interprétation de la réception trouve sa parfaite matérialisation au moment de la création de la sacrée congrégation du concile pour donner suite au concile de Trente. Elle assurait la rectitude de l'application des décisions conciliaires dans toutes les Églises particulières. Sur le plan canonique, la réception suit la hiérarchie des normes : les lois se subordonnent selon le rang hiérarchique de leur producteur. Encore au concile Vatican II, un nombre significatif de pères conservaient cette représentation théologique et

15. Routhier, *Penser l'avenir de l'Église*, 2008, p. 33.
16. Il aurait été très pertinent d'aborder la question de l'œcuménisme qui est aussi un lieu important où Gilles Routhier discute de l'œcuménicité véritable et, par extension, de la question de la catholicité. Les limites imposées par le présent ouvrage nous ont obligés à faire un choix.
17. Gilles Routhier, *La réception d'un concile*, Paris, Cerf (*Cogitatio Fidei* 174), 1993, 267 p. ; Gilles Routhier, *Vatican II. Herméneutique et réception*, Montréal, Fides (Héritage et projet), 2006, 361 p.

canonique de la réception[18]. Il faudra attendre les années 1980 pour redécouvrir le sens du concept. Comme le rapporte G. Routhier :

> Au sortir du concile, on a généralement opéré avec la catégorie d'« application » pour traiter du rapport à établir entre l'enseignement conciliaire et la vie des Églises locales. La relation entre l'événement conciliaire et la vie du peuple de Dieu est alors conçue suivant un schéma qui assigne un rôle second à la pratique par rapport à la théologie[19].

Or, dans ses travaux, Routhier montre bien le caractère réducteur de la conception en vigueur. La réception a un pôle généalogique et un pôle sociohistorique. D'une part, la réception consiste à recevoir la tradition ; recevoir ce qui précède. Ce qui n'est pas un acte unidirectionnel et monosémique. La Parole de Dieu et la tradition sont mises en dialogue avec l'ici-et-maintenant des Églises locales afin de faire advenir du sens[20]. D'autre part, la réception est un phénomène tourné vers le présent du monde. G. Routhier recense plusieurs extraits conciliaires où la réception du monde par l'Église est mise en scène[21]. En d'autres mots, l'enrichissement ne va pas seulement de la tradition vers les églises. La réception consiste aussi à recevoir la particularité des Églises qui, au fil d'un processus d'induction, peut devenir une réalité partagée par l'ensemble des Églises, donc devenir un phénomène universel.

Pour illustrer cette double dynamique, G. Routhier recourt au concept d'exogénéité. Il y aurait réception lorsque des facteurs exogènes sont au cœur d'une relation, ce qui suppose une certaine autonomie des participants.

> Il n'y a pas d'échange si l'on n'est pas en présence de partenaires distincts. Nous avons déjà remarqué qu'une théologie de la réception ne peut prendre appui que sur une théologie de l'Église locale et sur une théologie de l'Esprit qui distribue ses dons variés à tous les membres de l'Église. Si l'Église locale n'est pas un sujet d'action et d'initiative, il ne peut pas y avoir d'échange et de communication[22].

---

18. Routhier, *La réception d'un concile*, 1993, p. 23. Il recense quelques renvois au concept de réception, notamment LG22, CD4 et LG51.
19. Routhier, *Vatican II. Herméneutique et réception*, p. 49.
20. Routhier relève la transformation profonde apportée par *Dei Verbum* 10 quant à la priorité de la Parole de Dieu sur la tradition et le magistère. Voir Gilles Routhier, « Le magistère à Vatican II : une posture, une forme, un style », *Laval théologique et philosophique*, vol. 69, n° 3, 2013, p. 472.
21. Il cite notamment *Gaudium et Spes* 44. Voir Routhier, *La réception d'un concile*, p. 24.
22. Routhier, *La réception d'un concile*, p. 55.

Ainsi, une décision conciliaire pourrait paraître exogène à une Église locale en raison de sa culture et de ses coutumes. La réception de ladite décision par l'Église locale lui exigera un travail d'interprétation dans sa réalité propre. L'inverse est aussi vrai, la particularité des Églises locales peut être éprouvée comme exogène par le siège romain. La réception de ces Églises lui exigera une réinterprétation de ce qui est considéré comme universel. L'exogénéité n'est donc pas ici l'universel ou le particulier ; « c'est l'étrangeté du bien produit par rapport au partenaire qui le reçoit[23] » : elle est diverses expressions de l'altérité divine et humaine.

Cela dit, par rapport à la catholicité de l'Église, la réception prend donc la forme d'un processus qui fait advenir la catholicité, soit l'union des Églises locales dans une Église universelle et l'émergence d'une universalité au cœur de la diversité des Églises locales.

LA CATHOLICITÉ ET LA LITURGIE EUCHARISTIQUE

Où se concrétise la catholicité ? Où se forme-t-elle ? Dans la perspective de Thurston présentée précédemment, la catholicité était conçue comme essentiellement forgée par le gouvernement suprême de l'Église. Elle prenait la forme d'une orthodoxie doctrinale et disciplinaire à laquelle les Églises locales devaient se conformer. Néanmoins, si l'on conçoit que la catholicité émerge plutôt de la pratique, il faut alors la chercher sur ce terrain et c'est dans cette perspective que la liturgie devient le lieu par excellence de la pratique. Comme le rapporte G. Routhier :

> La liturgie semble donc le lieu ecclésial privilégié où peut s'exprimer la réception des décisions conciliaires. L'histoire des conciles de l'Église ancienne, et jusqu'à l'histoire des énoncés dogmatiques des temps modernes, offre plusieurs témoignages sur le sujet. J. D. Zizoulas ira jusqu'à affirmer : peu importe l'ampleur avec laquelle quelque chose est reçu dans l'Église, à moins que cela ne soit reçu dans le contexte de l'eucharistie, cela n'a pas été encore ecclésialement reçu[24].

Dans un article consacré à la synodalité dans l'Église locale, Routhier expose simplement la théologie de ce raisonnement. Partant de l'affirmation de *Sacrosanctum Concilium*, selon laquelle il y a Église là où le peuple de Dieu est rassemblé autour de l'évêque dans la célébration de l'eucharistie, G. Routhier invite à penser l'Église non plus à partir de la doctrine et de la hiérarchie d'abord, mais plutôt sur la base de l'expérience concrète vécue dans la célébration eucharistique.

---

23. Routhier, *La réception d'un concile*, p. 55.
24. *Ibid.*, p. 94-95.

> En abordant la question de l'Église locale dans le contexte de la *munus sanctificandi* de l'évêque, il offre d'abord un modèle heuristique concret, la célébration de l'eucharistie, pour comprendre l'Église locale et penser l'interdépendance entre les personnes dans l'Église et leur participation différenciée à une activité commune de cette Église[25].

En d'autres mots, la célébration de l'Eucharistie dans l'Église locale est le microcosme symbolique de tout ce que l'Église est : elle serait aussi le lieu où peut émerger la catholicité dans toutes ses nuances. Dans les mots de Jean-Paul II, la liturgie est une épiphanie de l'Église ; en célébrant le culte divin, l'Église exprime ce qu'elle est[26]. Dans un numéro des *Études canadiennes en liturgie*[27], G. Routhier développe cette idée, montrant comment l'assemblée eucharistique est le lieu où l'Église s'engage pour la catholicité et la reçoit comme une grâce. Il développe cette théologie sur la base de quatre cercles concentriques : une assemblée où la multiplicité ne forme qu'un corps ; une assemblée convoquée qui devient un seul peuple ; une assemblée en un lieu ; une assemblée ouverte à toute l'Église.

Une assemblée où la multiplicité ne forme qu'un corps

Les personnes rassemblées à l'Eucharistie ne s'appuieraient pas d'abord en son fondement sur une communauté d'intérêt, de sang ou de culture. L'expérience de la catholicité ne s'entendrait donc pas en termes identitaires. En fait, les fidèles sont invités dans la liturgie à éviter les apparences de particularisme pour se rappeler qu'ils ont un unique Père au ciel. Comment l'unité à partir du multiple peut-elle alors surgir sans communauté d'identité ? La réponse vient du mystère de l'Eucharistie : « C'est donc dans la participation à la synaxe que s'accomplira ce qui semble être a priori un défi posé à l'intelligence humaine : assemblée dans l'unité, le multiple, le divers et le différent[28]. » Le sentiment de participer à une réalité universelle résulte donc de cette synaxe.

Une assemblée convoquée qui devient un seul peuple

Les fidèles rassemblés dans une Eucharistie ne le sont pas sur la base d'un regroupement spontané. L'expérience de catholicité ne serait donc pas le prolongement d'une dynamique sociale. Les personnes sont en fait un

25. Routhier, « La synodalité dans l'Église locale », p. 690.
26. Jean-Paul II, *La sainte liturgie. Lettre apostolique pour le 25e anniversaire de la constitution conciliaire sacrosanctum Concilium*, nº 9, Paris, Téqui, 1989.
27. Routhier, « L'eucharistie, manifestation de l'Église locale », p. 64.
28. *Ibid.*, p. 16.

peuple convoqué : « Elles sont appelées, non pas à devenir une foule anonyme, mais à former une assemblée[29]. » C'est l'action rituelle qui les rassemble : les rites d'entrée, la célébration de la Parole, l'oraison dominicale, la profession de foi, les rites préparatoires à la communion et la communion elle-même. La liturgie eucharistique devient le lieu où la réception de la Parole de Dieu et de la tradition de foi n'est pas seulement l'affirmation d'une continuité historique, mais prend la forme d'une anamnèse où cette Parole et cette tradition deviennent chair. La catholicité prend ainsi la forme d'une incorporation.

Une assemblée en un lieu

La liturgie eucharistique est essentiellement comprise comme un rassemblement local. Les personnes qui y participent arrivent avec leur vie ici-et-maintenant qu'elles donnent en offrande pour recevoir la grâce de Dieu. Cela implique que les rassemblements locaux où se manifeste l'Église du Christ ne sont pas une photocopie d'un modèle universel. « Bien enracinée dans un lieu, l'Église doit assumer ce terreau humain et exprimer la foi chrétienne dans un langage adapté à ce milieu. L'événement du salut doit en quelque sorte prendre racine dans cette situation particulière et dans un milieu donné en adoptant et en adaptant ce qui le caractérise[30]. »

Une assemblée ouverte à toute l'Église

Finalement, le rassemblement local n'est pas enfermé sur lui-même. La catholicité implique de s'ouvrir à la vérité et à la catholicité des autres Églises chrétiennes. La catholicité ne doit donc plus être vue comme exclusive à la catholicité romaine. Cela se fait d'abord par l'accueil des frères et des sœurs des autres Églises. En effet, refuser les autres chrétiens à sa synaxe « aurait témoigné du refus d'une Église de reconnaître la catholicité d'une autre assemblée. Au contraire, les accueillir, c'était admettre la catholicité d'une autre Église et affirmer la communion existante entre les deux assemblées[31] ». L'ouverture aux autres chrétiens se fait aussi par la pratique millénaire d'inscrire sur les diptyques, et de nommer au moment des prières d'intercessions, les noms des martyrs et des évêques des autres Églises. « L'Église universelle se trouve donc à la conjonction d'un mouvement de réception et de communion des différentes Églises locales, toutes catholiques. Par son intercession pour les autres Églises, spécialement pour leur

29. *Ibid.*, p. 17.
30. *Ibid.*, p. 20.
31. *Ibid.*, p. 22.

évêque, et par l'accueil des fidèles d'autres Églises, toute Église locale cultive son ouverture sur le tout[32]. »

CONCLUSION

Cette brève exploration dans l'œuvre de G. Routhier me permet d'apporter quelques réponses à mes questions initiales. Tout d'abord la catholicité n'est pas une orthodoxie doctrinale et disciplinaire à laquelle devraient se rapporter les Églises locales. Elle prend davantage la forme d'une grâce divine, d'une œuvre de l'Esprit Saint qui abreuve tant le siège romain que les Églises locales. C'est de l'expérience de ce mystère divin qu'émerge la catholicité.

On peut également relever que la catholicité n'est pas la prétention exclusive de l'Église catholique romaine. La catholicité est présente dans les autres Églises et, par conséquent, la communion de ces dernières doit être recherchée si l'on veut prétendre à la catholicité. Il en résulte que le qualificatif « catholique romain » n'est pas un synonyme de la note catholique, il désigne seulement les Églises locales rassemblées autour du siège romain.

La catholicité n'est pas un attribut identitaire à la manière de la culture, de l'ethnie ou de la langue. Elle ne s'assimile donc pas aux dynamiques sociales correspondantes. Elle est une assemblée d'un type particulier résultant de la participation à la synaxe eucharistique.

La note catholique ne met pas en opposition l'universel et le particulier. Elle est, par la réception de la Parole de Dieu et de la tradition de foi, l'expérience d'un principe qui nous rassemble à travers l'histoire. Elle est aussi, par la réception des particularités locales, l'expérience de nouvelles dimensions du mystère divin venant enrichir notre compréhension.

Il reste finalement une question : Qu'est-ce qu'être catholique ? En d'autres mots, la catholicité est-elle un attribut personnel ou institutionnel ? L'expérience eucharistique, comme celle dont j'ai témoigné au tout début, est toujours à la fois les deux : l'expérience de l'unité d'un peuple dans la diversité et l'expérience de soi-même comme acteur de la mission divine. On peut ainsi se dire catholique si l'expérience eucharistique nous ouvre à la communion au passé, au présent, à la diversité humaine et chrétienne.

32. *Ibid.*, p. 23-24.

La catholicité en chemin au défi des voies de l'inculturation

Église et théologie allemandes de Vatican II au processus synodal

Michael Quisinsky

Dans son étude devenue classique, *La réception d'un concile*, Gilles Routhier attribue la redécouverte théologique de la notion de « réception » à deux futurs cardinaux : le jésuite allemand Aloys Grillmeier (1910-1998) et le dominicain français Yves Congar (1904-1995)[1]. Certes, dans une démarche qu'on pourrait qualifier d'« internationalisante » et catholicisante qui va devenir sa marque de fabrique, Routhier ne se contente pas de présenter leurs « articles-sources[2] » respectifs. Au contraire, il les inscrit dans un horizon historique, sociologique et culturel plus large, enrichi par une comparaison avec l'esthétique de la réception de Hans Robert Jauß (1921-1997). Dans des analyses très nuancées, Routhier se refuse d'harmoniser trop facilement les approches[3]. Néanmoins, tout en indiquant des défis de pareille intuition, il cherche à dépasser les frontières entre disciplines théologiques et non théologiques, entre dogme et pastoral, entre Église et monde,

1. Gilles Routhier, *La réception d'un concile*, Paris, Cerf (*Cogitatio Fidei* 174), 1993, p. 27.
2. *Ibid.*, p. 235. Il s'agit d'Aloys Grillmeier, « Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion », *Theologie und Philosophie*, vol. 45, 1970, p. 321-352, et Yves Congar, « La "réception" comme réalité ecclésiologique », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 56, 1972, p. 369-403.
3. Voir à ce sujet, en se référant à Routhier, Ormond Rush, *The Reception of Doctrine. An Appropriation of Hans Robert Jauss' Reception Aesthetics and Literary Hermeneutics*, Rome, Gregoriana, 1997, p. 126, 175.

et – *last not least* – entre espaces linguistiques. C'est aussi pour cette raison qu'il se refuse à une « théorie générale », mais complète sa démarche par une étude de cas sur son Église locale de Québec[4]. À travers cette « "bidirectionnalité", voire la "pluridirectionnalité"[5] » entre Églises et monde, entre Églises locales et Église universelle se défient mutuellement « catholicité[6] » et « inculturation[7] ».

En plein processus synodal de l'Église universelle, des malentendus et des incompréhensions se manifestent autour du chemin synodal entrepris par les Églises locales en Allemagne. Est-ce qu'une relecture de l'œuvre de Gilles Routhier peut apporter quelques éléments de clarification ? C'est pour répondre à cette question que je me propose d'évoquer le rapport entre « réception » et contexte culturel (1), de comparer brièvement les contextes français et allemands de la réception de Vatican II (2), d'évoquer le rôle du synode commun des diocèses allemands tenu à Würzburg (3), d'analyser la relation entre réceptions locales et réceptions au niveau de l'Église universelle (4), avant de terminer par quelques observations et questions autour de la synodalité comme catholicité en chemin (5).

« RÉCEPTION » ET CONTEXTE CULTUREL

Au sujet des deux théologiens auxquels Routhier se réfère, il est à la fois élogieux et critique. Ainsi, Congar intégrerait des perspectives différentes telles que la théologie de la communion, la tradition et l'Esprit Saint et considérerait différents domaines de la vie ecclésiale tels que la liturgie et le droit, mais omettrait par exemple la réception des ministères et ne traiterait qu'imparfaitement de Vatican II, tout cela dans un « traitement systématique » qui « apparaît aujourd'hui un peu insuffisant[8] ». Quant à Grillmeier, « [o]n

4. Routhier, *La réception d'un concile*, p. 220. Voir Gilles Routhier, *Les pouvoirs dans l'Église. Étude du gouvernement d'une Église locale : l'Église du Québec*, Montréal, Paulines (Brèches théologiques 17), 1993.
5. Routhier, *La réception d'un concile*, p. 230.
6. Pour une mise en contexte, voir Gilles Routhier, *Cinquante ans après Vatican II. Que reste-t-il à mettre en œuvre ?*, Paris, Cerf, 2014, p. 20-22.
7. Pour une mise en contexte, voir Gilles Routhier, « La réception dans le débat théologique actuel », dans *Vatican II. Herméneutique et réception*, Montréal, Fides (Héritage et projet 69), 2006, p. 61 ; et « La liturgie aux prises avec un monde et une Église en mutation », dans *Vatican II. Herméneutique et réception*, Montréal, Fides (Héritage et projet 69), 2006, p. 131s. (avec une remarque pertinente concernant la théologie de Johann Baptist Metz, cité *infra*).
8. Routhier, *La réception d'un concile*, p. 28.

pourra simplement lui reprocher de suivre trop à la trace les spécialistes de la réception du droit romain dans le monde germanique au Moyen Âge et de ne pas considérer d'autres approches méthodologiques possibles[9] ». Il peut être amusant de comparer cette liste avec une caractérisation plus globale des cultures germanophones et francophones à laquelle s'est aventuré Congar : « La latinité aide un Allemand à tirer au clair le bouillonnement de ses pensées ; le germanisme révèle à un Latin une certaine dimension de la réalité, au-delà de l'ordre formel et du classement des idées[10]. »

Au-delà de l'anecdote, Congar pose ici la question de la réception transfrontalière et transculturelle[11]. On sait combien Vatican II doit à la réception mutuelle entre théologies germanophones et francophones. Cela dit, pour des multiples raisons intra- et extra-ecclésiales, la coopération qui en a résulté n'a pas été poursuivie avec la même intensité après le concile, même si, régulièrement, des théologiens et théologiennes francophones – dont Gilles Routhier – travaillent sur des auteurs germanophones, et vice-versa[12].

9. *Ibid.*, p. 27.

10. Yves Congar, « Appels et cheminements. 1929-1963 », dans *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'œcuménisme*, Paris, Cerf (*Unam Sanctam* 50), 1964, p. XIV. Yves Congar fut un « transfrontalier » entre les espaces francophones et germanophones. Son enfance à Sedan, ville emblématique de l'histoire franco-allemande, marquée par la Première Guerre mondiale, et sa mobilisation lors de la Deuxième Guerre mondiale, durant laquelle il a été prisonnier de guerre en Allemagne, témoignent de la dimension tragique de l'histoire franco-allemande. Par ailleurs, cela est aussi vrai pour la biographie de Hans Robert Jauß. Celui qui était une des vedettes de la nouvelle Université de Constance, fondée dans les années 1960 en plein enthousiasme du renouveau du système scolaire et universitaire, fait débat depuis la fin des années 1990 à cause de son implication dans le régime nazi et ses crimes. Sans pouvoir entrer dans les détails des discussions autour de la biographie de Jauß et de l'influence de celle-ci sur son œuvre, on ne peut pas oublier qu'une histoire de la théologie ne peut pas se soustraire aux questions qui se posent dans le cadre d'une approche responsable du passé.

11. Pour le concept de transculturalité, voir *pars pro toto* Wolfgang Welsch, *Transkulturalität. Realität – Geschichte – Aufgabe*, Wien, nap, 2017.

12. Cela dit, force est de reconnaître que, jusqu'à nos jours, plusieurs théologiennes et théologiens allemands regardent à travers le Rhin pour opposer des évolutions (prétendument positives) françaises à la situation (prétendument négative) allemande. Un exemple est une certaine manière de se référer au diocèse de Poitiers sans prendre note des enjeux ecclésiologiques et sans se référer aux publications francophones (Alphonse Borras, François Wernert, Élisabeth Abbal, M^gr^ Pascal Wintzer…). Il serait très instructif de détailler les motivations, les implications et les conséquences de pareil procédé. On lira, toujours avec profit, Olivier Bobineau, *Dieu change en paroisse. Une comparaison franco-allemande. Préface de Paul Colonge*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005.

RÉCEPTION DE VATICAN II EN FRANCE ET EN ALLEMAGNE

À mon avis, la racine pour les incompréhensions et les malentendus liés au chemin synodal allemand ne réside pas seulement dans des écoles théologiques, comme on pourrait le croire en prolongeant l'opposition établie parfois un peu rapidement entre Français et Allemands lors de la rédaction de *Gaudium et Spes*[13]. La racine se trouve aussi dans des contextes socioculturels, politiques et religieux qui conditionnent différemment la vie ecclésiale et la production théologique, quelle que soit l'orientation de son contenu et de ses trajectoires.

Certes, on peut bien sûr relever de nombreux points communs entre les deux pays voisins, comme le recul de l'agriculture et l'augmentation du secteur des services, l'activité professionnelle croissante des femmes, ou encore les progrès médicaux et pharmaceutiques[14]. De même, la première phase de la réception du concile coïncide avec la fin des *Trente Glorieuses* ici ou du *Wirtschaftswunder* là, alors qu'au début des années 1970 des symptômes de crise écologique et économique ont été portés à la connaissance du public par le rapport du *Club of Rome*. Il ne faut pas oublier que le concile coïncide avec la signature en 1962 du traité de l'Élysée, pas décisif dans la construction d'une Europe plus unie, qui a officialisé l'amitié franco-allemande avec ses nombreuses répercussions politiques et culturelles.

Néanmoins, en ce qui concerne le post-concile, il y a des débats contextuellement assez différents des deux bords du Rhin, comme le montrent d'ailleurs les signification et perception respectives de « 1968 ». Ainsi, pour commencer avec l'exemple français, l'opposition au concile s'est exprimée dans le mouvement autour de M^gr^ Marcel Lefebvre (1905-1991). Il y a là une

13. Joseph A. Komonchak, « Le valutazione sulla *Gaudium et spes* : Chenu, Dossetti, Ratzinger », dans Joseph Doré, Alberto Melloni (ed.), *Volti di fine concilio. Studia di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II*, Bologna, Mulino, 2000, p. 115-153. Inversement, les accentuations entre les deux revues *Concilium* et *Communio* ne sont pas attribuables à leur provenance linguistique. Gilles Routhier, « Un après-concile fait d'apprentissages d'un nouveau type de catholicisme », dans *Vatican II. Herméneutique et réception*, p. 29 ; Étienne Fouilloux, « Essai sur le devenir du catholicisme en France et en Europe occidentale de Pie XII à Benoît XVI », *Revue théologique de Louvain*, vol. 42, 2011, p. 552 et suiv. Voir aussi Michael Quisinsky, « Aggiornamento – aber wie ? Die Konzilstheologen Henri de Lubac SJ und Yves Congar OP zwischen "nouvelle théologie" und Konzilsrezeption », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Théologie*, vol. 58, 2011, p. 5-33.

14. Ce dernier point se reflète bien sûr aussi dans la réception de l'encyclique *Humanae Vitae*. Voir les contributions concernant la France et l'Allemagne dans Alana Harris (ed.), *The Schism of '68. Catholicism, Contraception and Humanae Vitae in Europa. 1945-1975*, London UK, Palgrave, 2018.

combinaison de sensibilités liturgiques, d'une part, et d'attitudes politiques et idéologiques, d'autre part, qui n'a pas d'équivalent en Allemagne. Ces derniers aspects sous-jacents au mouvement lefebvriste résultent d'une lecture de l'histoire depuis la Révolution française, spécifiquement liée au contexte français. Ces constellations historiques ont des répercussions jusqu'à aujourd'hui : alors qu'en France les décisions liturgiques du pape François destinées à garantir les acquis de Vatican II sont vivement critiquées par les milieux concernés, en Allemagne, elles ne sont globalement guère source de conflit.

Comme exemple allemand, on peut mentionner l'impatience œcuménique. Après 1945, plus de huit millions d'Allemands ont été obligés de fuir les territoires désormais polonais de l'ancien *Reich* et se construire une nouvelle vie dans des conditions parfois difficiles en matière d'intégration. La répartition confessionnelle de l'Allemagne, qui s'était développée au fil des siècles selon le principe *cuius regio eius religio*, s'en est trouvée considérablement bouleversée. Des régions autrefois purement catholiques ou protestantes sont devenues biconfessionnelles. Au moment du concile, notamment pour la jeune génération en âge de se marier, la question œcuménique était moins une affaire scolaire, mais s'est posée avec une urgence tout existentielle. Du reste, les sensibilités liturgiques témoignent aussi de cet œcuménisme devenu socioculturel[15].

Au-delà de ces quelques exemples comparatistes, je crois qu'on peut dire que, dans l'ensemble, la réception du concile s'est faite pour ainsi dire à l'intérieur de deux expériences fondamentalement différentes, qui déterminent encore aujourd'hui la mémoire collective. Alors qu'en France les années 1970 sont la décennie de ce que l'on appelle la « crise catholique[16] », en Allemagne, c'est la décennie du *Würzburger Synode*, comme on appelle communément le synode commun des diocèses de la République fédérale d'Allemagne[17].

15. Voir par exemple une culture de chant liturgique assez différente dans les deux régions linguistiques : Michael Quisinsky, « La Conciliarité entre contextualité et catholicité. Approches comparatistes à Vatican II à partir des constitutions sur la liturgie (SC) et sur l'Église dans le monde de ce temps (GS) », dans Martin Klöckener, Salvatore Loiero et François-Xavier Amherdt (dir.), *Comme à l'aube Liturgie et pastorale au défi du concile Vatican II*, Fribourg, Academic Press (Théologie pratique en dialogue 44), 2017, p. 52-63.

16. Denis Pelletier, *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris, Payot, 2002.

17. Reinhard Feiter, Richard Hartmann, Joachim Schmiedl (ed.), *Die Würzburger Synode. Die Texte neu gelesen*, Freiburg, Herder (Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil 1), 2013. Pour les synodes en Allemagne de l'Est, en Suisse et en Autriche, voir les contributions respectives dans Joachim Schmiedl

LE RÔLE DU SYNODE DE WÜRZBURG

Le synode de Würzburg a eu lieu entre 1971 et 1975. Lieu d'échange entre évêques et organismes laïques soucieux de l'expertise théologique[18] et sociologique[19], ce synode a été fortement marqué par la présidence du cardinal Julius Döpfner (1913-1976)[20], un des quatre modérateurs du concile Vatican II et depuis 1965 président de la conférence épiscopale allemande. Sa mort prématurée, quelques jours après avoir signé la préface des actes du synode[21], a été une césure pour l'histoire de l'Église en Allemagne et certainement aussi au-delà.

Döpfner avait une conscience aiguë des défis d'une nouvelle « inculturation » de la foi en Allemagne sur fond de danger d'une « exculturation » successive. Lors d'une conférence tenue à Paris le 26 février 1965, il renvoie à l'inspiration que l'« avant-garde du catholicisme allemand[22] » doit aux catholiques français. Son rapport très complet sur la situation et les défis du catholicisme allemand trahit à bien des égards la pensée de l'époque, mais offre néanmoins, avec le recul, une présentation lucide de nombreux thèmes, tels qu'ils sont également présentés aujourd'hui par les historiens et historiennes et les théologiens et théologiennes. Aussi, il présuppose une réflexion systématique concernant les questions autour de l'évolution de la foi et de

(ed.), *Nationalsynoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Rechtliche Grundlage und öffentliche Meinung*, Fribourg, Paulus (Theologische Berichte 35), 2013.

18. Voir le « livre-programme » paru d'abord en 1972 : Karl Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance. Mit einer Einführung von Michael Seewald*, Freiburg, Herder, 2019. Voir aussi le recueil édité par la Faculté de théologie de Münster : Josef Schreiner (ed.), *Die Kirche im Wandel der Gesellschaft*, Würzburg, Echter, 1970.
19. Voir les consultations menées avant le synode de Würzburg : Gerhard Schmidtchen (ed.), *Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, Freiburg, Herder, 1972 ; Karl Forster (ed.), *Befragte Katholiken – Zur Zukunft von Glaube und Kirche. Auswertungen und Kommentare zu den Umfragen für die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, Freiburg, Herder, 1973.
20. Stephan Mokry, *Julius Kardinal Döpfner und das Zweite Vatikanum. Ein Beitrag zur Biographie und Konzilsgeschichte*, Stuttgart, Kohlhammer (Münchener Kirchenhistorische Studien 3), 2015.
21. Julius Döpfner, « Geleitwort », dans *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I*, Freiburg, Herder, 1976, p. 7-8.
22. Julius Döpfner, « Deutscher Katholizismus und konziliare Erneuerung », dans *In dieser Stunde der Kirche. Worte zum II. Vatikanischen Konzil*, München, Don Bosco Verlag, 1967, p. 55.

ses expressions[23]. Döpfner décrit les défis sociologiques et pastoraux des trois diocèses dont il a été l'évêque (1948 Würzburg, 1957 Berlin, 1961 Munich) et analyse les courants et les tâches internes à l'Église. Il examine les acquis du concile à la lumière des développements antérieurs et présents, tels que le mouvement liturgique, l'essor de l'exégèse et de la théologie biblique et l'intégration de la recherche et de la science contemporaines dans la pensée théologique (en mentionnant le rôle important des traductions d'ouvrages théologiques français).

Concernant la question controversée de savoir ce que signifiait la revalorisation de l'apostolat des laïcs dans les domaines politiques, économiques et culturels, mais aussi à l'intérieur de l'Église, Döpfner fait référence à la critique selon laquelle le catholicisme allemand était trop orienté vers « l'ordre social existant » tout en ajoutant que, « [s]i l'Église elle-même est une "ecclesia semper reformanda", alors le catholicisme, en tant que manifestation sociale de l'Église, doit à plus forte raison être prêt à rechercher, dans une autocritique permanente, de nouvelles formes, une réalisation encore meilleure de sa mission. Mais il faut garder à l'esprit que toute réforme ne peut consister qu'en un remplacement des anciennes formes par de nouvelles formes d'incarnation [*Verleiblichung*], et non en un renoncement à toute condition liée au milieu[24] ». Pour cela, Döpfner estime nécessaire un dialogue multiforme avec « les questions et les courants de l'époque », tel qu'il est mené dans la théologie scientifique, mais aussi dans les nouvelles « académies catholiques » fondées sur le modèle protestant[25].

Döpfner conclut : « L'analyse des approches, des problèmes et des tâches dans le catholicisme allemand nous ramène aux questions générales du Concile et du renouveau de l'Église. Le Concile élargit le regard à l'Église entière et fait comprendre cette responsabilité mondiale non seulement aux évêques, mais aussi à l'ensemble du peuple de l'Église. C'est pourquoi il est nécessaire d'apprendre à se connaître les uns les autres, au-delà des frontières politiques et géographiques, dans les développements, mais aussi dans les difficultés et les situations contraignantes[26]. » En ce sens, ce que Döpfner écrit en regardant le débat interne à l'Allemagne est tout à fait pertinent pour le regard extérieur sur le même débat : « Le catholicisme allemand ne doit pas se fermer facilement à toute critique, mais la critique doit se rappeler qu'elle ne peut pas promouvoir une véritable réforme en se

23. Développé dans Julius Döpfner, « Der Weg der Kirche nach dem Konzil », dans *In dieser Stunde der Kirche*, München, Don Bosco Verlag, 1967, p. 7-13.
24. Döpfner, « Deutscher Katholizismus und konziliare Erneuerung », p. 65.
25. *Ibid.*, p. 68.
26. *Ibid.*, p. 69.

tenant à distance du catholicisme allemand, mais seulement en étant prête à participer activement à sa conception[27]. »

Sur l'arrière-plan de pareilles analyses, le synode de Würzburg s'est déroulé, sur le plan canonique, dans le cadre d'une permission spéciale de Paul VI, car la révision du *Code de droit canonique* (CIC) de 1917 envisagée par le concile n'avait pas encore eu lieu[28]. Les évêques, les prêtres et les laïcs avaient le droit de vote, les premiers disposant d'un droit de veto. Dix-neuf textes de décision ont été rédigés et publiés. Ils ont profondément marqué la vie ecclésiale allemande, par exemple concernant l'interaction entre paroisses, doyennés et régions[29], la confirmation et l'introduction du métier d'assistant pastoral laïque[30], la pastorale des jeunes ou encore l'enseignement religieux dans les écoles publiques. Le texte de base, *Unsere Hoffnung*, rédigé par Johann Baptist Metz (1928-2019) et qui inspire encore aujourd'hui[31],

27. *Ibid.*, p. 65.

28. Stefan Voges, « Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Anlass zur Einberufung der Synode und kirchenrechtlicher Status », dans Joachim Schmiedl (ed.), *Nationalsynoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, p. 65-76 ; Stefan Voges, *Konzil, Dialog und Demokratie. Der Weg zur Würzburger Synode 1965-1971*, Paderborn, Schöningh (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 132), 2015, p. 179-205 ; Stephan Knops, « Die Würzburger Synode. Krisenindiz – Zeitdiagnose – Zukunftsplan », dans Markus Graulich, Johanna Rahner (ed.), *Synodalität in der katholischen Kirche. Die Studie der Internationalen Theologischen Kommission im Diskurs*, Freiburg, Herder (*Quaestiones disputatae* 311), 2021, p. 136-152.

29. Cette conception a été abandonnée de manière plus pragmatique que théologique, ces dernières années, dans de nombreux diocèses par les processus de « développement de l'Église » (*Kirchenentwicklung*), c'est-à-dire par les regroupements des paroisses à cause du manque d'ordinations presbytérales. D'ailleurs, Thomas Equit, *Seelsorge erneuern durch Vision und Partizipation. Strategieprozesse deutschsprachiger Diözesen*, Würzburg, Echter (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 85), 2011, démontre comment une synodalité considérée comme inefficace est remplacée par des stratégies de gestion et d'organisation. Au fond, on risque d'aller, malgré une sémantique qui veut le contraire, dans le sens de cette « ecclésiologie sociétaire » dont met en garde Gilles Routhier dans *Le défi de la communion. Une relecture de Vatican II*, Montréal, Médiaspaul, 1994, p. 6 et suiv. Voir aussi « L'Église catholique entre participation et technocratie », *Revue de droit canonique*, vol. 49, 1999, p. 85-103.

30. Décision plutôt pragmatique, elle donne lieu, jusqu'à aujourd'hui, à la recherche d'une cohérence ecclésiologique au niveau d'une théologie du presbytérat et une théologie des ministères. Voir, pour un reflet francophone à une littérature germanophone abondante, Hervé Legrand, « Postface », dans Laurent Villemin, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, Paris, Cerf (*Cogitatio Fidei* 228), 2003, p. 461.

31. Michael Quisinsky, « Katholizität der Hoffnung », dans Bernd Hillebrand, Michael Quisinsky, *Dogma und Pastoral – neu vernetzt. Aufbruch zu einer Angewandten Theologie*, Ostfildern, Grünewald, 2021, p. 113-128.

représente explicitement une contextualisation de la foi chrétienne dans la situation de l'Allemagne, mais reflète aussi, par rapport au corpus conciliaire qu'il présuppose, une époque déjà changée. Seize *vota* ont été formulés à l'adresse du Siège apostolique, dont la demande d'envisager le diaconat des femmes, de permettre un mariage religieux après le divorce d'un mariage civil et de tenir un synode commun tous les dix ans[32]. À noter qu'un *votum* en faveur de l'ordination d'hommes mariés a été empêché par les évêques[33].

Nous devons la publication des résultats du synode de Würzburg à Karl Lehmann (1936-2018), à l'époque professeur de théologie dogmatique à Freiburg im Breisgau. Dans son introduction, il résume l'événement synodal comme un ensemble de prières et célébrations, délibérations et disputes (au sens théologique du terme), réflexions et votations.

> L'un a fécondé l'autre. En priant et en célébrant ensemble, l'individu se dépassait toujours, au-delà de tout point de vue particulier, pour entrer dans la communauté plus large de l'Église. Il en est résulté un nouvel éthos de l'honnêteté et de la paix. C'était le lieu où l'on voyait que les lois fondamentales d'un synode, tout en empruntant des procédures démocratiques, ne devaient pas d'abord au parlementarisme et à un postulat général de démocratisation, mais à la mission commune de service de la foi, indépendamment des autres différences[34].

Lehmann conclut son énumération des résultats de Würzburg, dont la conception pastorale liée autour d'une vision renouvelée de la communauté chrétienne, avec un point décisif. Ainsi, « [l]e service du salut et le service

---

32. Deutsche Bischofskonferenz, *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I. Beschlüsse der Vollversammlung*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1976 : participation de laïcs à la prédication (acceptée par la congrégation du clergé, p. 182-185, lettre du cardinal Wright) ; possibilité pour l'évêque de déléguer la présidence du sacrement de confirmation à un prêtre (p. 274) ; conditions pour le mariage (p. 453), remariage après le divorce d'un mariage civil (p. 454), mêmes droits pour les enfants nés hors mariage (*ibid.*) ; ouverture des ministères de lecteurs et acolytes aux femmes (p. 633), égalité de dignité entre hommes et femmes dans le droit canonique (*ibid.*), abaissement de l'âge minimal pour le diaconat permanent à 30 ans (*ibid.*), remariage des diacres veufs (*ibid.*), accession des femmes au diaconat (p. 634), permission pour les prêtres laïcisés d'exercer des fonctions attribuables aux laïcs (*ibid.*) ; continuité du conseil presbytéral lors de la vacance au siège épiscopal (p. 667), tenue d'un synode commun tous les dix ans et en approuver les règles (p. 673) ; introduction d'un tribunal administratif (p. 735) ; ne plus considérer la différence de confession comme obstacle au mariage (p. 803).

33. Karl Lehmann, « Allgemeine Einleitung », dans Deutsche Bischofskonferenz, *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I. Beschlüsse der Vollversammlung*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1976, p. 53.

34. Lehmann, « Allgemeine Einleitung », p. 55.

dans le monde, l'expérience spirituelle et l'engagement dans le monde ne doivent certes pas être confondus, mais ils sont étroitement liés malgré toutes les différences. Dans la mise en œuvre concrète de cette maxime, le synode commun s'est cependant toujours heurté à ses limites[35] ». Ce paragraphe montre premièrement l'enjeu de la réception de Vatican II comme de tout processus d'inculturation. Si, à la lumière des apprentissages ultérieurs, la formule de Lehmann concernant la relation entre « temporel » et « spirituel » peut paraître ambiguë, cela ne fait que démontrer que chaque « pas » synodal fait partie d'un « chemin » plus long[36]. Deuxièmement, ce paragraphe renvoie ainsi au défi de tout processus synodal en soulevant la question comment intégrer la conscience pour les limites d'un pareil processus dans le processus même.

Liant réalisme et idéalisme, Lehmann met en garde : « Le synode doit faire ses preuves dans la réception[37]. » Quoi qu'il en soit : en tant qu'« événement spirituel[38] », le synode a permis de dépasser des clivages et de créer un climat dialogal au sein de l'Église et entre l'Église et la société[39]. C'est ici que réside, à mon avis, le grand bénéfice du synode de Würzburg, qui marque la différence entre les évolutions postconciliaires en Allemagne et en France. Lehmann lui-même, cheville ouvrière du synode, en est devenu en quelque sorte l'avocat en tant qu'évêque de Mayence (1983-2016) et président de la Conférence épiscopale allemande (1987-2008).

35. *Ibid.*, p. 64. Dans Karl Lehmann, « Allgemeine Einleitung », dans Deutsche Bischofskonferenz, *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe II. Ergänzungsband : Arbeitspapiere der Sachkommissionen*, Freiburg, Herder, 1977, p. 24, il mentionne : La mission fondamentale de l'Église de Jésus-Christ ; le renouvellement de tous les charismes, ministères et structures pour un meilleur service commun de la foi ; l'engagement de l'Église en faveur de différents domaines de la société ; le souci de l'unité de l'Église ainsi que de sa mission et de sa responsabilité à l'échelle mondiale.
36. On lira avec profit dans ce sens Karl Lehmann, « Neue Zeichen der Zeit – Unterscheidungskriterien zur Diagnose der Situation der Kirche in der Gesellschaft und zum kirchlichen Handeln heute », dans *Zuversicht aus dem Glauben. Die Grundsatzreferate des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz mit den Predigten der Eröffnungsgottesdienste*, Freiburg, Herder, 2006, p. 504-537.
37. Lehmann, « Allgemeine Einleitung », p. 67.
38. *Ibid.*
39. C'est son bilan rétrospectif : Karl Lehmann, « Kraftvoll-lebendige Erinnerung bis heute. Zweites Vatikanisches Konzil und Gemeinsame Synode als Wegweiser für die Zukunft », dans Christian Schaller, Michael Schulz et Rudolf Voderholzer (ed.), *Mittler und Befreier. Die christologische Dimension der Theologie* (Mélanges Gerhard Ludwig Müller), Freiburg, Herder, 2008, p. 625.

RÉCEPTIONS LOCALES ET RÉCEPTION AU NIVEAU DE L'ÉGLISE UNIVERSELLE

Dans la rétrospective, le désormais cardinal Lehmann ne peut cependant pas cacher une déception :

> La conclusion a été moins favorable sur un point. Lorsque des propositions ont été faites qui, en raison du caractère mondial de l'Église universelle, ne pouvaient pas être décidées par un synode d'une Église particulière, des vota ont été adoptés à l'intention du Siège apostolique. Le seul *votum* qui a pu être mis en œuvre efficacement à l'époque n'est plus en vigueur aujourd'hui dans sa forme d'alors, à savoir la décision sur la participation des laïcs à la prédication. […] Les autres vota devaient être pris en compte lors de l'adoption du nouveau droit canonique qui a eu lieu en 1983, ce qui n'a malheureusement pas été fait[40].

Dans *La réception d'un concile* de 1993, Gilles Routhier a déjà soulevé la question ecclésiologique et canonique sous-jacente au problème mentionné en 2008 par le cardinal Lehmann. Ainsi,

> on peut admettre que la pratique d'une Église locale actualise selon un mode propre et des voies originales un enseignement conciliaire, s'écartant même parfois de formes institutionnelles prévues par le droit législatif. Cette pratique différente, se moulant dans des pratiques alternatives, émergerait de la rencontre des propositions d'un concile et de la culture d'un lieu. La réception créative

40. Lehmann, « Kraftvoll-lebendige Erinnerung… », p. 625. Pour un certain parallélisme avec le Québec, voir Routhier, *La réception d'un concile*, p. 229. Pour la discussion autour du CIC de 1983, voir, à titre d'exemple, Routhier, « Un après-concile… », p. 45 et suiv. après le synode de Würzburg, d'autres formats, dans le cadre du CIC de 1983, ont été essayés : Sabine Demel, Hanspeter Heinz et Christian Pöpperl (ed.), *« Löscht den Geist nicht aus ». Synodale Prozesse in deutschen Diözesen*, Freiburg, Herder 2005 ; Dominik Burkard, « Diözesansynoden und synodenähnliche Foren sowie Kirchenvolksbegehren in den deutschsprachigen Ländern », *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, vol. 101, 2006, p. 113-140 ; Johann E. Hafner, « Selbsterregung. Organisierte Interaktion der diözesanen Reformprozesse in Deutschland seit der Würzburger Synode (1971-74) », dans Isolde Karle (ed.), *Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2009, p. 97-120 ; Martin Kirschner, Joachim Schmiedl (ed.), *Der Dialog geht weiter. Ergebnisse und Perspektiven des Gesprächsprozesses*, Freiburg, Herder (Katholische Kirche im Dialog 4), 2015. Parallèlement, un mécontentement s'exprime régulièrement, voir par exemple le *Kirchenvolksbegehren* de 1995, signé par deux millions de personnes, et le groupe *Wir sind Kirche* qui en prolonge les demandes, voir Martha Heizer et Christian Weisner, « Aus Liebe zur Kirche und in Sorge um sie. 25 Jahre "Wir sind Kirche" », *Stimmen der Zeit*, vol. 146, 2021, p. 145-153, et le *Memorandum Kirche 2011*, manifeste de théologiens et théologiennes universitaires, voir Marianne Heimbach-Steins, Gerhard Kruip et Saskia Wendel (ed.), *« Kirche 2011 : Ein notwendiger Wandel ». Argumente zum Memorandum*, Freiburg, Herder, 2011.

> entraîne ici la mise en place d'une manière spécifique de vivre un enseignement conciliaire. Cela pose en quelque sorte la question de la « coutume ». La manière de vivre, la tradition canonique et liturgique d'une Église locale, sans parler de sa tradition théologique, doivent être également objet de réception par les autres Églises. Cette réception témoigne alors de l'ecclésialité d'une Église[41].

Aussi, Routhier remarque que cela est « un thème presque occulté en science canonique » et confirme ainsi le regret de Lehmann quand il constate que les « Églises locales doivent recevoir le droit universel, alors qu'il n'y a pas de médiation permettant à l'ensemble des Églises de recevoir le droit particulier, la coutume d'une Église[42] ». Cela indique « une déficience à l'intérieur du catholicisme[43] », et l'on pourrait aussi dire une déficience de catholicité au sein de celui-ci.

Nous touchons là évidemment un sujet très vaste et complexe et nous ne pouvons l'aborder que de manière exemplaire et sommaire. C'est dans ce sens qu'il peut être utile de voir comment Gilles Routhier, dans une étude de 2019, propose de relire les énoncés de Vatican II sur l'autorité des conférences épiscopales. Comme en 1993, c'est par un binôme théologique franco-allemand qu'il introduit dans le sujet. À côté d'Yves Congar, nous retrouvons cette fois-ci Hermann Josef Pottmeyer. On peut dire, selon Routhier, « en s'inspirant de Pottmeyer, qu'une expérience de la catholicité est nécessaire pour qu'un enseignement sur la catholicité puisse se développer et être accepté ou, encore, en suivant Congar cette fois, que le concile fait redécouvrir à l'Église la catholicité qu'il met lui-même en œuvre[44] ». Routhier propose de « dépasser les impasses actuelles[45] » dans la question des compétences des conférences épiscopales en recourant à la notion de catholicité plutôt qu'à celle de la collégialité. Dans son article, il ne mentionne

41. Lehmann, « Kraftvoll-lebendige Erinnerung… », 2008, p. 625.
42. *Ibid.*, p. 233.
43. *Ibid.*
44. Gilles Routhier, « Penser l'autorité des conférences épiscopales à la lumière de la catholicité de l'Église et de l'inculturation de l'Évangile », *Studia canonica*, 53, 2019, p. 166. Routhier cite Hermann Josef Pottmeyer dans « Continuité et innovation dans l'ecclésiologie de Vatican II. L'influence de Vatican I sur l'ecclésiologie de Vatican II et la nouvelle réception de Vatican II à la lumière de Vatican I », dans Giuseppe Alberigo (dir.), *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et prospective*, Paris, Beauchesne (Théologie historique 61), 1981, p. 91-116, et Yves Congar, « Regard sur le concile », dans *Vatican II. Son Église peuple de Dieu et corps du Christ*, Paris, Beauchesne (Théologie historique 71), 1984, p. 49-72.
45. Routhier, « Penser l'autorité des conférences épiscopales… », p. 182.

pas le *motu proprio Magnum Principium* du pape François (2017)[46], qui considère que c'est « le droit et la tâche des conférences épiscopales » de se charger des traductions liturgiques[47]. Néanmoins, on pourrait conclure, dans la lignée de ce qu'a développé Routhier, que le pape invite ici à suivre « la voie ouverte par Vatican II[48] » qui, au nom de la catholicité, attribue aux conférences épiscopales une valeur ecclésiologique. Or, comme c'était le cas lors du synode de Würzburg, c'est l'initiative de la conférence épiscopale allemande qui est à l'origine du chemin synodal allemand. S'il est déclenché par une prise de conscience du caractère systémique de la crise des abus[49] et des enjeux pastoraux et théologiques, canoniques et missionnaires qui en résultent[50], quel pourrait être le lien entre ce « chemin » et la « catholicité » ?

SYNODALITÉ COMME CATHOLICITÉ EN CHEMIN

En cherchant à penser la « catholicité », Gilles Routhier, dans son texte de 2019, parle de manière négative d'« impasse » et de manière positive de « voie[51] ». Dans le contexte de ce qu'Yves Congar appelle la « capacité dynamique[52] » de la catholicité, la métaphore de la « voie » implique et concrétise toute une ecclésiologie. C'est ce que montre une analyse par Routhier de l'œuvre monumentale de Walter Kasper, professeur de dogmatique à Münster et Tübingen avant de devenir évêque de Rottenburg-Stuttgart et

46. Andreas Bieringer, Dieter Böhler et Thomas Meckel, « Heilsame Dezentralisierung ? Papst Franziskus und die Zuständigkeit für die Übersetzung liturgischer Bücher », *Stimmen der Zeit*, vol. 143, 2018, p. 133-144.
47. En changeant dans ce sens le c. 838 CIC, le pape François veut que « certains principes déjà transmis par le Concile [soient] réaffirmés et appliqués plus clairement ». Cela dit, à part SC 26, 40 et 63, *Magnum principium* ne cite pas Vatican II et ne mentionne donc pas non plus AG 22, LG 13, citations-clés dans l'argumentation de Gilles Routhier concernant l'autorité des conférences épiscopales.
48. Routhier, « Penser l'autorité des conférences épiscopales… », p. 182.
49. Andreas Odenthal et Jochen Sautermeister (ed.), *Ohnmacht. Macht. Missbrauch. Theologische Analysen eines systemischen Problems*, Freiburg, Herder, 2021 ; Thomas Sternberg, « Schritte auf dem Synodalen Weg. Beteiligungsformen in der katholischen Kirche der Bundesrepublik Deutschland », dans Thomas Schüller et Michael Seewald (ed.), *Die Lehrkompetenz der Bischofskonferenz. Dogmatische und kirchenrechtliche Perspektiven*, Regensburg, Pustet, 2020, p. 191-216.
50. Michaela Labudda et Marcus Leitschuh (ed.), *Synodaler Weg – letzte Chance ? Standpunkte zur Zukunft der katholischen Kirche*, Paderborn, Schöningh, 2021.
51. Routhier, « Penser l'autorité des conférences épiscopales… », p. 182.
52. Yves Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un « œcuménisme » catholique*, Paris, Cerf (*Unam Sanctam* 2), 1937, p. 239, cité d'après Routhier, « Penser l'autorité des conférences épiscopales… », p. 167.

président du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens. Dès le temps de ses études, Kasper s'inspire et de l'école de Tübingen[53] et des théologiens francophones, notamment Yves Congar[54] (qui, avec Chenu, a « redécouvert » Johann Adam Möhler [1796-1838][55]). En évaluant l'œuvre kasperienne, Routhier vient

> à la conclusion que le professeur Walter Kasper a été soucieux de garder ouvert le chemin tracé par le Concile, alors même qu'on a parfois voulu refermer ce qui avait été ouvert. Non seulement il a réfléchi au chemin qui a conduit, dans la société moderne, de Vatican I à Vatican II, mais il a accepté d'être acteur sur ce chemin qui, aujourd'hui, conduit l'Église de Vatican II à un autre rendez-vous qu'on ne peut prévoir, dans cette société marquée par la sur-modernité, la rencontre des peuples, des chrétiens, des religions et des traditions culturelles[56].

Cela rappelle d'ailleurs l'herméneutique conciliaire développée par Döpfner dans sa conférence « Le chemin de l'Église après le Concile[57] » de 1966.

Il me semble que cette notion de « voie » pourrait être propice pour inscrire le « chemin » synodal allemand dans le processus synodal mondial. Comme le cardinal Kasper n'est pas sans exprimer des réserves importantes par rapport au chemin synodal allemand[58], il sera intéressant d'inscrire la réception routhierienne de son œuvre dans la trajectoire que nous avons

---

53. Walter Kasper, « Tübinger Schule – Rang und Weite », dans *Erneuerung aus dem Ursprung. Theologie, Christologie, Eucharistie*, Ostfildern, Grünewald, 2021, p. 11-58. Voir aussi Stefan Warthmann, *Die Katholische Tübinger Schule. Zur Geschichte ihrer Wahrnehmung* (*Contubernium* 75), Stuttgart, Steiner, 2011, et Uwe Scharfenecker, *Tübingen, katholisch-theologisch. Eine kirchenhistorische und staatskirchenrechtliche Untersuchung*, Ostfildern, Grünewald, 2022, p. 232 et suiv.
54. Voir le récit de sa première visite chez Congar, à Strasbourg : Walter Kasper, « La théologie œcuménique d'Y.-M. Congar et la situation actuelle de l'œcuménisme », *Bulletin de littérature ecclésiastique* 56, 2005, p. 5 et suiv.
55. Yves Congar, « Mon témoignage », dans *Journal d'un théologien (1946-1956)*, édité et présenté par Étienne Fouilloux, Paris, Cerf, 2001, p. 60 ; « Le frère que j'ai connu », dans *L'hommage différé au père Chenu*, Paris, Cerf, 1990, p. 239 ; Marie-Dominique Chenu, *Un théologien en liberté*, Paris, Centurion, 1975, p. 55 ; voir aussi Étienne Fouilloux, « Le moment Möhler de la théologie française (1938-1939) », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 105, 2021, p. 677-703.
56. Gilles Routhier, « L'ecclésiologie catholique dans le sillage de Vatican II », dans *Vatican II. Herméneutique et réception*, 2006, p. 356.
57. Döpfner, « Der Weg der Kirche nach dem Konzil », p. 13 : « Über den Verlauf des Weges wissen wir herzlich wenig. Wir sind wieder mehr auf den Glauben verwiesen ».
58. Voir le résumé d'une conférence donnée en juin 2022 : Kardinal Kasper, « "Nicht mit dem Evangelium vereinbar". Kardinal Kasper bekräftigt Kritik am Synodalen Weg », <https://www.domradio.de/artikel/kardinal-kasper-bekraeftigt-kritik-am-synodalen-weg>. Cette critique du chemin synodal ne veut pas dire critique de la

esquissée et qui passe de l'analyse faite par le cardinal Döpfner de la situation allemande à la fin du concile jusqu'aux observations de Karl Lehmann concernant l'événement synodal de Würzburg et sa réception, les deux étant encadrés par la question soulevée par Gilles Routhier par rapport aux « deux versants » de la *nota Ecclesia* que constitue la catholicité : « Les Églises particulières doivent assumer tous les dons remis en héritage aux nations, en même temps qu'elles doivent assumer et intégrer les dons offerts par les autres Églises dans une totalité ou une "unité supérieure"[59]. » Sans doute, on n'arrivera pas à inscrire le chemin synodal dans le processus synodal sans prendre en considération les (non-)réceptions locales et universelles de Vatican II et de Würzburg et leurs influences réciproques. Mettant en exergue la dimension pluridirectionnelle[60] de la réception, ce qui inclut ses dimensions eucharistiques, trinitaires et eschatologiques[61], Gilles Routhier lie, dans son étude de 2019, la « catholicité » à l'« inculturation », dont en 1993 déjà il pouvait écrire qu'elle est nécessaire à l'« évangélisation[62] ». Or, pour être une « voie » dans le sens décrit, c'est l'évangélisation qui doit être la motivation, le centre et la visée du chemin synodal, comme le rappelle avec force le pape François dans sa lettre au peuple de Dieu en Allemagne de 2019[63].

synodalité, au contraire : Walter Kasper, « Das Zweite Vatikanum und die nachkonziliaren Synoden. Aufbrüche – Krisen – Erwartungen », *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, vol. 51, 2022, p. 361-376.

59. Routhier, « Penser l'autorité des conférences épiscopales… », p. 180.
60. *Ibid.*
61. Routhier, *Le défi de la communion…*, p. 11, 24, 38. Allant plus loin dans ce sens : Michael Quisinsky, « In(sub)kulturation und Ex(sub)kulturation. Grenzen und Ent-Grenzungen von Glaube und Pastoral in pluraler Gesellschaft », *Theologie und Glaube*, vol. 63, 2020, p. 142-153.
62. Routhier, *La réception d'un concile*, p. 240. Voir aussi Mathijs Lamberigts, Gilles Routhier, Pedro Rubens Ferreira Oliveira, Christoph Theobald et Dries Bosschaert (dir.), *50 ans après le Concile Vatican II. Des théologiens du monde délibèrent*, Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2016, p. 32-39.
63. Papst Franziskus, « Schreiben von Papst Franziskus an das Pilgernde Volk Gottes in Deutschland », <https://www.vatican.va/content/francesco/de/letters/2019/documents/papa-francesco_20190629_lettera-fedeligermania.html>.

Réception et indigénisation du christianisme

Les exemples de trois Sœurs Grises autochtones

Frédéric Laugrand

Les Oblats de Marie-Immaculée et les Sœurs Grises ont participé à la fois à l'assimilation des populations autochtones et à la fabrication de nouvelles entités autochtones ou métisses, comme cela a été le cas dans le sud de la Saskatchewan[1] ou à l'Île-à-la-Crosse. L'évangélisation a sapé les traditions chamaniques et, inversement, contribué à homogénéiser des cultures et des identités fort variées. Ces deux congrégations ne sont pourtant jamais parvenues à contrôler totalement le processus de réception du christianisme et l'hybridation des traditions. Nous avançons qu'en devenant des sœurs missionnaires, des femmes métisses et autochtones ont réussi, à la fin du XIX^e^ siècle, à s'approprier les traditions chrétiennes et à les intérioriser pour les mobiliser et défendre précisément l'existence de cultures autochtones distinctes. L'exemple de la sœur Thérèse Arcand illustre bien ce phénomène. Au christianisme assimilateur s'ajoute ainsi assez vite un christianisme qui s'indigénise. Les traditions chrétiennes, combien même ce processus demeure difficile à percevoir et inachevé, ont été de plus en plus marquées par les cultures autochtones. En d'autres termes, les traditions autochtones ont pénétré tout doucement l'univers chrétien. Tel est ce double mouvement : les acteurs sont pétris par les cultures dans lesquelles ils ont été éduqués, comme ces cultures sont réciproquement retravaillées par des

1. Timothy Foran, *Defining Métis : Catholic Missionaries and the Idea of Civilization in Northwestern Saskatchewan*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 2017, 229 p.

individus – des sœurs en l'occurrence – qui les font évoluer. Une telle perspective fait émerger des pistes intéressantes pour saisir les processus de réception du christianisme. Nous voudrions par là contribuer à l'édifice que notre ami et collègue Gilles Routhier[2] a élaboré, avec ses travaux sur la réception du concile Vatican II. Son approche nous semble fort pertinente pour comprendre les transformations doctrinales et religieuses et nous sommes heureux d'avoir pu proposer ensemble de repenser la mission comme un lieu d'innovations[3], un espace de négociations.

La présente contribution éclaire de façon exploratoire la trajectoire de trois femmes missionnaires sous le seul angle de la christianisation, l'objectif étant ici de saisir un processus d'indigénisation. Nous proposons d'examiner les cas de Margaret Connolly, de Sarah Riel, la sœur du célèbre leader métis Louis Riel, et de Thérèse Arcand. Ces trois femmes s'illustrent de plusieurs manières comme étant à la fois des cas de conversions exemplaires et des figures de résistance amérindiennes. Aussi la présence de sœurs missionnaires autochtones est rarement examinée dans les travaux sur l'évangélisation[4] ou sur les Sœurs Grises[5], à l'exception de quelques publications hagiographiques[6].

2. Gilles Routhier, *La réception d'un concile*, Paris, Cerf, 1993.
3. Gilles Routhier et Frédéric Laugrand (dir.), *L'espace missionnaire : lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*, Québec et Paris, Presses de l'Université Laval et Karthala, 2002.
4. Voir par exemple : John Webster Grant, *Moon of wintertime : Missionaries and the Indians of Canada in Encounter since 1534*, Toronto, UTP, 1984, et Joseph-Étienne Champagne, *Les missions catholiques dans l'Ouest canadien, 1818-1875*, Ottawa, Éditions des Études oblates, 1949.
5. Jacqueline Gresko, « The "Serfs of the system ?" Oblate brothers and the Sisters of St. Ann in British Columbia schools, 1858-1920 », *Western Oblate Studies*, vol. 4, 1996, p. 119-141 ; Carole Boily, « Les sœurs grises : des femmes fortes à la colonie de la rivière Rouge (1844-1864) », *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest*, vol. 1, n° 10, 1998, p. 33-49, et « Les Sœurs Grises et les Oblats : 154 ans de collaboration », *Western oblate Studies*, 5, 2000, p. 93-110.
6. Estelle Mitchell, *L'Œuvre des Sœurs Grises dans les Territoires du Nord-Ouest*, Montréal, Beauchemin, 1970 ; *Les Sœurs Grises de Montréal à la Rivière Rouge, 1844-1984*, Montréal, Éditions du Méridien, 1987, et Agnes Sutherland, *Northerners say : « Thanks, Sisters »*, Montréal, Les Œuvres de Mère d'Youville, 1996, 226 p.

TROIS FIGURES EXEMPLAIRES D'UNE RÉCEPTION DU CHRISTIANISME

Sœur Margaret Connolly

Margaret Connolly est née le 26 juillet 1830 à Fort St. James, en Colombie-Britannique. Elle est la fille de William Connolly et de Suzanne Bellefeuille, dont le nom est la traduction de Miyo Mipiy en langue crie. Son père était un facteur réputé, employé de la Compagnie de la Baie d'Hudson dans le Nord-Ouest canadien. Elle aurait par son père un lien de parenté avec la fondatrice des Sœurs Grises, Marguerite d'Youville, par sa nièce, la fille de Marie-Louise Lajemmerais. Margaret Connolly est Métisse-Crie. Sa mère est la fille d'un grand chef cri hautement estimé par les agents de la traite des fourrures, qui aurait accepté que sa fille soit mariée à William Connolly en signe de reconnaissance et de remerciement. Margaret Connolly a onze sœurs qui ont eu des destinées fort différentes. Sa sœur Amelia, par exemple, devient lady Douglas en épousant James Douglas, un autre agent de la traite des fourrures qui a été anobli par la reine Victoria et qui est devenu le gouverneur de l'île de Vancouver. Contrairement à sa sœur Amelia qui choisit le protestantisme, mais comme une autre de ses sœurs qui devient aussi sœur missionnaire dans la congrégation du Sacré-Cœur dans le Bas-Canada, Margaret est élevée dans le catholicisme. Alors que ses parents vivent à Québec, les sœurs de la Congrégation de Notre-Dame font l'éducation religieuse de ses frères et sœurs, mais pas la sienne, car elle est encore trop jeune ; elle a à peine huit mois. Margaret reçoit le baptême à un an et quelques mois, le 16 décembre 1831 à Saint-Eustache, dans la province de Québec, avec comme parrain le seigneur de Bellefeuille. À l'époque, la santé de sa mère semble fragile et elle dépérit, éprouvant de la solitude et de la nostalgie pour sa vie en Colombie-Britannique, où elle veut retourner avec sa fille. En 1832, William Connolly la répudie et se marie avec Julia Woolrich. En 1840, au cours de leur voyage vers la Colombie-Britannique, le bateau qu'elles empruntent connaît une avarie et les deux voyageuses doivent rejoindre Saint-Boniface. À la demande de M. Connolly, sa femme et sa fille obtiennent l'autorisation de M^gr^ Provencher de rejoindre un pensionnat sur le point d'ouvrir et tenu par les Sœurs Grises, arrivées à Saint-Boniface seulement en 1844. Suzanne Bellefeuille devint ainsi la première pensionnaire des Sœurs Grises à Red River et sa fille Margaret Connolly, la première élève. En 1845, les deux femmes décident de ne plus quitter les lieux. Et en juin 1845, Margaret entre finalement au noviciat des Sœurs Grises de la Rivière-Rouge (Red River). Elle prend l'habit le 17 juin 1846 et fait sa profession le 25 mars 1848, elle prononce alors ses vœux en la présence de

Mgr Provencher (omi) et de sa mère. Selon les archives, Margaret Connolly est une grande figure au sein de la communauté des Sœurs Grises. Parlant le français, l'anglais, le saulteaux et le cri, elle dispense le catéchisme aux Cris et aux Saulteaux. Basée à Saint-Boniface, elle intervient également dans les missions de Saint-Vital et de Saint-François-Xavier de même que dans des écoles résidentielles. On lui confie les tâches de préparer les enfants à leur première communion et les adultes à la réception des sacrements, de visiter les malades et de « les préparer à paraître devant Dieu ». En 1864, elle est à Saint-François-Xavier puis de nouveau à Saint-Boniface. Comme sa santé décline, on lui confie alors des travaux plus légers : elle aide les infirmières, elle fait de la couture et classe des timbres. En 1880, elle s'occupe encore du catéchisme et se voit mentionnée comme « la reine des Saulteaux ». En juillet 1904, elle tombe malade et décède le 7 octobre à 74 ans.

Sarah Riel

Fille de Louis Riel qui avait épousé une Métisse française, Julie Lagimonière (Lagimodière selon Gosman[7]) et sœur de Louis Riel, qui a mené la révolte des Métis et agi comme un prophète, Sarah Riel est probablement l'une des figures les plus connues des sœurs métisses et chronologiquement la première. Quelques informations sont livrées par les Chroniques des Sœurs Grises de Saint-Boniface et par un petit livret édité par Mary Jordan qui contient une centaine de lettres de la religieuse[8].

Sarah Riel naît le 11 octobre 1848 à Saint-Boniface et reçoit son éducation des Sœurs Grises. Le 2 septembre 1865, elle entre au noviciat de Saint-Norbert et fait sa profession deux ans plus tard, le 6 mars 1868. C'est là qu'elle retrouve son frère Louis Riel qu'elle n'a pas vu pendant dix ans. En 1869, ce dernier s'oppose fermement aux arpenteurs du gouvernement venus mesurer les terres des Métis. Il leur fait barrage et déclare « ces terres sont à nous ». Ce furent là les débuts de l'organisation du Comité national des Métis, événement qui conduit Ottawa à nommer Louis Riel premier président du Manitoba le 15 juillet 1870. Ce triomphe reste cependant éphémère. Rapidement, une guerre civile éclate.

Sarah Riel avait choisi de servir les pauvres au sein de l'Institut des Sœurs de la Charité de Montréal. Elle fut d'abord affectée à Saint-Norbert, au couvent, comme institutrice et sacristine jusqu'en 1871. Musicienne, elle y donne des cours de chant et d'harmonium, en plus des cours de langue française et

7. Robert Gosman, *The Riel and Lagimodière Families in Métis Society, 1840-1860*, Ottawa, Park Canada, 1977 [1975].

8. Mary Jordan (dir.), *De ta sœur Sara Riel*, Saint-Boniface, Éditions des Plaines, 1980.

anglaise. Mais en 1870, alors que son frère Louis est accusé d'un crime commis, les Sœurs Grises craignent pour sa vie et lui font quitter Saint-Norbert pour Saint-Boniface où elle est envoyée à l'hôpital. Sarah Riel travaille alors à Saint-Vital et à Saint-François-Xavier où elle fait des remplacements. Alors qu'un nouveau mandat d'arrestation est lancé à l'endroit de son frère, Sarah Riel demande à M^gr^ Grandin d'être envoyée au loin, dans les missions du Nord-Ouest, à l'Île-à-la-Crosse, en Saskatchewan. Cet exil est volontaire, car la religieuse est hantée par le sort de son frère. En août 1871, elle se rend finalement à l'Île-à-la-Crosse au terme d'une expédition très rude de 68 jours au cours de laquelle elle a parcouru 775 milles. Sur place, Agnes Sutherland, la supérieure de cette mission, indique qu'« elle est chargée de la sacristie, de la couture, des enfants pensionnaires, du chant et de la musique ».

En mars 1872, Sarah Riel est terrassée par une hémorragie pulmonaire et de grosses fièvres pendant plusieurs jours. Elle se sent aussi profondément atteinte par les nouvelles de la guerre qui sévit au Manitoba et par la situation de son frère. En mai 1872, celui-ci lui annonce qu'il est contraint de s'exiler dans le Minnesota, à Saint Paul. En revanche, elle ignore qu'il a pris un nom d'emprunt et se nomme maintenant Louis Bissonnette.

En juillet, elle souffre de la fièvre typhoïde. En dépit de son état, Sarah Riel renouvelle ses vœux. Toutefois, à cause de sa santé qui décline rapidement, elle reçoit l'extrême-onction qu'elle demande le 27 novembre 1872 au père Légeard. Ce dernier lui recommande de demander sa guérison à la bienheureuse Marguerite-Marie[9]. Et miracle, Sarah Riel guérit de justesse « par l'intercession de Sainte Marguerite-Marie », indique un document d'archives. Selon les Chroniques des Sœurs Grises, on lui aurait « fait avaler une minuscule relique » et « les souffrances cessèrent sur-le-champ ».

Sarah Riel décrit ainsi son immédiate guérison :

> Pendant la récitation des six Pater et Ave, je demandai à Notre-Seigneur de me guérir, de me redonner la vie et la santé pour me dépenser à son service et à sa gloire. À l'instant, je me trouve guérie, je respire, je parle, mes membres se réchauffent […].
>
> Je me lève. Je m'habille, je disais continuellement je crois, je crois, je crois. Ma supérieure qui m'aidait tremblait de tous ses membres d'émotion et de bonheur. Je sors de la Communauté, je traverse l'allée de la chapelle et vais m'agenouiller au tabernacle […]. De la mort, j'étais instantanément passée à la vie. Au lieu du

9. Sainte Marguerite-Marie Alacoque est née le 22 juillet 1647 à Verosvres, en Bourgogne, et décédée le 17 octobre 1690 à Paray-le-Monial. Elle est une religieuse de l'ordre de la Visitation, mystique et inspiratrice du culte du Sacré-Cœur de Jésus et reconnue sainte par l'Église catholique.

> Jugement, mon juge devenait ma caution et je pouvais avec ses mérites payer mes dettes. Va sans dire que dans ma première prière, la pensée de ma mère, de mon frère et de tous ceux que j'aime, me vint.
>
> Mais comme la chapelle était glacée, ma Supérieure me fit passer à la Communauté. Le bonheur et l'admiration étaient peints sur toutes les figures. L'on me fit marcher, parler, etc. Après avoir dit les prières de la reconnaissance, toutes les étiraient […] à une heure après minuit, nous parlions encore, puis le silence se fit et toutes s'endormirent. Le soir, je repris mon office de sacristine, fis le raccommodage du linge de l'église, la semaine suivante je fis une vingtaine de surplis au moulin ensuite le grand repassage et depuis je jouis d'une parfaite santé[10].

Avec l'accord de sa supérieure, mère Dupuis, Sarah Riel prend du coup le nom de sa bienfaitrice, Marguerite-Marie. Elle explique dans une lettre sur le mode de la confidence :

> Maintenant j'ai quelque chose à vous dire […]. Le soir de ma guérison j'ai promis à ma bienfaitrice de changer mon nom pour le sien si mes supérieures de Montréal me le permettent comme je les en ai sollicitées dans mes lettres […]. La prochaine fois que vous m'écrirez, vous le ferez à la sœur Marguerite-Marie. Ah ! ne vous affligez pas, je n'ai jamais rougi de mon nom et Dieu sait s'il m'est cher, mais c'était le temps de tout sacrifier et de tout faire pour témoigner ma reconnaissance à la Bienheureuse Marguerite-Marie. Ce nom me portera bonheur je l'espère […][11].

Mais, peu de temps après ces événements, les mauvaises nouvelles s'enchaînent. Sa sœur Marie Riel, meurt le 25 janvier 1873 de la tuberculose, à 23 ans. En décembre 1874, son frère Louis est amnistié à condition qu'il quitte le Canada pendant cinq ans.

Quant à elle, la maladie la reprend et son décès se produit le 27 décembre 1883, alors qu'elle n'a que 35 ans. Les Sœurs Grises ne conservent que de bons mots pour elle, la considérant comme une vraie sainte. Selon Erickson[12], elle aurait été la confidente de M^gr^ Taché. Selon

10. Fiche biographique de Sarah Riel, Archives des Sœurs Grises de Montréal, Maison d'Youville, Montréal, Québec (dorénavant ASGM).
11. Lettre de Sarah Riel, ASGM.
12. Lesley Erickson, *Unsettled Pasts : Reconceiving the West through Women's History*, Calgary, University of Calgary Press, 2005, 432 p. (co-édité avec Sarah Carter, Patricia Roome et Char Smith) ; « "Bury Our Sorrows in the Sacred Heart" : Gender and the Métis Response to Colonialism – The Case of Sara and Louis Riel, 1848-83 », dans Sarah Carter, Lesley Erickson, Patricia Roome et Char Smith, *Unsettled Pasts : Reconceiving the West through Women's History*, Calgary, University of Calgary Press, 2005, p. 17-46 ; « Repositioning the Missionary : Sara Riel, the Grey Nuns, and Aboriginal Women in Catholic Missions of the Northwest, 1848-83 », dans Patricia

d'autres sources (Delâge, comm. pers. 30 mai 2021), elle a été internée pour ses délires à l'asile Saint-Michel-Archange (Hôpital Robert-Giffard, aujourd'hui l'Institut universitaire en santé mentale de Québec). Il faut souligner que la sainte figure dont elle porte le nom pratiquait la flagellation, les macérations, elle se mettait du vomi et des excréments dans la bouche, avait des visions sexualisées. En outre, Sarah Riel a certainement beaucoup souffert d'avoir été témoin, au temps de la révolte des Métis, de leur dispersion et de leur anéantissement.

Thérèse Arcand

Sœur Thérèse Arcand fait assurément la grande fierté des Sœurs Grises. Sa vocation est beaucoup plus tardive. Elle est présentée comme une « métisse-crie ». Née le 9 octobre 1912 de parents catholiques (Gaspard Arcand et Mary Meratsy) à Green Lake, en Saskatchewan, elle est la plus jeune parmi des neuf enfants de la famille. Elle reçoit son baptême le 17 octobre de la même année. À 9 ans, elle quitte Green Lake pour aller à l'Île-à-la-Crosse. La sœur porte plusieurs noms : Thérèse, Anna et Nancy. Elle étudie à l'école Saint-Pascal jusqu'en 1920. Ses parents la font entrer au couvent de la Sainte-Famille à l'Île-à-la-Crosse, et ce serait au cours de ce voyage que serait née sa vocation. Elle est studieuse. Le 29 mars 1929, elle écrit, selon ce que rapporte mère Evangéline Galland : « Alors que nous partions en traineau, je regardai en arrière et aperçus la figure d'une petite fille qui venait juste d'arriver : elle pleurait. Je me dis alors : "Je vais aller me préparer pour revenir plus tard et aider mon peuple"[13]. »

À 19 ans, Thérèse Arcand entre au noviciat de la maison-mère des Sœurs Grises à Montréal le 5 août 1931. C'est au même endroit qu'elle fait sa vêture le 5 février 1932, sa profession temporaire le 15 février 1934 et sa profession perpétuelle le 15 août 1937. La sœur a perdu son père en 1954 et sa mère en 1966.

La fiche biographique des Sœurs Grises mentionne cinq voyages de la sœur à la maison-mère au cours de sa vie (1948, 1955, 1957, 1958, 1963) et six visites à sa famille (1943, 1946, 1948, 1953, 1955 et 1958). Sœur Arcand fait des études classiques à Legal et à St. Mary's High, à Edmonton. Elle obtient plus tard aussi un certificat d'enseignement des universités d'Alberta et de Saskatchewan, et suit des formations aux universités d'Ottawa, Laval et de Toulouse, en France. Sœur Arcand parle le cri, l'inuktitut qu'elle a appris

McCormack et Sarah Carter (ed.), *Recollecting : Lives of Aboriginal Women of the Canadian Northwest and Borderlands*, Edmonton, AU Press, 2011, p. 115-134.

13. Fiche biographique de sœur Thérèse Arcand, ASGM.

à Chesterfield Inlet, l'anglais et le français. En 1943, elle travaille avec les enfants de Chipewyans au couvent Saint-Martin de La Loche, en Saskatchewan. Elle y reste vingt ans et cette expérience lui vaut la meilleure réputation comme enseignante, mais aussi comme première directrice. La sœur comprenait évidemment parfaitement les enfants et leurs héritages, elle obtint les meilleurs résultats.

De 1963 à 1969, elle est envoyée chez les Inuit, à Chesterfield Inlet. Là encore, elle fait preuve d'une grande dévotion à l'éducation des enfants dont elle marque les esprits pour longtemps. De 1971 à 1973, elle est envoyée plus au nord encore, à Igloolik. Sœur Arcand aimait l'Arctique et les Inuit. À l'école Joseph-Bernier de Chesterfield Inlet, elle écrivait ainsi à une amie : « Six ans ont passé depuis que je suis arrivée dans l'Arctique. J'ai aimé chaque pouce du chemin. C'est un réel privilège de travailler avec des enfants esquimaux et de se rendre compte un tout petit peu de leur richesse intérieure et de leur potentiel[14]. »

Une ancienne de ses élèves a fait parvenir le mot suivant à la revue *Eskimo* lors du décès de la sœur Arcand :

> Je ne me souviens pas avoir vu Chesterfield sans sœur Arcand, du temps où nous étions au pensionnat. Les moments qui m'ont laissé le souvenir le plus marquant avec elle sont ceux où elle se mettait à danser une danse indienne juste avant de reprendre la classe. Nous avons appris beaucoup d'elle au cours de ces années où elle nous faisait la classe. Elle avait aussi la voix la plus douce et mélodieuse quand elle chantait […] c'est-à-dire la plupart du temps. Elle nous a appris des tas de beaux chants, de cantiques, de tout ce qui pouvait être chanté : chants amusants, chants tristes, chants joyeux, même un ou deux chants indiens. Ce fut un plaisir et un privilège pour chacun de nous d'avoir connu Sœur Arcand, « Nayaaluk ». Elle passa aussi quelques années à Igloolik (notre village) où elle enseigna encore à beaucoup d'enfants, avant de retourner dans le sud. La dernière fois que nous l'avons vue, c'est lorsque Louis et moi nous avons participé à la conférence des catéchistes à Edmonton, il y a deux ans. Nous avons vivement ressenti la perte de cette vie enrichissante qui disparaissait. Mais nous savons tous qu'elle danse maintenant sa danse indienne pour les anges dans son nouveau pays ! (Lucie Tapardjuk, 8 février 1992)[15].

Jack Anawak donne également quelques détails suggérant que cette sœur a eu un tout autre rapport au corps et aux enfants que les sœurs canadiennes : « Sister Arcand was a nun and unlike other nuns she would

14. Alice Romanchuk, « Sœur Thérèse Arcand, 1912-1991 », *Eskimo*, 49e année, n° 43, p. 26-30.
15. Lucie Tapardjuk, « En mémoire de sœur Thérèse Arcand », *Eskimo*, 49e année, n° 43, p. 30.

show us her hair, open her habit, whatever. She was a good teacher. I found her a very caring individual. She was one of a kind, really. I admire her even afterwards[16]. »

En 1975, sœur Arcand quitte le Grand Nord. Elle demande à ses supérieures la permission de fonder un endroit pour l'éducation religieuse et la formation des Indiens et des Métis à l'Île-à-la-Crosse. Comme l'observe Alice Romanchuk, « elle était convaincue que les autochtones étaient tout désignés pour enseigner la religion à leurs propres enfants et adultes. Elle se sentait appelée à rendre possible cette réalisation en encourageant la formation de femmes indigènes qui éventuellement prononceraient des vœux et se destineraient à continuer le travail commencé dans l'Église par les Sœurs Grises. L'idée était que les femmes vivraient avec elle en communauté, pour prier ensemble, étudier la Bible, faire des visites à domicile[17] ». Pour sœur Arcand, la culture amérindienne, la mentalité qui y est associée était celle de ne pas se séparer des parents, des amis et de la culture, donc de garder un esprit de clan, alors qu'à ses yeux l'incorporation du christianisme permettait de faire voler tous ces éléments en éclat : « Je crois que cela provient de notre mentalité qui considère que nous ne pouvons pas facilement nous séparer de nos parents, de nos amis et de notre culture. Notre esprit de clan est très fort[18]. »

La sœur était appréciée enfin pour sa simplicité, sa sobriété, sa générosité, sa foi.

De 1981 à 1985, sœur Arcand passa plusieurs années au Centre Kisimanito de Grouard, en Alberta, un centre destiné à la formation religieuse des leaders autochtones. Elle espérait aller à l'Île-à-la-Crosse en 1986, mais la maladie l'en empêcha. Elle dut se rendre à l'infirmerie d'Edmonton et n'en ressortit plus. Sœur Arcand décède finalement à Edmonton, le 9 octobre 1991, à 79 ans. Son corps fut transporté à Green Lake pour les funérailles.

Ces trois itinéraires sont fort différents et s'étalent sur un siècle et demi. Dans le cas de Connolly, la première sœur, apparaît l'importance des truchements et de la Compagnie de la Baie d'Hudson à une époque où le Nord-Ouest représente la frontière, les derniers espaces où la chasse et la trappe sont encore des activités très lucratives. De par sa famille, Connolly fait partie d'une élite chrétienne. Inversement, Sarah Riel apparaît comme une figure qui accompagne celle de son frère qui se bat désespérément pour

16. Frédéric Laugrand et Jarich Oosten, *Inuit, Oblate Missionaries, and Grey Nuns in the Keewatin (1865-1965)*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2019, p. 276.
17. Romanchuk, « Sœur Thérèse Arcand, 1912-1991 », p. 26-30.
18. *Ibid.*, p. 27.

la cause des Métis. Son ingestion d'une minuscule partie de relique évoque une forme de cannibalisme, tandis que ses changements de nom expriment des renaissances identitaires. Il serait intéressant de mettre en perspective ces pratiques avec celles des Autochtones de l'époque et d'imaginer leur résonance. Sarah Riel a aussi connu des phases extatiques et des guérisons spontanées qui évoquent certains traits chamaniques, mais peu d'informations nous sont données sur ces expériences. Enfin, le cas de Thérèse Arcand, un siècle plus tard, montre déjà l'ampleur des transformations religieuses. Elle a été envoyée dans l'Arctique et a été très appréciée des Inuit. Son parcours est exceptionnel, d'autant plus que la sœur tente d'indigéniser le christianisme en mettant de l'avant des aspects culturels propres aux cultures autochtones. Sœur Arcand se détache des autres sœurs par la distance qu'elle a réussi à prendre face aux règlements. Toutes les trois se rejoignent cependant dans les activités qu'elles mènent et qui concernent surtout le catéchisme des enfants, l'enseignement et la formation au chant. Les Sœurs Grises ont relevé deux autres aspects communs à ces trois sœurs et sur lesquels nous reviendrons : l'esprit de clan ou l'importance de la famille et la pratique des langues autochtones.

DISCUSSION : ENTRE OCCIDENTALISATION ET INDIGÉNISATION

L'œuvre de civilisation et d'assimilation des Sœurs Grises transparaît avec la présentation de ces trois portraits. En réalité, aux figures décrites ci-dessus s'ajoutent d'autres femmes autochtones devenues sœurs : des Chipewyanes-Montagnaises, des Cries, une Déné et une Sioux dakota. À l'époque, les peuples autochtones devaient abandonner le nomadisme et la chasse comme mode de vie et arrêter leurs guerres fratricides. Dans ce contexte colonial, la congrégation des Sœurs Grises exigeait que son personnel autochtone et métis prenne ses distances des règles sociales propres à chaque tribu. Les valeurs autochtones étaient associées à la bellicosité. Parfois, l'idéologie raciale de l'époque et largement partagée à l'échelle du pays conduit les autorités ecclésiastiques à mesurer le degré d'indianité des sœurs. Inversement, l'action missionnaire était valorisée et mise de l'avant pour les bénéfices et le progrès qu'elle apportait aux communautés. Les sœurs étaient louées pour leur dévotion à la Vierge, conformément à la théologie mariale du XIX^e^ siècle. Les Sœurs Grises parlent peu du statut de la femme, mais ces questions occupent les missionnaires tout au long du XX^e^ siècle. Une observation du père Duchaussois suggère qu'elles se télescopent :

> L'influence des Sœurs de la Charité sur les Peaux-Rouges fut profonde. Le premier bienfait, fruit d'une prédication muette et permanente, a été la réhabilitation

> de la femme. Le spectacle de la dignité extérieure et de l'élévation morale des Filles de la Prière releva aux yeux de ces hommes, si durs jadis, et si cruels pour sa faiblesse, l'épouse, la mère, la fille, l'aïeule. À voir les religieuses, ils eurent l'idée vivante de ce qui leur avait été enseigné de la Très Sainte Vierge Marie, la plus parfaite des créatures du ciel et de la terre[19].

Le culte marial est clair, les missionnaires semblent convaincus du mauvais traitement des femmes par les Autochtones.

Les Sœurs Grises relèvent aussi que plusieurs des sœurs autochtones se sont engagées dans une vie religieuse « pour se consacrer à Dieu et servir les pauvres » contre les souhaits de leur famille. Plusieurs sœurs proviennent de familles catholiques très pieuses. Ces jugements sont très certainement exacts tant les premiers Métis ont déjà embrassé le christianisme à l'arrivée des sœurs. Mais ils sont d'autant plus significatifs que la Constitution des Sœurs Grises exigeait que les recrutées « soient issues d'une famille honnête, qu'elles soient elles-mêmes d'une bonne réputation, d'une conduite irréprochable, d'une piété exemplaire, d'un esprit droit et docile, d'un tempérament assez fort, et affectionnées au travail[20] ».

Sur le plan des activités, les sœurs autochtones occupent des emplois divers et variés, mais qui ont tous un lien étroit avec l'éducation, l'enseignement du catéchisme, les soins hospitaliers, la couture et la cuisine et, dans une moindre mesure, les activités agricoles. À propos des sœurs de Saint-Anne, Marion Robinaud (2017) a justement évoqué l'importance du *care*[21]. Les sœurs enseignent les langues et sont réputées pour leurs connaissances dans ce domaine ainsi que dans celui de la musique. Contrairement aux hommes et à l'instar d'un Émile Petitot par exemple, elles ne sont pas ethnographes. Leurs vies sont difficiles, mouvementées, avec de nombreux déplacements dans des conditions pénibles. La mission de l'Île-à-la-Crosse émerge comme un des grands lieux de la christianisation de l'Ouest. Les missionnaires oblats n'occupent pas une très grande place dans ces récits, mais ils sont souvent cités comme ayant joué un rôle dans les premiers moments de la vie des sœurs. Enfin, de nombreuses sœurs meurent dans la trentaine ou la quarantaine, succombant à des maladies. Plusieurs dépassent aussi 70 ans.

---

19. Pierre Duchaussois, *Les Sœurs Grises dans l'Extrême-Nord. Cinquante ans de missions*, Saint-Boniface, Beauchemin, 1918, p. 211.
20. Règles et constitutions des Sœurs de la Charité, administratrices de l'Hôpital général de Montréal, dites vulgairement Sœurs Grises, 1851, p. 21. CIHM/ICMH microfiche séries ; nº 89406 (Montréal : L. Perrault).
21. Marion Robinaud, *Religieuses au cœur des communautés indiennes. Mémoires féminines des missions de l'Ouest canadien*, Thèse de doctorat, anthropologie sociale-ethnologie, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 2017.

À l'image de la relique avalée par Sarah Riel qui lui permet de guérir, les Métis et les Autochtones de l'Ouest canadien ont incorporé le christianisme. Cette réception complexe s'appréhende bien sous l'angle du métissage des idées ou de leur interpénétration. Serge Gruzinski rappelle qu'au départ le métissage n'est pas tant un mélange biologique qu'un choix politique : « Dans l'Espagne médiévale, les mistos ou "métis" sont les chrétiens qui ont préféré s'allier aux musulmans contre le roi Rodrigo[22]. » Avec les sœurs, le christianisme entre dans les traditions autochtones, et cet héritage se poursuit au XX^e^ siècle.

Du point de vue des missionnaires, Oblats et Sœurs Grises partagent nombre de conceptions communes, les deux groupes ayant été marqués par l'ultramontanisme. D'autres recherches seraient nécessaires pour mesurer les divergences liées à des questions de genre et aux activités, les sœurs ayant été au chevet des malades et en contact régulier avec des enfants dans les écoles.

Sur le plan des représentations, si Foran[23] affirme que les Oblats voient d'abord les Métis comme des intermédiaires entre les « Sauvages » et les Blancs, puis comme des gens corrompus par la civilisation moderne, les Sœurs Grises, elles, ne semblent pas avoir nourri un tel sentiment, probablement du fait de leur retrait de l'avant-scène politique et de leur statut d'auxiliaires. Elles sont ainsi restées silencieuses, conformément aux règlements très sévères auxquels elles étaient soumises. Certes, elles distinguent toujours les Métis des Indiens, dont elles donnent les identités, mais elles placent toutes les sœurs autochtones, métisses ou blanches, sur un même pied. Comme l'ensemble des acteurs de l'époque, y compris la plupart des anthropologues d'ailleurs, les Sœurs Grises semblaient cependant empêtrées dans une idéologie raciale propre au XIX^e^ siècle, mais qui continuera avec la *Loi sur les Indiens*. Il y avait ainsi, à côté des « Métis », « de pures Indiennes ». Un siècle et demi plus tard, ces catégories ont été intériorisées et le christianisme est considéré comme un aspect important des traditions autochtones.

22. Serge Gruzinski citant Bernand, dans Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999, p. 37, note 11.
23. Foran, *Defining Métis : Catholic Missionaries and the Idea of Civilization in Northwestern Saskatchewan*, 2017.

CONCLUSION

Sur le plan de la christianisation, ces vocations féminines illustrent la plus grande réceptivité des femmes à cette religion du tronc abrahamique. Cette hypothèse s'observe avec le cas de femmes inuites de l'Est canadien qui, dans une période plus récente, ont précédé les hommes dans les conversions[24]. À la même époque, les Inuit n'ont cependant pas vu naître beaucoup plus de vocations avec une seule et unique Sœur Grise, Naja Pélagie[25]. Curieusement, les sœurs ne font aucune référence à celles qui les ont précédées, à commencer par Kateri Tekawita (voir Greer, 2007, sur ce cas[26]). Arrivée tardivement au milieu du XIX^e^ siècle, la congrégation des Sœurs Grises était peut-être mal informée ou peu intéressée à établir de tels liens, préoccupée par une multitude de missions éducatives et hospitalières. Avec une trentaine de sœurs métisses et autochtones à leur actif, les Sœurs Grises ont néanmoins réussi ce que les Oblats ont manqué, puisque ces derniers n'ont recruté, durant la même période, qu'une poignée de frères et de rares prêtres.

En somme, les Sœurs Grises ont semé un ferment et, vraisemblablement, les bases d'un christianisme autochtone que les sciences humaines, sociales et religieuses devront un jour élucider.

REMERCIEMENTS

En plus de Mylène Laurendeau, archiviste principale des Sœurs Grises de Montréal, nous remercions chaleureusement sœur Nicole Fournier, secrétaire générale, sœur Jacqueline Saint-Yves, supérieure générale, et madame Janie Théorêt, archiviste. Nous remercions aussi Denys Delâge et Guy Tremblay. Merci enfin au Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH) du Canada et au Fonds de la recherche scientifique (FNRS) de Belgique pour leur appui financier, ce travail étant réalisé dans le cadre d'un projet plus vaste entamé en 2012. Un ouvrage recensant près de 80 sœurs missionnaires métisses et autochtones est en cours de rédaction.

24. Frédéric Laugrand et Jarich Oosten, « Inuit women in the process of the conversion to Christianity in the Canadian Eastern Arctic (1894-1945) », *Polar Record*, vol. 51, 2014, p. 1-17.
25. Laugrand et Oosten, *Inuit, Oblate Missionaries, and Grey Nuns in the Keewatin (1865-1965)*.
26. Allan Greer, *Catherine Tekakwitha et les jésuites*, Montréal, Boréal, 2007.

« L'irruption de l'Évangile du Règne signifie toujours le surgissement de nouveaux rapports sociaux »

Penser l'inscription de l'Église en milieu urbain avec Gilles Routhier[1]

Patrice Bergeron

J'ai fait la connaissance de Gilles Routhier lorsque j'étudiais au baccalauréat en théologie. Il donnait à l'époque un cours intitulé « Lecture chrétienne de pratiques ». À cheval entre l'éthique, la spiritualité et la théologie pratique, ce cours visait à habiliter les étudiants à la lecture spirituelle, pas seulement de la vie ecclésiale, mais de tout ce qui advient au cœur de l'existence. Ce cours a laissé chez moi une trace. Il m'indiquait un horizon et la note obtenue me signalait que j'avais encore des compétences à développer ! De l'enseignement qui m'a été donné dans ce cours, j'ai retenu deux leçons qui, encore aujourd'hui, me servent dans le quotidien de mon enseignement en théologie et dans ma vie personnelle. Première leçon : l'endroit où le chrétien a les pieds fait une différence et c'est là qu'il est appelé à discerner la venue du Règne de Dieu. Deuxième leçon : il n'y a pas de situation – heureuse, banale ou souffrante – qui ne puisse être, d'une manière ou d'une autre, relue chrétiennement ; la foi au Dieu incarné va jusque-là. En somme, ce cours – pas seulement celui-là, mais celui-là en particulier – m'indiquait

1. Je remercie Maxime Scrive pour la recherche documentaire qui est à la base de ce texte et qui a été rendue possible grâce au soutien financier du Fonds de recherche du Québec - Société et culture (FRQSC) dans le cadre du projet « Le croire chrétien et la socialité urbaine québécoise ».

que l'essentiel se joue en dehors de la classe de théologie ; en classe et à l'université, certes, dans l'Église aussi, mais pas seulement là.

Depuis cette rencontre initiale, les années ont passé et j'ai eu l'occasion de collaborer avec Gilles Routhier sur différents projets qui m'ont fait approfondir cela même que j'avais commencé à apprendre dans son cours. Sans que je ne le réalise vraiment sur le coup, la même orientation de fond allait guider le travail et la manière de poser les problèmes, que ce soit dans un projet de recherche-action exploratoire sur l'action missionnaire d'intervenants et d'intervenantes en pastorale auprès des jeunes au Québec[2], un cours sous forme de séminaire sur « le croire et la ville » ou un colloque et des journées d'étude examinant les manières chrétiennes d'habiter la ville et les enjeux de la pastorale urbaine[3]. Le contexte où les chrétiens se trouvent – individuellement et collectivement – importe et l'on gagne à le considérer comme un « lieu théologique » à part entière, c'est-à-dire comme un lieu propice au discernement spirituel et à l'intelligence de la foi[4].

---

2. Patrice Bergeron, Patrick François, Yves Guérette, Gilles Routhier et Martin Yelle, *Une Église en sortie. Relecture d'une expérience missionnaire auprès des jeunes*, Montréal et Bruxelles, Novalis et Éditions jésuites, 2018, 158 p.

3. En collaboration avec Gilles Routhier et Mattia Colombo : Colloque international et interdisciplinaire « Comment habiter chrétiennement la ville ? Questions transversales et études de cas » (en ligne), les 9, 16, 23 février, 16, 23, 30 mars et 6 avril 2021, Université Laval (Québec, Canada). Journées d'études « Quelle pastorale urbaine ? », les 7 et 8 novembre 2023, Université Laval (Québec, Canada).

4. Gilles Routhier appréciera que je cite ici Marie-Dominique Chenu, un théologien qu'il cite lui-même à l'occasion et qu'il trouve inspirant pour son rapport fécond aux sources et pour son inventivité : « Rejoindre saint Thomas, c'était d'abord retrouver cet état d'invention par lequel précisément l'esprit retourne, comme à la source toujours féconde, à la *position des problèmes* par-delà les conclusions depuis toujours acquises. […] Ainsi regardons-nous avec une sainte curiosité : l'expansion missionnaire, dont le sens profond se révèle contre tant d'étroitesses mentales et institutionnelles […] hors un colonialisme périmé ; le pluralisme des civilisations humaines […] ; les grandeurs originales de l'Orient […] ; l'émouvant et irrépressible appétit d'union qui travaille, comme la chrétienté elle-même, et plus fébrilement qu'elle, les chrétientés dissidentes, dont les mouvements "œcuméniques" rendent témoignage à l'*Ecclesia una sanctua* ; la fermentation sociale provoquée par l'accès des masses populaires à la vie publique et consciente […] ; et, au milieu de tout cela, l'Église militante, retrouvant dans ce monde nouveau une nouvelle jeunesse […], portant dans son milieu le témoignage et la vie du Christ : incarnation prolongée, où toute l'épaisseur de la société humaine, selon ses métiers et ses classes, est assumée […]. Autant de "lieux" théologiques *en acte,* pour la doctrine de la grâce, de l'incarnation, de la rédemption, expressément promulgués d'ailleurs et décrits au fur et à mesure par les encycliques des papes. Mauvais théologiens, ceux qui, enfouis dans leurs in-folio et leurs disputes scolastiques, ne seraient pas ouverts à ces spectacles, non seulement dans la pieuse ferveur de leur cœur, mais formellement dans leur science : donné théologique en plein rendement, dans la *présence* de l'Esprit. » Marie-Dominique Chenu, *Une école de théologie : le Saulchoir*

Lorsqu'on m'a invité à contribuer aux mélanges en l'honneur de Gilles Routhier, l'occasion m'est apparue belle de continuer sur cet élan en plongeant plus en profondeur dans l'œuvre de celui qui m'a déjà beaucoup appris. Je suis donc retourné lire quelques textes[5] avec, en tête, cette question : comment, précisément, Gilles Routhier aborde-t-il l'enjeu de l'inscription de l'Église dans les milieux urbains contemporains, ces milieux qui se développent en même temps qu'ils se transforment[6] ? Le lecteur l'aura deviné, cet enjeu m'apparaît important tant pour l'Église que pour l'avenir des milieux urbains, et il en va ainsi en partie du fait de la formation que j'ai reçue de Gilles Routhier. J'ai voulu creuser davantage. Ce qui suit présente sous forme de synthèse ce qui m'est apparu saillant.

Les textes qui, dans l'œuvre de Gilles Routhier, traitent plus explicitement des implications ecclésiologiques de la « condition urbaine[7] » témoignent éloquemment de la manière dont ce dernier travaille. Ces textes sont porteurs d'une réflexion ecclésiologique qui fait appel aux sciences humaines et sociales, principalement à l'histoire et à la sociologie, et qui analyse aussi la réalité ecclésiale à partir des sources chrétiennes. Concrètement, ces textes sont pour la plupart le fruit de recherches qui ont été réalisées à partir de la fin des années 1990 et qui portaient sur les transformations des paroisses au Québec et, plus spécifiquement, dans l'archidiocèse de Québec sur la période allant de 1960 à 2000, avec des prolongements jusqu'à aujourd'hui. Comme je le montrerai, ces textes tendent pour la plupart à présenter la paroisse en milieu urbain comme étant travaillée et tiraillée par un « conflit des représentations[8] » quant à ce qu'elle est et devrait être.

(1937), Paris, Cerf, 1985, p. 123, 142-143. Ce texte de Chenu est cité par exemple dans Gilles Routhier, *Cinquante ans après Vatican II. Que reste-t-il à mettre en œuvre ?*, Paris, Cerf (*Unam Sanctam*, nouvelle série 5), 2014, p. 242-245.

5. Il aurait été possible d'élargir l'enquête aux nombreuses conférences données par Gilles Routhier et dont il a conservé des traces écrites, mais l'exploration s'est limitée aux principaux textes en français et en anglais – articles, ouvrages, chapitres d'ouvrages – abordant de près ou de loin la question urbaine. Ces textes ont pour la plupart été publiés à partir du début des années 1990.

6. Établie à 46,7 % en l'an 2000 et à 55,3 % en 2018, la proportion de la population mondiale vivant en milieu urbain pourrait atteindre en l'an 2050 un taux de 68,4 % (*World Urbanization Prospects : The 2018 Revision,* United Nations, Population Division, Department of Economic and Social Affaires, 2018). Non seulement les milieux urbains croissent sur le plan quantitatif, mais ils se transforment de manière qualitative. Voir, par exemple, Edward W. Soja, *Postmetropolis : Critical Studies of Cities and Regions*, Oxford/Malden (Mass.), Blackwell, 2000.

7. J'emprunte ici l'expression à Olivier Mongin, *La condition urbaine. La ville à l'heure de la mondialisation*, Paris, Seuil, 2007.

8. Gilles Routhier, « La paroisse : ses figures, ses modèles et ses représentations », dans Gilles Routhier et Alphonse Borras (dir.), *Paroisses et ministère. Métamorphoses*

Si cette tension s'explique en partie par des éléments de contexte, Routhier l'examine aussi d'un angle proprement ecclésiologique, donc théologique : comment, en milieu urbain contemporain, l'Église peut-elle témoigner de l'humanité nouvelle, de cette société nouvelle des humains réconciliés, donc du salut dans sa catholicité ? Enfin, en lien avec cette question de fond, ces mêmes textes proposent différentes avenues possibles qui, globalement, visent un équilibre entre les formes de sociabilité dans l'Église et disent la nécessité d'inventer de nouvelles formes institutionnelles, l'enjeu étant, pour l'Église, d'incarner cet équilibre *en contexte urbain*, d'être un signe prophétique du salut *dans ces espaces*.

UNE MANIÈRE D'APPROCHER THÉOLOGIQUEMENT L'ÉGLISE

L'étude des paroisses dans le catholicisme québécois a conduit Gilles Routhier à s'intéresser au fait urbain relativement tôt dans sa carrière. Le thème « urbain » revenant à plusieurs endroits dans son œuvre, il importe de voir en premier lieu comment ses travaux sur la pensée d'Yves Congar, sur le concile Vatican II et sur sa réception, l'y ont préparé.

De sa longue fréquentation des écrits d'Yves Congar, Gilles Routhier semble avoir hérité un regard sur l'Église, c'est-à-dire une manière singulière de penser l'Église et de contempler ce dont elle est le signe : le désir de Dieu de « réunir en Christ tout ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre », de réconcilier toute chose et d'étendre au monde l'amour qu'il porte envers son « bien-aimé » (Eph 1, 6.10)[9]. En plus de penser les structures de l'Église[10], Congar a ainsi approché l'Église comme une réalité vivante et ouverte, inscrite en histoire et constituée d'un peuple en marche[11]. Il a pensé l'Église non seulement à partir des sources – Écritures, tradition –, mais aussi à partir de sa vie concrète[12]. En précurseur, il a su « éviter l'esprit de système

du paysage paroissial et avenir de la mission, Montréal et Paris, Médiaspaul, 2001, p. 199. L'expression revient aussi dans d'autres textes.

9. J'emprunte ici les termes de la traduction de Jean-Noël Aletti, *Saint Paul. Épître aux Éphésiens*, Paris, Gabalda, 2001, p. 44.

10. Des structures que l'action liturgique eucharistique fait apparaître et laisse deviner. Voir Gilles Routhier, « L'eucharistie, manifestation de l'Église locale », *Études canadiennes en liturgie*, n° 2, 1992, 64 p.

11. Un regard que son confrère dominicain Marie-Dominique Chenu fait aussi sien, à sa manière. Voir notamment Chenu, *Une école de théologie : le Saulchoir* (1937), 1985.

12. Voir notamment Yves Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église [1950]*, Paris, Cerf (*Unam Sanctam* 20), 1968. Dans son ouvrage *Yves Congar* publié avec Joseph Famerée (Paris, Cerf [Initiations aux théologiens], 2008), Routhier souligne que l'ouvrage *Vraie et fausse réforme dans l'Église* est « peut-être le plus important de

et se tenir éloigné du prophétisme solitaire, détaché de la vie de l'Église[13] ». En témoigne de manière éloquente la fécondité des réflexions de Congar sur la nécessaire réforme non schismatique de l'Église, des réflexions que Gilles Routhier a lui-même réinvesties à sa suite, avec d'autres[14]. Globalement, à ce niveau, la contribution de Congar a été double. Il a non seulement contribué à repenser le « visage défiguré de l'Église » du côté de l'*ecclésiologie*, mais il a aussi participé et ouvert la voie au « renouveau de la vie de l'Église » sur le « chantier plus proprement pastoral[15] ». D'où le « sens pastoral » que l'on reconnaît à sa théologie et qui l'a conduit à considérer – de manière salutaire pour notre temps – la « vérité catholique » comme une « vérité vivante », « eschatologique », dont les « formes » se développent de manière différenciée dans l'histoire et sont appelées à une « conversion jamais achevée[16] ».

Sur ce plan, le concile Vatican II a en quelque sorte donné raison à Congar, en ayant recours par exemple à une ecclésiologie du peuple de Dieu ou en mettant de l'avant l'enjeu du rapport de l'Église avec le monde, un enjeu qui, selon Gilles Routhier, reste encore aujourd'hui à approfondir : « L'enseignement de *Gaudium et Spes* suivant lequel l'Église n'apporte pas simplement une contribution au monde, mais reçoit du monde d'aujourd'hui, ne passe pas facilement et est loin d'être reçu[17]. » Il n'en reste pas moins que « [le] défi, pour l'Église catholique » demeure « d'assumer les trésors des nations ou encore de recevoir du monde à travers un échange

Congar » (p. 33) : « Sa réflexion sur l'autocritique dans l'Église, l'approfondissement de la note de sainteté de l'Église, l'élaboration d'un outil conceptuel dans les distinctions entre structure et vie de l'Église et entre structure de l'Église et ses structures historiques de même que sa réflexion à partir d'un dossier historique sur les conditions d'une réforme sans schisme jettent les fondements ecclésiologiques du renouveau de l'Église » (p. 33). Routhier montre aussi comment ce qui se déploie dans *Vraie et fausse réforme dans l'Église* se répercute dans toute l'œuvre – dans *Jalons pour une théologie du laïcat* (1953), notamment – et se trouvait déjà en germe dès 1937 dans le « programme ecclésiologique tracé par *Chrétiens désunis* » (p. 97).

13. Famerée et Routhier, *Yves Congar*, p. 84-85.
14. Pour le cas de l'Église du Québec, voir Gilles Routhier, *Penser l'avenir de l'Église*, Montréal, Fides, 2008. Pour une réflexion plus générale, voir Joseph Famerée et Gilles Routhier, *Penser la réforme de l'Église*, Paris, Cerf (*Unam Sanctam*, nouvelle série 7), 2021 ; Claudio Monge et Gilles Routhier, *Oser l'hospitalité. À l'école de Pierre Claverie et Christian de Chergé*, Paris, Bayard, 2019. Ce dernier ouvrage propose de considérer la miséricorde comme le critère de toute réforme dans l'Église.
15. Famerée et Routhier, *Yves Congar*, p. 83-84.
16. *Ibid.*, p. 82, 89-90.
17. Routhier, *Penser l'avenir de l'Église*, p. 23.

vivant avec les cultures[18] ». Sur le plan christologique, l'enjeu n'est rien de moins que de rendre davantage visible l'action invisible du Verbe de Dieu qui ne cesse de « soutenir » sa propre création[19]. Autant le caractère pastoral de l'événement conciliaire a pu être mis de l'avant dans la relecture, autant cette « pastoralité » qui conduit à porter une « attention nouvelle aux conditions spirituelles dans lesquelles évolue l'humanité » reste à approfondir et à développer[20].

À mon avis et à sa manière, Gilles Routhier fait preuve d'un sens pastoral similaire, d'abord dans ses travaux plus théoriques. D'une part, ceux-ci attirent l'attention sur l'enjeu de la réception, étant entendu que la réception d'un concile renvoie plus largement à la réception du don de la grâce. D'autre part, cette réception est à penser comme « un processus qui advient en un lieu déterminé » ; elle est opérée par différents acteurs faisant partie d'un champ ecclésial situé, avec ses dynamiques propres[21]. Une telle proposition oriente la théorie ecclésiologique vers la réalité concrète du monde que porte en elle l'Église, qui la déborde et qu'elle doit toujours garder en vue sous peine de se refermer sur elle-même et de se replier dans le confort de l'idéologie. La sensibilité de Gilles Routhier pour la complexité et la concrétude du réel opère aussi lorsqu'il réfléchit avec courage sur l'urgence de « penser chrétiennement la discontinuité » en Église, c'est-à-dire l'urgence de penser de manière réflexive et positive la place des différences (culturelles, confessionnelles, ministérielles, etc.), l'apport à travers les âges d'une diversité de figures ecclésiales et de formes institutionnelles. Cela le conduit à considérer avec

18. *Ibid.*, p. 20.
19. Irénée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*, introduction, traduction et notes par A. Rousseau, Paris, Cerf (Sources chrétiennes, 406), 1995, p. 131-133 ; cité dans Bernard Sesboüé, *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon*, Paris, Desclée de Brouwer (Jésus et Jésus-Christ, 80), 2000, p. 134.
20. Gilles Routhier, *Cinquante ans après Vatican II. Que reste-t-il à mettre en œuvre ?* Paris, Cerf (*Unam Sanctam*, nouvelle série 5), 2014, p. 161. C'est une telle attitude que me semble viser l'appel à « porter en soi l'héritage de Vatican II » qui conclut cet ouvrage (p. 237-251).
21. Gilles Routhier, *La réception d'un concile*, Paris, Cerf, 1993, p. 136 et 139. « La réception concerne donc l'ensemble du champ constitué par une Église locale qui se présente comme une communion de personnes pourvues de dons divers, partageant des conditions de vie différentes et remplissant des charges variées. L'étude d'un processus de réception suppose donc une théologie de l'Église locale qui met en valeur les spécificités de chacun et les liens d'unité qui rassemblent une telle diversité dans un ensemble organique » (p. 137-138). S'il est d'abord question de la réception d'un concile dans cet ouvrage, c'est aussi, plus largement, la réception d'un « bien spirituel » (p. 158) qui est en cause, un bien spirituel que porte en lui le concile et qui pointe en direction du don de la grâce.

plus de profondeur la continuité dans la tradition, celle qu'apportent la fidélité de Dieu au cœur des ruptures qui font l'histoire et l'acte de foi qui y répond :

> Pour faire bref, je me demande si l'Église – et dans quelle mesure, le cas échéant – doit satisfaire au principe de continuité avec le passé, étant entendu qu'il faille distinguer entre histoire et tradition ? Ce qui est en cause au fond, n'est-ce pas plutôt la fidélité de Dieu qui s'inscrit dans l'itinéraire du peuple de Dieu sans cesse marqué par des ruptures ? Ce qui demeure, en somme, ce n'est pas d'abord la continuité des formes historiques de l'Église, mais la fidélité de Dieu dans la discontinuité de l'histoire du peuple de Dieu. Ce qui est permanent, n'est-ce pas l'offre de salut de Dieu qui sollicite toujours l'accueil et la réponse de la foi ? L'objet – si ce terme convient – le plus radical de la tradition, n'est-ce pas Dieu qui se livre sans se reprendre ? […] À cet égard, comme le proposait Jean XXIII dans son discours inaugural, la tâche qui attendait le concile, c'était de présenter la doctrine d'une façon qui puisse répondre aux exigences de notre époque. De ce fait, il s'agit véritablement d'un acte confessant et d'un acte doxologique. C'est sans doute à ce niveau radical que l'on doit situer la continuité de la tradition[22].

Le sens pastoral dont il a hérité de Congar, du concile Vatican II et qui a modelé ses travaux théoriques sur la réception me semble aussi finalement avoir orienté ses travaux pratiques, le conduisant à s'intéresser à la vie concrète de l'Église tout autant qu'à la vie du monde, notamment à celle qui se développe dans les milieux urbains divers et fragmentés que les Églises habitent de plus en plus, tant l'Église du Québec – contexte ecclésial et culturel qui est le sien – que celles qui sont enracinées en d'autres lieux.

L'ÉGLISE EN MILIEU URBAIN À LA LUMIÈRE DES TRANSFORMATIONS DES PAROISSES AU QUÉBEC

Cela vient d'être évoqué, penser l'Église à la suite de Gilles Routhier – et d'autres avant lui – implique de s'intéresser à ses conditions concrètes d'existence, c'est-à-dire aux formes institutionnelles qu'elle prend ou peut prendre dans les milieux divers où elle se trouve. C'est pourquoi, notamment à partir du cas du diocèse de Québec, ce dernier a consacré temps et énergie à étudier les transformations des paroisses au Québec à partir des années 1960[23], un travail qui l'a inévitablement conduit à l'histoire de l'urbanisation dans cette province du Canada :

22. Gilles Routhier, *Vatican II. Herméneutique et réception*, Montréal, Fides, 2006, p. 352-253.

23. Afin d'étudier l'évolution tant des discours sur la paroisse que des pratiques en son sein, l'enquête d'abord centrée sur le diocèse de Québec a puisé à différentes sources : les publications écrites diocésaines, les feuillets paroissiaux, les rapports financiers, les procès-verbaux des réunions du conseil de fabrique, etc. Pour davantage de

> […] c'est entre 1900 et 1930 que s'effectue la première urbanisation du Québec alors que la population urbaine du Québec passe de 36,1 % en 1901 à 59,5 % en 1931. En plus des villes de Québec et de Montréal qui connaissent une forte expansion, de nouvelles villes font leur apparition, surtout en Mauricie et au Saguenay. C'est également au cours de ces décennies que les modes de production se modifient en profondeur. On passe à une nouvelle économie, fondée sur les ressources naturelles et une nouvelle classe fait son apparition : la classe ouvrière. Si une première rupture a lieu au cours du premier tiers du XX^e^ siècle, une rupture plus radicale encore a lieu après la Seconde Guerre mondiale, rupture accélérée à partir de la fin des années 1950[24].

Durant ces années, alors même que les milieux ecclésiaux se sont amplement méfiés des villes, la vie de l'Église a simultanément contribué au développement de plusieurs villes québécoises, c'est-à-dire que plusieurs villes de taille moyenne qui ont alors pris de l'expansion – comme Rimouski, Chicoutimi devenue Saguenay ou encore Saint-Hyacinthe – sont ou ont été des villes épiscopales[25]. Ce paradoxe historique invite à considérer les interactions du christianisme avec le fait urbain comme un rapport différencié et complexe qui a considérablement varié au long de l'histoire.

> [L']Église, bien qu'elle soit née en milieu urbain et comme minorité en milieu urbain, a perdu l'habitude d'habiter la ville et de s'inscrire comme minorité – groupe alternatif – dans le milieu urbain pluraliste et complexe. Cette capacité, elle l'a retrouvée à un moment de son histoire, le Moyen Âge, avec une créativité étonnante. À l'époque moderne, l'enseignement du concile de Trente sur la paroisse a fixé pour des siècles une manière de concevoir le rapport entre territoire, communauté d'habitant et paroisse[26].

---

précisions sur ces premières recherches, voir Gilles Routhier, « La paroisse : entre un discours de communauté et une pratique de service public », dans Gilles Routhier (dir.), *La paroisse en éclats*, Ottawa, Novalis (Théologies pratiques 5), 1995, p. 91-115. Par la suite, la recherche semble s'être étendue à « la réception de Vatican II sur le plan paroissial », suivant une approche méthodologique centrée sur « trois paroisses du Québec métropolitain ». Le « corpus était […] constitué des bulletins paroissiaux (ou libres de prônes), des ordres du jour et des procès-verbaux du Conseil paroissial de pastorale, du Conseil de Fabrique et des rencontres de l'équipe pastorale, le cas échéant, des rapports financiers annuels, des rapports fournis à l'archevêché (Assemblée d'Église, rapport annuel, etc.), des statistiques […] retraçant l'évolution numérique de la population de cette paroisse ». Voir Gilles Routhier, « De la "civilisation paroissiale" à la paroisse urbaine », dans Brigitte Caulier et Yvan Rousseau (dir.), *Temps, espace et modernités*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008, p. 375.

24. Routhier, « De la "civilisation paroissiale" à la paroisse urbaine », p. 376, note 7.
25. Gilles Routhier, « Les villes épiscopales », texte écrit en 2021, non publié, qui était initialement prévu pour un ouvrage qui n'a jamais vu le jour.
26. Routhier, « De la "civilisation paroissiale" à la paroisse urbaine », 2008, p. 384. C'est un regard historique similaire – le temps long – qui est mobilisé dans Gilles Routhier,

Si on revient au cas québécois, l'attitude de l'Église à l'égard de la ville a varié au cours du XX^e siècle. La ville a d'abord été perçue comme un adversaire qui menace l'ordre ancien ; soit on est resté en retrait de manière à condamner son développement avec cette modernité néfaste qu'elle incarne, ce qu'a fait le cardinal Taschereau à Québec, soit on a tenté d'y faire sa place, mais sans vraiment accepter la nouveauté et son ordre propre, ce qu'a fait le cardinal Bégin à sa suite. Cette méfiance initiale n'a tout de même pas empêché l'Église de tenter de faire sa place en ville par la suite, en « resserr[ant] les mailles du filet ». On a ainsi multiplié les paroisses en se souciant fortement de trouver le bon ratio prêtres/paroissiens. On a aussi développé une série d'institutions confessionnelles pour encadrer les loisirs, le travail (syndicats), etc. Diverses aumôneries ont vu le jour, les communautés religieuses étant elles aussi mises à contribution. Dans ce foisonnement d'initiatives, la « paroisse » avec son mode d'organisation territorial est « demeur[ée] au cœur de tout le dispositif[27] ». Quand l'Action catholique a tenté de se démarquer – non sans tension – en accordant une plus grande place aux laïcs et en se spécialisant en fonction des milieux de vie, les paroisses ont tôt fait de reprendre leurs droits en développant des comités paroissiaux d'Action catholique. Cette manière d'investir les paroisses qui a persisté dans les « grandes missions » de plusieurs diocèses prolongeait à sa manière une logique d'encadrement venant tout droit du concile de Trente. Celle-ci était centrée sur « la règle d'un curé, une église, une paroisse », c'est-à-dire sur « la construction d'un rapport étroit entre un curé et un groupe de fidèles, ce qui passe par l'obligation de résidence du curé dans la paroisse[28] ».

Au début des années 1960, les préoccupations pastorales ont fait leur chemin jusqu'au concile Vatican II et on a senti le vent tourner. Ainsi qu'en témoigne la Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, les pères conciliaires ont pressenti que « l'industrialisation, l'urbanisation et les autres causes qui favorisent la vie collective créent de nouvelles formes de culture (culture de masse), d'où résultent des façons nouvelles de sentir, d'agir et d'utiliser ses loisirs. En même temps, l'accroissement des échanges entre les différentes nations et les groupes sociaux découvre plus largement à tous et à chacun

« Communautés – réseaux – assemblée : penser l'Église dans le monde pluriel », *Théophilyon*, vol. XI, n° 1, 2006, p. 71-93.

27. Gilles Routhier, « Séjourner en ville : défi de l'Église », dans Jean-Guy Nadeau et Marc Pelchat (dir.), *Dieu en ville. Évangile et Églises dans l'espace urbain*, Paris, Montréal, Bruxelles et Genève, Cerf, Novalis, Lumen Vitae, Labor et Fides (Théologies pratiques), 1998, p. 177-178.

28. Routhier, « La paroisse : ses figures, ses modèles et ses représentations », p. 201.

les richesses des diverses cultures[29] ». Sans pouvoir en dessiner les contours avec précision, ils ont eu l'intuition d'un changement de culture qui irait en s'approfondissant et, vraisemblablement, ils ont cherché à en tenir compte.

Dans le cas du Québec, la crise de la paroisse – déjà amorcée – s'est accélérée à partir de la fin des années 1990. C'est alors que – et ce fut le cas dans l'archidiocèse de Québec – les premières églises paroissiales ont été mises en vente, l'aspect matériel de la crise n'étant qu'un aspect d'un problème plus profond. Dit rapidement, le développement accéléré des villes et du mode de vie urbain s'est accompagné d'une « transformation qualitative des rapports sociaux[30] » plus ferme qui a bouleversé l'équilibre ancien dans l'Église du Québec, jusqu'à aujourd'hui. Ce qui s'est imposé avec force, la sociologie religieuse l'avait pourtant déjà signalé dès les années 1950 et 1960 : « l'individu est mobile, délocalisé. Il échappe aux communautés primaires de la famille, du voisinage, de la paroisse, du village ou du quartier. En effet, l'urbanisation […] ne fait pas que déplacer les individus d'un lieu à un autre, de la campagne à la ville. Elle crée un espace ouvert à l'intérieur duquel les individus circulent librement[31]. » Le développement des moyens de communication – Internet, réseaux sociaux – n'a fait qu'accentuer cette tendance à la mobilité et à la délocalisation, avec des répercussions considérables sur les dynamiques sociales et ecclésiales.

L'ÉGLISE EN MILIEU URBAIN : UN CONFLIT DES REPRÉSENTATIONS AUX MULTIPLES ENJEUX

On vient de le voir, les travaux de Gilles Routhier aident à penser l'histoire récente de l'Église au Québec. Ils montrent notamment que l'urbanisation de la province canadienne a eu d'importantes répercussions sur l'organisation paroissiale et sur la vie de l'Église dans son ensemble. Il rattache également cette histoire locale à celle du christianisme. Dans ces travaux, et il faut le mentionner, l'ecclésiologue Routhier fait un bon travail d'historien, puisqu'il contribue à documenter, à décrire et à comprendre la situation.

29. Concile Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, art. 54.
30. Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy, *Le catholicisme québécois*, Québec, IQRC et Presses de l'Université Laval, 2000, p. 65-66. Cette analyse sociohistorique du catholicisme québécois attire l'attention sur les conséquences de l'urbanisation sur la sociabilité, comme le font les travaux de Gilles Routhier.
31. Routhier, « De la "civilisation paroissiale" à la paroisse urbaine », p. 377. Du côté de la sociologie religieuse, on peut consulter, par exemple, Fernand Boulard et Jean Rémy, *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, Paris, Éditions ouvrières (Sociologie religieuse 6), 1968.

Toutefois, ses écrits vont plus loin, car ils offrent aussi diverses pistes d'interprétation qui conduisent à problématiser la situation sur le plan proprement théologique. En effet, plusieurs de ses textes présentent la situation ecclésiale québécoise comme étant travaillée par un « conflit des représentations » où « quatre modèles principaux » de la « réalité paroissiale » – même cinq – interagissent et « entrent en tension[32] ». Dans ce questionnement sur les représentations possibles, probables, souhaitables ou effectives de la paroisse, beaucoup est en jeu, que les acteurs qui s'y engagent le sachent ou non. En définitive, ce qui est en cause, ce n'est rien de moins que la capacité de l'Église à témoigner de la Bonne Nouvelle de la venue du Règne de Dieu dans les milieux urbains, car l'Église est construite par les liens qui la constituent et ceux-ci sont assumés différemment selon les modèles, ce qui a des répercussions sur l'ensemble de son activité.

Le premier modèle a déjà été abordé. C'est celui qui a été hérité du concile de Trente. Il fait voir et construire la paroisse – et ultimement l'institution ecclésiale – comme ce qui encadre des fidèles. Jusqu'à tout récemment, cette manière de considérer la paroisse a pesé lourd sur les esprits. Jusqu'à un certain point, elle affecte encore les représentations, étant à la source d'élans nostalgiques parfois tenaces qui tendent à idéaliser le passé. D'ailleurs, il est remarquable que les pères de ce concile du XVI^e^ siècle aient souligné le cas spécifique des « villes où les églises paroissiales n'ont pas de *limites précises* et leur curé pas de peuple qu'il *gouverne en propre* ». Insistant sur l'importance d'un encadrement serré y compris dans ces cas, ils ont peut-être indirectement contribué à la persistance du modèle paroissial qu'ils ont promu d'abord pour leur propre contexte et qui, en milieu urbain contemporain, touche une limite :

> […] le saint concile enjoint aux évêques, afin de mieux assurer le salut des âmes qui leur sont confiées, après avoir déterminé la *population précise* appartenant à des *paroisses précises et distinctes*, de nommer à vie pour chacune un *curé qui lui soit propre*, qui pourra *connaître ses paroissiens* et de qui seulement ils recevront licitement les sacrements […]. Et de même dans les villes et endroits où il n'y a pas de paroisse, [les évêques] veilleront à ce qu'il y en ait le plus tôt possible, nonobstant tous les privilèges et toutes les coutumes, mêmes immémoriales[33].

32. Routhier, « La paroisse : ses figures, ses modèles et ses représentations », p. 199. Ce dernier texte semble le plus exhaustif sur la question. D'autres textes plus succincts ou antérieurs insistent davantage sur deux modèles. C'est le cas de « La paroisse : entre un discours de communauté et une pratique de service public », p. 91-115 et de « De la "civilisation paroissiale" à la paroisse urbaine », p. 373-385.

33. Concile de Trente, canon XIV, session XXIV, cité et souligné dans Routhier, « La paroisse : ses figures, ses modèles et ses représentations », p. 202.

Le second modèle de représentation de la paroisse que décrit Gilles Routhier est celui de « la paroisse comme communauté chrétienne ». Le cas est complexe et ne peut être abordé ici avec toutes les nuances requises. Il reste qu'au Québec, à partir des années 1970, cette « nouvelle image-guide » a pris une place importante, allant parfois jusqu'à remplacer le terme plus traditionnel de « paroisse » dans certains textes et discours[34]. Jusqu'à un certain point, le concile Vatican II a pu contribuer à l'essor de ce modèle alternatif pour penser le lien ecclésial en paroisse, car, bien que le terme français de « communauté » ait été surinvesti dans les traductions, servant à rendre « différents concepts (*communitas*, *cœtus* et *congregatio*) que la langue latine distingue », le concept n'en demeure pas moins présent dans les textes conciliaires, notamment dans la Constitution sur la liturgie et dans celle sur l'Église, tout comme dans le décret sur l'apostolat des laïcs. Cependant, sur ce point, la réception du concile au Québec – avec ses fécondités et ses limites – semble être allée plus loin que le concile lui-même, car, lorsqu'on y regarde de près, ce qu'on a pu considérer exagérément comme un plaidoyer pour une Église-communauté dans les textes conciliaires prend plutôt la forme d'une réflexion à propos de « l'Église comme mystère de communion[35] ». Celle-ci, au concile, a été formulée en réponse à une conception jusque-là très juridique de l'Église comme société, mais on va trop loin selon Gilles Routhier quand on y voit la promotion d'un mode de sociabilité propre au communautaire, que l'on promeut souvent en s'appuyant sur une interprétation tendancieuse d'*Actes* 2 et que l'on associe généralement aux liens chaleureux et de proximité, aux relations plus directes ou « courtes », par opposition aux « relations longues, typiques des grandes organisations[36] ». La sociologie religieuse semble avoir contribué à cet engouement pour le communautaire qu'on a pu projeter sur le concile, *a posteriori*, dans le travail de réception, car, en plus de décrire la nouvelle réalité des paroisses urbaines, la sociologie religieuse avait pris position face aux bouleversements en cours. Elle était empreinte d'une « nostalgie du milieu rural où se superposait communauté naturelle et paroisse[37] » et d'« un fort courant culturel qui valorise le communautaire comme contrepoids aux relations fonctionnelles qui se développent dans les grandes organisations[38] ». Concrètement, la sociologie religieuse a donc contribué à faire entrer un concept d'abord sociologique – la communauté qui, comme chez

34. Routhier, « La paroisse : ses figures, ses modèles et ses représentations », p. 210.
35. *Ibid.*, p. 214.
36. Routhier, « La paroisse : entre un discours de communauté et une pratique de service public », p. 104.
37. Routhier, « La paroisse : ses figures, ses modèles et ses représentations », p. 218.
38. *Ibid.*, p. 220.

Ferdinand Tönnies, se distingue de la société[39] – dans le vocabulaire théologique et ecclésial.

Cette entrée en force du modèle communautaire n'a pourtant pas empêché un autre modèle de faire son apparition, le modèle de la paroisse comme « grand service public du religieux » qui, paradoxalement, va de pair avec ces relations fonctionnelles que l'on cherchait pourtant à contourner ou à dépasser par la voie du communautaire. Ce troisième modèle apparaît lui aussi dans les textes et les prises de parole, même si c'est plus subtilement. Il apparaît surtout dans les pratiques et les documents – comme les rapports financiers – qui les accompagnent. Précisément, durant la période couverte par ses recherches, Gilles Routhier « voit apparaître de plus en plus le terme "service", […] concept utilisé à toutes les sauces dans l'Église ». Graduellement, au sein de la paroisse, divers services pastoraux se sont développés, notamment en lien avec les sacrements, aux côtés d'autres services liés davantage à l'administration, au secrétariat, etc. L'influence venait cette fois de « l'administration publique », l'État assumant de plus en plus un rôle analogue au marché, l'un fournissant dans l'anonymat des services, l'autre s'occupant de la circulation des biens de consommation[40]. Autrement dit, les nouveaux services paroissiaux ont émergé en même temps que les nombreux services dans le « champ séculier : les services du personnel, les services pédagogiques ou des finances, les services aux étudiants, etc.[41] ». Par la bande, c'est un type de lien social très formel qui a fait son entrée dans la réalité paroissiale et dans les esprits qui l'habitent, un type de sociabilité à l'opposé du lien communautaire pourtant célébré par plusieurs. Aurait-on alors remplacé l'encadrement des âmes par un autre type d'encadrement, le tout sous couvert d'un engouement pour le communautaire davantage proclamé que vécu ?

À ces trois modèles de représentation qui ont accompagné les transformations concrètes des paroisses du Québec à partir des années 1960 s'est ajouté plus récemment un quatrième modèle. « Après avoir pensé la paroisse

39. Ferdinand Tönnies, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure* [1887], introduction et traduction de J. Leif, Paris, Retz et C.E.P.L., 1977.

40. Non seulement la circulation marchande des biens implique la mise à l'écart des liens, mais il en va de même pour l'offre de services publics par l'État. Selon le sociologue Jacques T. Godbout, « tant le marché que l'État sont fondés sur une rupture entre producteurs et usagers » (*Le don, la dette et l'identité. Homo donator vs homo oeconomicus*, Montréal, Boréal, 2000, p. 10). Voir aussi Jacques T. Godbout, *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*, Paris, Seuil, 2007, p. 31, 79-106.

41. Routhier, « La paroisse : entre un discours de communauté et une pratique de service public », p. 100.

comme communauté, l'avoir pratiquement vécue comme grand service public du religieux, voilà qu'il faudrait maintenant la concevoir comme cellule missionnaire », en lien avec la nécessité de l'évangélisation[42]. L'émergence de ce modèle traduit une préoccupation de plus en plus criante, qui va de pair avec le souhait d'une réorientation de la paroisse en fonction d'un nouvel objectif : « aller à la rencontre de ce monde devenu de plus en plus étranger à la vie chrétienne[43] ». Mais, une fois de plus, l'apparition du terme ne produit pas nécessairement la transformation espérée. Il en va ainsi en bonne partie parce que cette manière de concevoir la paroisse ne tient pas suffisamment compte de l'écart entre la sédentarité des paroisses et la mobilité que suppose l'action missionnaire.

> Si, à leur manière, les paroisses peuvent, lorsqu'elles font preuve de vitalité, être signes du salut dans notre monde ; si leurs assemblées peuvent être interpellantes et susciter l'envie de devenir chrétien ; si elles peuvent développer quelques activités proprement missionnaires, cela ne dispense pas une Église de favoriser de véritables entreprises missionnaires[44].

Ce quatrième modèle, s'il tient compte à juste titre d'un changement de mentalité qui s'impose et qui s'accompagne de réorganisations venant éventuellement affecter la vie des paroisses, il ne suffit pas à penser la paroisse en tant que telle, dans ce qu'elle a de propre, à savoir une stabilité et un enracinement en un lieu donné.

Pendant qu'on tente de reconsidérer la paroisse en fonction de nouvelles unités missionnaires, un cinquième modèle tend à émerger à côté, celui de la paroisse comme réseau[45]. Ce dernier modèle accompagne de plus près le modèle communautaire et semble proche d'une réalité de plus en plus présente, celle des paroisses fréquentées par des gens qui n'habitent pas nécessairement sur le territoire, mais qui se rassemblent en tel endroit, avec tel type de personnes, parce qu'on célèbre ou vit les rencontres d'une telle manière. Ce dernier modèle rejoint la dynamique contemporaine des mouvements ecclésiaux, des communautés nouvelles et des regroupements de fidèles qui usent souvent avec aisance des réseaux sociaux et des nouveaux moyens de communication. Toutefois, il était déjà présent dès la fin du XIX^e^ siècle, accompagnant la multiplication des demandes de formation de

42. Routhier, « La paroisse : ses figures, ses modèles et ses représentations », p. 239.
43. *Ibid.*
44. *Ibid.*, p. 241.
45. Moins évident et n'apparaissant pas dans les textes qui présentent plus explicitement les différents modèles, le modèle du réseau est tout de même bien présent dans d'autres textes, notamment dans Routhier, « Communautés – réseaux – assemblée : penser l'Église dans le monde pluriel », p. 71-93.

« paroisses personnelles » liées à une identité nationale, linguistique ou ethnique, une demande qui était directement liée à l'accroissement de la mobilité des populations. Si, en 1969, Paul VI a mis un frein au développement de ce type de paroisse en les autorisant seulement comme « mesure transitoire pour favoriser l'intégration[46] », c'est probablement parce que le modèle implicitement entériné demeurait trop exclusivement lié à une sociabilité de type affinitaire. Or, « cette porte entrouverte pour des raisons pastorales a aujourd'hui tendance à s'élargir pour des raisons idéologiques[47] ». En contexte contemporain, ce type de sociabilité est en phase avec la régulation marchande des rapports sociaux où l'on choisit ce que l'on consomme[48], mais il touche rapidement une limite lorsque vient le temps de penser l'Église dans son ensemble.

L'ÉGLISE EN MILIEU URBAIN : ENTRE RECHERCHE D'ÉQUILIBRE, ADAPTATION, INVENTIVITÉ ET PROPHÉTISME

La coexistence de plusieurs modèles distincts pour penser la paroisse et, plus spécifiquement, la paroisse en milieu urbain conduit finalement à s'interroger : comment arbitrer entre tous ces modèles et en fonction de quels critères doit-on le faire ?

La relecture théologique conduit d'abord Gilles Routhier à cibler un problème récurrent qui consiste à « identifier l'être-ensemble des chrétiens avec une forme particulière de socialisation[49] ». Par exemple, « il y a […] quelque chose d'authentique dans la revendication communautaire » et dans la valorisation de modèles qui entérinent ce mode de socialisation. Toutefois, une telle forme de socialisation ne peut se substituer à toutes les

46. Paul VI, *Motu proprio Pastoralis migratorum cura*, *AAS*, 1969, p. 60, cité dans Gilles Routhier, « Communautés – réseaux – assemblée », p. 89.
47. Routhier, « Communautés – réseaux – assemblée », p. 85.
48. Raymond Lemieux, « Croire, à l'épreuve des sociétés contemporaines », *Lumen Vitae*, vol. LIX, n° 4, 2004, p. 381 : « Au cours des derniers siècles, la généralisation de la logique instrumentale a complètement transformé les modes de régulation sociale en Occident. Désormais, ceux-ci ne sont plus tributaires de la tradition, mais du calcul. Ils ne se réfèrent plus aux sagesses transmises de génération en génération, mais aux savoir-faire soumettant des solutions efficaces à des problèmes concrets. Tout en se prétendant sécularisés, c'est-à-dire autonomes par rapport aux significations et institutions religieuses, ces modes de régulation n'en sont cependant pas moins producteurs et manipulateurs de croyances. » Plus largement, on peut consulter également Raymond Lemieux, « Notes sur la recomposition du champ religieux », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, vol. 25, nº 1, 1996, p. 61-86.
49. Routhier, « La paroisse : entre un discours de communauté et une pratique de service public », p. 97.

autres et elle vient aussi avec certaines limites. Ce n'est pas sans raison si le modèle communautaire suscite parfois de la « méfiance » chez certains de « nos contemporains » qui y voient le risque d'une potentielle « "oppression communautaire" susceptible de menacer leur liberté[50] ». Bref, s'agissant de penser l'Église, il est nécessaire d'élargir le regard et de viser un équilibre. Il faut également éviter de ne miser que sur les dynamiques sociales du moment.

Plus profondément, il importe de garder en vue ce qui a suscité l'Église à ses débuts et qui continue aujourd'hui de la solliciter, à savoir « l'accueil de l'Évangile » qui s'accompagne d'« une transformation du lien social ». Les Écritures néotestamentaires en témoignent de façon éloquente.

> Selon ces témoignages, on retrouvait ensemble, dans la même « assemblée » (*Ekklêsia*), des personnes ordinairement divisées ou socialement séparées ou, pour adopter son langage, sans possibilité de réconciliation : des Juifs et des Païens, des circoncis et des incirconcis, des hommes et des femmes, des hommes libres et des esclaves (Cf. Col 3,11 ; Ga 3,28 ; 1 Co 12,13). Voilà ce qui étonnait, choquait à l'occasion et scandalisait[51].

Voilà aussi ce qui instituait l'Église avec ses membres avec leur « nouveau statut juridique (celui de fils et de frère)[52] ». Voilà qui doit encore aujourd'hui orienter le discernement et les décisions qui suivent.

> Dans le Nouveau Testament, deux concepts cardinaux tentent d'exprimer le lien social chrétien : l'assemblée et la fraternité. Ils mériteraient, aujourd'hui, d'être repris et davantage travaillés dans notre contexte social caractérisé, plus encore que dans l'espace rural traditionnel, par une extrême différenciation sociale et par la complexité des rapports sociaux[53].

Pour le dire d'une formule, « [l]'irruption de l'Évangile du Règne signifie toujours le surgissement de nouveaux rapports sociaux[54] », hier comme aujourd'hui.

Concrètement, la « paroisse urbaine […] a été le premier lieu où s'est posée la question du rapport entre communauté et assemblée[55] ». D'ailleurs, en contexte ecclésial urbain québécois, quelques ajustements ont déjà été

---

50. Routhier, « La paroisse : ses figures, ses modèles et ses représentations », p. 227-228. Non sans raison, de manière parfois excessive, certains de nos contemporains « craignent d'être récupérés, embrigadés. Ils ont peur de perdre leur liberté, d'être soumis à la pression du groupe, de devenir prisonniers d'un milieu clos » (p. 223).
51. Routhier, « Communautés – réseaux – assemblée », p. 74.
52. *Ibid.*, p. 76.
53. Routhier, « La paroisse : ses figures, ses modèles et ses représentations », p. 225.
54. Routhier, « Communautés – réseaux – assemblée », p. 77.
55. *Ibid.*, p. 83.

apportés pour les articuler de manière plus équilibrée. Ainsi, l'action pastorale dans les paroisses territoriales urbaines s'appuie davantage aujourd'hui sur les dynamiques communautaires en présence. De même, on tient davantage compte d'une pluralité non seulement d'individus, mais de communautés avec, plus largement, leurs diverses « sensibilités religieuses particulières[56] ». Il n'en reste pas moins que, dans ces milieux, l'essentiel du travail reste à faire. En ce qui concerne la voie à suivre, le point de vue de Gilles Routhier est sans ambiguïté. « Dans un contexte où, même dans l'Église, les expressions "communautariennes" sont nombreuses, c'est la figure de l'assemblée qui doit être aujourd'hui remise en valeur[57]. »

Finalement, revoir de manière équilibrée l'inscription de l'Église dans les divers milieux urbains contemporains exige une *inventivité créative* qu'il importe de retrouver, celle-là même qui est à l'origine du christianisme et qui, au cours de son histoire à partir du XVI^e^ siècle, a suscité diversement le modèle paroissial tridentin tout comme ses premières remises en question ou adaptations créatives. À cet égard, le cas de François de Laval, premier évêque de Québec, est inspirant : « aussi bien sur la question du Séminaire [de Québec] que sur la question des paroisses, François de Laval se montra libre et créatif. Son attention à la situation particulière de son Église lui permit de recevoir le concile de Trente de manière créative et, aussi, sélective[58]. » C'est une telle inventivité créative que Gilles Routhier mobilise lui-même lorsqu'il pense les défis de l'Église du Québec – la sienne – et la manière d'y répondre. « Avant même de traiter de la formation de la communauté chrétienne et de sa structuration », il importe selon lui de repartir du défi missionnaire et de réapprendre à « accompagner des laïcs engagés dans tous les domaines de la vie publique et de la vie professionnelle[59] ». Il importe également de retourner aux « gestes instituants très

56. *Ibid.*, p. 84.

57. *Ibid.*, p. 91.

58. Gilles Routhier, « L'invention de la paroisse. Penser la paroisse avec François de Laval », dans Marc Pelchat (dir.), *Réinventer la paroisse*, Montréal, Médiaspaul, 2015, p. 12. Voir aussi Gilles Routhier, *L'invention du Séminaire de Québec. Un coup de génie de François de Laval, une histoire à réactualiser*, Québec, Séminaire de Québec, 2013. « Le Séminaire de Québec est fondé le 26 mars 1663 par saint François de Laval, premier évêque de Québec et apôtre de l'Amérique. Les prêtres du Séminaire de Québec se consacrent tout d'abord au service des paroisses et de la formation des futurs prêtres », <https://www.seminairedequebec.org/histoire/>, consulté le 15 février 2023. L'institution du Séminaire, avec ses locaux, a aussi permis aux prêtres missionnaires éparpillés sur le territoire de se ressourcer.

59. Routhier, *Penser l'avenir de l'Église*, p. 101-102.

simples » qui, depuis les débuts, font émerger l'Église[60]. C'est alors que, sans doute, les nouvelles manières d'équilibrer communauté et assemblée en milieu urbain deviendront plus évidentes.

Ultimement, la catholicité même de l'Église – sa « capacité du tout » – est en jeu dans cette tension qui travaille notamment les paroisses urbaines et qui passe entre « l'utopie d'une *Koinônia* universelle, expression privilégiée de l'offre du salut dans l'histoire, utopie toujours menacée […], et la prise en compte des particularités et des diversités portées par les diverses communautés[61] ». Plus largement, c'est le sort même des milieux urbains contemporains qui est concerné par ce discernement et ce travail d'inventivité créative auquel l'Église est appelée. Pour habiter adéquatement – donc évangéliquement – les espaces urbains qui sont de plus en plus les siens, l'Église doit certes travailler à s'adapter, afin de mieux « rejoindre l'homme dans sa situation actuelle ». Toutefois, elle peut et doit aussi incarner un certain *prophétisme*, ce qui, pour elle, implique de « défier » ce que tendent en partie à devenir les milieux urbains contemporains, c'est-à-dire des milieux de plus en plus fragmentés, la mobilité croissante produisant *de facto* une « spécialisation du territoire », un « urbanisme affinitaire » qui va de pair avec un « entre-soi sélectif et électif[62] ». Cela lui exige également de résister à la tentation de suivre la tendance et lui demande, surtout et concrètement, d'assumer plus fermement le « principe territorial » qui, très tôt dans son histoire, s'est avéré structurant[63]. Selon Gilles Routhier, « le principe territorial auquel on essaie d'échapper de toutes sortes de manières »,

60. « Dans l'Église ancienne, l'assemblée était constituée à partir de gestes instituants très simples : partager la Parole, rendre compte de son espérance, convoquer à une table commune où l'on rend grâce, intercède en laissant s'exprimer les cris et les plaintes du monde, fait mémoire et partage le pain. » Routhier, « Communautés – réseaux – assemblée », 2006, p. 91.

61. Routhier, « Communautés – réseaux – assemblée », p. 89-90.

62. Jacques Donzelot, *Quand la ville se défait. Quelle politique face à la crise des banlieues ?*, Paris, Seuil (Points Essais), 2008, et *La ville à trois vitesses et autres essais*, Paris, Éditions de la Villette (Penser l'espace), 2011 ; discutés dans Gilles Routhier, « Quand l'Évangile et l'Église défient la ville », dans Patrice Bergeron et Gilles Routhier (dir.), *Chrétiens dans la ville. Regards croisés sur les pratiques chrétiennes en contexte urbain*, Montréal, Médiaspaul, 2024, p. 193.

63. Routhier, « Quand l'Évangile et l'Église défient la ville », 2024, p. 189-190 : « On considère qu'il apparaît avec les débuts de l'Église elle-même et qu'il a partie liée avec la structuration de l'Église, qui se présente pourtant et avant tout comme assemblée (*Ekklesia*). Il est déjà attesté dans les actes des premiers conciles et se constate à travers la coutume des lettres de recommandation (ou de communion). Par-dessus tout, la règle canonique imposait qu'il n'y ait qu'un seul évêque par ville, évitant ainsi que, en un même lieu ou une même ville, l'Église soit divisée selon les affinités spirituelles des fidèles. »

notamment dans les milieux urbains contemporains, « n'est pas simplement un principe pratique d'organisation de l'Église ». Ce principe « a aussi des incidences théologiques[64] », car il est directement lié à la capacité de l'assemblée à faire signe en direction du Royaume de communion et de réconciliation encore à venir. Les rassemblements ecclésiaux en milieux urbains, qu'ils aient lieu en paroisse ou ailleurs, devraient donc persister à « réuni[r] les habitants d'un lieu (d'un quartier) sur un territoire donné », car « [la] ville a besoin de ce signe, et d'un signe fort, pour garder en mémoire l'utopie qui la fonde et qui devrait la construire[65] ». En effet, si l'Église et l'Évangile dont elle est porteuse ne contribuent pas à rassembler à l'occasion – imparfaitement, certes, mais de manière signifiante tout de même – ces urbains provenant de tous les horizons, de quoi alors sera-t-elle le signe ?

CONCLUSION

Les textes de Gilles Routhier qui, de différentes manières, discutent de l'inscription de l'Église en milieu urbain sont assez nombreux. J'ai cru important de les rattacher d'abord au geste théologique qui les porte et qui prolonge le travail qu'Yves Congar a amorcé jusqu'à le faire aboutir dans le concile Vatican II. Ce geste réflexif implique un regard sur l'Église empreint de réalisme et de pastoralité, un regard qui rend capable de penser ce que la vie propre de l'Église reçoit du monde et peut lui apporter, tout comme ce qui est la condition de cet échange fécond, sa réforme constante. Ce retour aux sources a permis de mieux comprendre pourquoi Gilles Routhier aborde souvent la situation de l'Église en milieu urbain – au Québec, notamment – en fonction de la réalité concrète des paroisses et par le détour de l'histoire et de la sociologie. En fait, ces détours n'en sont pas, car ils favorisent la réflexion proprement théologique. À ce dernier niveau, il a été possible de voir qu'une des contributions des travaux de Gilles Routhier consiste à mettre en évidence les modèles de représentation qui, implicitement ou explicitement, travaillent les paroisses urbaines et les esprits, en valorisant tantôt l'encadrement des fidèles, le sentiment communautaire, les services religieux à la population, les initiatives missionnaires ou encore la fluidité des réseaux. Dans ce contexte, la réflexion théologique doit non seulement aider à problématiser, mais elle doit aussi retourner aux sources et évaluer ce que l'Église devient ou est appelée à devenir. Selon Gilles Routhier, il importe que l'Église en milieu urbain demeure vigilante pour maintenir l'équilibre dans les formes de sociabilité qu'elle accueille en son sein, en portant une

64. Routhier, « Communautés – réseaux – assemblée », p. 91.
65. Routhier, « Quand l'Évangile et l'Église défient la ville », p. 11.

attention spéciale à l'assemblée convoquée qui, plus que d'autres, annonce la possibilité de liens nouveaux et de liens renouvelés par la charité du Christ. Si l'Église se désincarne et oublie que c'est toujours en un lieu donné et concret que cela se joue, elle risque de contribuer malgré à elle à la fragmentation du tissu urbain. Elle risque aussi de manquer l'occasion d'être une présence à la fois pertinente et interpellante dans les milieux urbains d'aujourd'hui et de demain.

J'ai commencé ce parcours en évoquant deux leçons que l'enseignement et la collaboration avec Gilles Routhier m'ont apprises, il y a de cela quelques années. D'une part, le milieu qu'habitent des chrétiens fait une différence dans leur devenir chrétien et dans la réflexion théologique. D'autre part, toute situation humaine et sociale peut ultimement être relue chrétiennement. Au terme de l'exploration plus approfondie de quelques-uns de ses textes explorant les enjeux et les défis de l'inscription de l'Église en milieu urbain, j'ai le sentiment qu'une troisième leçon se profile à l'horizon : là où il est véritablement accueilli, l'Évangile relève et réconcilie, il vient inscrire une différence signifiante au milieu des liens. Une fois de plus, je suis reconnaissant à l'égard du professeur Gilles Routhier et de sa parole qui aide à penser et qui ose interpeller.

Partie 3
LA SYNODALITÉ

La réception de Vatican I dans la codification du droit canon depuis 1917 : obstacle à une véritable synodalité ?

Hervé Legrand

L'orientation synodale[1] que le pape François veut donner actuellement à l'Église catholique est porteuse de grandes espérances pour l'avenir de l'Évangile dans un Occident qui a si vite changé. Depuis que le long XIX^e^ siècle s'est clos symboliquement avec la mort de Pie XII, l'Église a vécu, en effet, dans un contexte de changements sociétaux de plus en plus déstabilisants pour son message et pour les fidèles. Jusqu'alors, sa structuration paroissiale lui avait permis d'atteindre une majorité de la population par les rites de passage et la catéchisation des enfants, et de fidéliser les pratiquants réguliers à ses enseignements. Le modèle ecclésial issu des conciles de Latran IV (1215) et de Trente est resté, pour l'essentiel, en place après Vatican II. Reposant sur une nette soumission au clergé[2], il s'est révélé de moins en moins performant au cours des cinquante dernières années. En Europe occidentale et dans le monde anglo-saxon, les jeunes de moins de 35 ans sont de plus en plus rares à la messe dominicale, qui rassemble surtout

1. Sur la synodalité de l'Église, on trouvera une présentation d'ensemble dans Hervé Legrand, « La sinodalità al Vaticano II e dopo il Vaticano ; un'indagine e una riflessione teologica e istituzionale », dans ATI, *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, Milano, Glossa, 2007, p. 67-108.
2. Pie X, à qui l'on doit la codification du droit canonique, enseignait cette soumission en des termes extrêmes : « L'Église est par essence une société inégale, c'est-à-dire comprenant deux catégories de personnes, les pasteurs et le troupeau […] ; ces catégories sont tellement distinctes entre elles que, dans le corps pastoral seul, résident le droit et l'autorité nécessaire pour diriger tous les membres […] quant à la multitude, elle n'a pas d'autre devoir que celui de se laisser conduire et, troupeau docile, de suivre ses pasteurs » (Encyclique *Vehementer nos*, *AAS*, vol. 39, 1906, p. 3-16).

des personnes âgées. Sans en faire l'unique critère permettant de juger d'une situation pastorale, ce constat est néanmoins très préoccupant, car il indique que la foi se transmet difficilement dans la culture nouvelle[3].

UN RENOUVEAU PASTORAL EST REQUIS DANS UNE CULTURE QUI A PROFONDÉMENT CHANGÉ

Depuis le temps que dure ce recul, on n'a pas su, ou pas pu, repenser la pastorale ni la formation des prêtres. Les paroisses sont restées structurées par le binôme sacerdoce / laïcat, dominant jusqu'à Vatican II[4] et subordonnant passivement les laïcs à un curé détenant toute l'autorité religieuse. Ce cadre suffisait tant que la population était encore rurale, peu instruite, peu informée et assez conservatrice dans un monde aux changements lents, dans lequel on était « chrétien, comme tout le monde ».

Mais, quand la société s'est urbanisée et s'est mise à changer rapidement et profondément, des catholiques, plus instruits et plus informés désormais, n'ont pas hésité à dénoncer le scandale de la dissimulation par les évêques des abus sexuels commis par des prêtres ou encore les graves malversations financières survenant à la Curie romaine. Plus significatif, bien des fidèles laissent entendre qu'ils n'adhèrent plus à toutes les normes morales ou dogmatiques héritées du passé. Le « non-définitif » opposé à l'ordination des chrétiennes et le refus de celle d'hommes mariés ayant les capacités requises ne sont plus compris. Les plus cultivés et même d'autres veulent, de ce fait, revisiter non seulement certains enseignements, comme la morale conjugale, mais la gouvernance de l'Église elle-même. Ils déplorent que toutes les décisions importantes soient prises sans que les baptisés aient leur mot à dire, et exclusivement par des hommes, vu le statut inégalitaire des chrétiennes dans leur Église.

Répondre trop tardivement à ces « revendications » serait dangereux. Elles ne sont plus le fait des seuls « progressistes » et sont largement partagées par les chrétiens ordinaires. Bien des refus de réformes leur semblent simplement archaïques, malgré les enseignements qu'ils reçoivent. La demande d'une formation plus adéquate est d'ailleurs générale, car beaucoup sont

3. C'est très patent en France où la pratique dominicale ne dépasserait pas 5 % – situation identique à celle de la Belgique et des Pays-Bas.
4. À la fin de Vatican II, un théologien de l'envergure d'Yves Congar donne un titre révélateur à l'un de ses livres, *Sacerdoce et laïcat devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation*, Paris, Cerf, 1965.

perturbés par l'évolution très rapide des mœurs[5] et préoccupés par leurs responsabilités civiques de chrétiens : que faire, au-delà des discours, devant la fragilisation de la démocratie, le retour de la guerre en Europe, la persistance des injustices internationales, l'avenir de la planète ? La pratique dominicale (qui ne suffit pas à créer une réelle sociabilité entre les fidèles) et la prière personnelle ne répondent plus à ce type de besoins et de questions ; certains se sont réfugiés dans des formes passéistes du catholicisme et tellement d'autres sont partis, un à un, sur la pointe des pieds, en constatant le dépérissement de leur foi. Car les croyants ont désormais besoin également des éclairages provenant d'un soutien mutuel entre pairs et d'un compagnonnage dans les actions par lesquelles ils peuvent témoigner de leur christianisme.

Les analyses précédentes illustrent bien la pertinence de l'accent que le pape François veut mettre sur la synodalité à partir de la « base », en conjuguant synodalité et mission. Ce lien devient évident si l'on comprend la mission comme témoignage. Convoquer un synode d'évêques, comprenant également des laïcs, hommes et femmes, pour chercher comment animer synodalement tout un diocèse, était évidemment la chose à faire. Car, sans un évêque et une équipe autour de lui, tous gagnés à la synodalité, les transformations canoniques risquent d'en rester à des modifications de l'organigramme des décisions. Pour éviter l'aplatissement de la dynamique pastorale et théologique de la démarche du pape François, il convient d'approfondir le type de synodalité requis (I), puis d'analyser la résistance que la systématisation du droit en vigueur va lui opposer (II), en montrant que le Code, même après sa révision de 1983, reste fidèle à une réception erronée du premier concile du Vatican (III). Pour y remédier, canonistes et théologiens devront travailler ensemble étroitement (IV).

5. Mentionnons une seule mutation : le statut de la conjugalité totalement bouleversé en quarante ans. La cohabitation juvénile est devenue la norme statistique, la contraception est généralisée, le divorce est devenu commun, le mariage entre personnes de même sexe est désormais légal, la procréation médicalement assistée est gratuite et la gestation pour autrui est en voie de légalisation, la mère de famille peut transmettre son patronyme à ses enfants, alors que celui du père s'efface. Enfin les conjoints peuvent choisir un domicile légal distinct.

LA SYNODALITÉ, REQUÊTE PASTORALE ET THÉOLOGIQUE

Une requête pastorale

Si beaucoup ne savent pas comment rendre compte de leur foi aux adolescents de leur propre famille ou à leurs relations amicales et professionnelles, cela provient de l'absence de formation religieuse au-delà du catéchisme de l'enfance et aussi du statut ordinairement passif des laïcs. La désaffiliation religieuse des catholiques en Occident y trouve une de ses sources. Malgré la réforme liturgique, assez souvent heureuse, on en trouve une autre cause dans le quasi-anonymat d'un certain nombre de nos messes dans les grandes villes et leurs banlieues, alors que les Églises évangéliques et pentecôtistes y prospèrent[6]. Ces dernières savent créer des lieux repérables de prière, d'accueil et de solidarité active, dans lesquels l'individualisme et encore moins l'anonymat n'ont pas leur place et où chacun apprend à partager sa relation personnelle et fervente au Christ. Leur succès rapide et populaire, dans des pays traditionnellement catholiques, sera, dans un grand nombre de diocèses, d'autant plus assuré que de nombreux diocèses s'appliquent à regrouper systématiquement les petites paroisses en une seule, de très grande taille, qui crée un désert religieux dans le monde rural. Une telle stratégie, fondée sur le petit nombre de prêtres disponibles, augmentera encore la désaffiliation. Pour la contrer, ne devrait-on pas plutôt encourager les communautés locales à se prendre en main, de manière à créer une sociabilité beaucoup plus étroite entre elles ? Cela ne favoriserait-il pas la multiplication des groupes d'échanges et de solidarité, tournés vers la réflexion et une action à leur mesure ? C'est ainsi que les catholiques se découvriront peu à peu responsables du présent et de l'avenir de leur Église, capables d'y prendre leur part et de rendre compte concrètement de leur foi.

Une requête théologique

Ce qui est souhaitable pastoralement l'est tout autant théologiquement. L'introduction de *Lumen Gentium* donne une riche idée théologique de la synodalité fondamentale de l'Église[7]. Cette dernière y est présentée successivement comme peuple de Dieu le Père, Corps du Christ et Temple de l'Esprit Saint, ce que *Lumen Gentium* 4 rassemble dans une citation de saint

6. Pour des données statistiques fiables, voir Todd Michael Johnson et Kenneth R. Ross (ed.), *Atlas of Global Christianity, 1910-2010*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009, p. 96-99 (Évangéliques), p. 100-103 (Pentecôtistes).
7. Nous avons exposé l'ensemble des fondements de la synodalité dans Hervé Legrand, « La sinodalità… », *supra*, n. 1.

Cyprien : « Ainsi l'Église entière est-elle unie de l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit Saint[8]. » Puisque l'Église est le temple de l'Esprit Saint, l'ensemble des dons de l'Esprit, dans leur diversité, ne se trouve que dans l'ensemble du peuple de Dieu ; aucun chrétien ni aucune Église ne les monopolise, ce qui induit un régime d'écoute mutuelle et de coresponsabilité au sein des Églises locales et nécessairement entre elles. C'est ainsi, en résumé, qu'on pourrait définir la synodalité. De même, si l'Église est le corps du Christ, avec une grande diversité de membres, comme le mentionne saint Paul, tous sont appelés à collaborer dans l'unité et à faire preuve de solidarité. Cet enseignement renforce l'option pastorale qui estime qu'il est urgent de revaloriser le baptême, car c'est lui qui fonde l'engagement responsable du plus grand nombre.

Un but plus large qu'une réforme canonique

On ne changera pas facilement le comportement de certains baptisés dans leur paroisse. Mais il est sûrement possible de modifier plus qu'à la marge la sociabilité chrétienne[9] pour qu'elle s'accompagne de réelles solidarités entre les fidèles et d'échanges entre eux sur leur vie chrétienne, deux conditions pour l'avenir de la foi chez beaucoup. Cette possibilité s'agrandit même à mesure que l'Église cesse d'être multitudiniste et devient minoritaire. C'est l'une des raisons qui a conduit le pape François à vouloir que l'enquête préparatoire au synode sur la synodalité (2023-2024) commence par les paroisses. Si l'on rendait obligatoire en droit pour l'évêque et les curés de paroisse de prendre une partie de leurs décisions en collaboration soit avec le synode diocésain[10] (actuellement facultatif), soit avec les divers conseils (eux aussi facultatifs, quand y figurent des laïcs[11]), on aurait évidemment changé, sur le plan canonique, la gouvernance des diocèses et des paroisses.

---

8. La version officielle de cette phrase sur le site www.vatican.va est révélatrice de l'ecclésiologie propagée par le *Code de droit canonique* (CIC) de 1917 qui ne connaît que l'Église universelle. Ainsi le cardinal Garrone, préfet de la Congrégation des séminaires et universités, traducteur de *Lumen Gentium*, attribue à saint Cyprien le concept d'Église universelle, alors qu'il parle de l'Église entière *universa*. Sa traduction aux éditions du Centurion est identique. La traduction italienne du *Code des canons des Églises orientales* commet la même erreur.
9. Cf. Gilles Routhier, « Évangile et modèle de sociabilité chrétienne », *Laval théologique et philosophique*, vol. 51, 1995, p. 59-75.
10. Contre un possible romantisme de la synodalité, on attire l'attention sur l'apprentissage complexe requis pour célébrer les synodes diocésains, voir Hervé Legrand, « La synodalité est d'ordre pratique : un plaidoyer pour des apprentissages », *Lumen Vitae*, vol. LXXVII, n° 2, 2022, p. 227-236.
11. Le Code de 1983 a rendu obligatoire le seul conseil économique (paroissial et diocésain) qui peut compter des membres laïques.

Mais, selon le pape François, cette réforme canonique devrait contribuer à développer la communion ecclésiale entre tous (favoriser des rapports plus étroits entre les fidèles et entre fidèles et pasteurs) et de favoriser la mission (c'est-à-dire la capacité de témoigner, comme on l'a explicité plus haut). Grâce à ces deux derniers développements, la vie synodale pourra être réellement vécue comme participation et mission.

On a consacré de longs développements pour établir cette conclusion, afin de tenir compte fidèlement du sous-titre du Synode sur la synodalité, *Communion, participation et mission*. D'aucuns trouvent, en effet, ces trois mots trop flous et peu juridiques et ils craignent qu'ils ne diluent le véritable enjeu de la synodalité qui exigera des modifications canoniques importantes dans le gouvernement des diocèses, entraînant un changement d'équilibre dans l'exercice des pouvoirs. Ces trois mots du sous-titre ne minimisent pas la tâche canonique, mais ils sont la synthèse de ce que l'on souhaite atteindre par elle, car la synodalité n'est pas un état d'esprit qu'on pourrait atteindre à force d'exhortations, éventuellement utiles, tellement elle a été ignorée. Elle demande à prendre corps dans le droit, mais n'importe quel système de droit ne s'y prête pas, d'où la difficulté prévisible de cette tâche.

L'ESPRIT DU DROIT EN VIGUEUR, HÉRITÉ DE LA CODIFICATION DE 1917, OBSTACLE PROBABLE À LA SYNODALITÉ

La synodalité ne relève pas seulement de la théologie

Les théologiens négligent trop souvent le droit canonique à leurs dépens. Ce fut le cas à Vatican II. Ses actes mentionnent surabondamment le terme Église (1135 fois) et seulement six fois le droit canon. Aussi le concile n'a pas contribué à la réforme du droit canonique, pourtant un des trois objectifs majeurs que Jean XXIII lui avait fixés. La modestie des réformes postconciliaires en a découlé, tout comme les vaines polémiques sur la lettre et l'esprit du concile. On doit se rappeler, par ailleurs, qu'entre une doctrine théoriquement professée et sa mise en œuvre réelle, la médiation est toujours institutionnelle. Des idées claires sur la synodalité ne peuvent suffire pour l'inscrire dans le droit. À l'issue du synode en cours, le pape pourrait bien introduire quelques nouveautés *motu proprio*, mais des corrections particulières dans le droit actuel ne suffiront pas, car ce droit a été conçu selon une logique juridique issue de la compréhension, qui ne s'imposait nullement, que les rédacteurs du Code avaient de Vatican I. Il faudra beaucoup de temps pour corriger cette option qui façonne l'esprit des canonistes

depuis plus d'un siècle. Beaucoup de doigté aussi pour éviter l'impatience d'une bonne partie du peuple de Dieu.

Le droit en vigueur, un lit de Procuste pour la synodalité

Il ne serait pas correct de réduire la synodalité à l'art de faire route ensemble en Église, grâce à une écoute mutuelle attentive. En grec ancien, comme dans son décalque latin, *synodos* a un sens technique et désigne, en Orient et en Occident, un mode de gouvernement et de prise de décisions en commun qui obligent. Mais le Code de 1983 a beaucoup affaibli ce sens originel. Il stipule que « le conseil pastoral de paroisse [lui-même facultatif] ne possède que voix consultative » (canon 536, § 2). Au registre diocésain, le conseil pastoral (lui aussi facultatif) « n'a que voix consultative et seul l'évêque publie ce qui a été traité » (canon 514, § 1). De même, dans le synode diocésain (également facultatif), « l'évêque est l'unique législateur, les autres membres n'ayant que voix consultative » (canon 466). Il n'en va pas différemment du synode des évêques auprès du pape (canon 343). On voit ainsi clairement qu'à tous les registres de la vie ecclésiale la volonté de la personne qui préside une communauté l'emporte toujours, en droit, sur celle des membres de la communauté avec leur chef. Ce principe juridique, appelé « la communion hiérarchique », découle de « la constitution hiérarchique de l'Église », qui fait l'objet de la II^e^ partie du livre II du Code. Pour rendre le droit actuel réellement synodal, il ne suffira donc pas de rendre obligatoires toutes les instances introduites après Vatican II avec un statut consultatif. Car la synodalité peut-elle se réduire à l'obligation pour les supérieurs de prendre conseil avant de décider, tout en restant entièrement maîtres de leur décision ?

Cette question n'est pas oiseuse au vu de l'esprit du droit actuel. Le destin de la décision quasi unanime[12] de Vatican II en faveur de la doctrine de la collégialité des évêques est éclairant et oblige à réfléchir. En effet, dans la législation canonique mettant en œuvre cette acquisition conciliaire, la collégialité « affective » a pris peu à peu le pas sur la collégialité « effective ». Cette dernière ne se vérifie guère, selon *Apostolos suos*, au numéro 9, que dans un concile œcuménique au sein duquel les évêques « doivent respecter fidèlement le primat et la prééminence du pontife romain, chef du collège épiscopal », ce qui revient probablement à légitimer la *Nota Prævia* au ch. 3

12. *Lumen Gentium* fut approuvée avec seulement cinq voix contraires, l'abstention n'étant pas prévue.

de *Lumen Gentium*[13]. C'est ainsi que la décision unanime d'un concile œcuménique n'aurait eu d'autre effet que de revenir à la situation qu'on voulait corriger. D'autres documents montrent même que la situation des évêques a été rendue moins bonne[14].

Ainsi, bien que *Lumen Gentium* 27 ait enseigné que les évêques sont « vicaires et légats du Christ […] et non les vicaires du Pontife romain », ce dernier statut est bien celui que le droit postérieur leur attribue, en contradiction avec l'énoncé théologique du concile. Selon le professeur Georg Bier, ordinaire de droit canonique à l'Université de Fribourg en Breisgau[15] : « Les termes du *Serment de fidélité* requis d'eux depuis 1987[16] et ceux des différents documents disciplinaires relatifs à l'épiscopat depuis 1993, donnent aux évêques catholiques, vis-à-vis du pape, un statut qui équivaut à celui d'un vicaire général vis-à-vis de son évêque[17]. »

13. Le numéro 4 de cette *Nota* stipule que « le Souverain Pontife peut exercer à son gré (*ad placitum*) son pouvoir en tout temps, comme cela est requis par sa charge même ». Cette formulation inconnue de Vatican I est rendue possible par le Code de 1917.
14. On mentionne quelques-uns de ces documents ci-dessous. Pour une analyse technique, voir Hervé Legrand, « Les évêques, les Églises locales et l'Église entière », dans Hervé Legrand et Christoph Theobald (dir.), *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis*, Paris, Cerf, 2001, p. 201-260.
15. Il a été nommé à ce poste avec le *Nihil Obstat* du Saint-Siège.
16. On y lit : « Je jure de demeurer toujours fidèle à l'Église catholique et à […] son pasteur suprême, au vicaire de Jésus-Christ et au successeur de Pierre dans le primat ainsi qu'à la tête du collège des évêques. […] J'obéirai au libre exercice du pouvoir primatial du pape sur toute l'Église. […] Je rendrai compte de mon mandat pastoral au Siège apostolique à des dates fixées d'avance ou à des occasions déterminées et c'est très volontiers que j'accepterai ses mandats ou ses conseils et que je les mettrai en œuvre avec zèle. »
17. Voici comment il résume sa thèse d'habilitation qui a permis au Saint-Siège de confirmer son élection : « Les déterminations générales du Code au sujet de l'épiscopat et de l'évêque diocésain ainsi que la configuration normative de ce ministère dans les déterminations du Code décrivent l'évêque diocésain comme étant juridiquement un fonctionnaire du pape (*päpstliche Beamten*) » (*Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983*, Würzburg, Echter Verlag, [Forschungen zum Kirchenrechtswissenschaft 32], 2001, p. 37). Il ajoute que son statut de vicaire du pape vérifie la définition du vicariat donnée au canon 480 : « Le vicaire général et le vicaire épiscopal doivent rendre compte à l'évêque diocésain tant des principales affaires à traiter que de celles déjà traitées, et ils n'agiront jamais contre la volonté ou le sentiment de l'évêque diocésain. »

La systémique du *Code de droit canonique* (CIC) de 1917, reprise par celui de 1983, obstacle important à l'intégration de la synodalité dans le droit canonique

Le Code révisé de 1983 a conservé la systémique de la codification de 1917 qui était exclusivement un code du clergé, puisqu'il ne consacrait qu'un unique canon général et positif aux laïcs[18]. Le CIC de 1983 reste prisonnier de cette systémique, car, tout en commençant par le peuple de Dieu, comme *Lumen Gentium*, il ne l'envisage que sous l'angle des personnes (I^re^ partie), suivi du traitement de leur autorité selon leur rang hiérarchique (II^e^ partie). Il y traite immédiatement de l'autorité suprême de l'Église, ce que *Lumen Gentium* fait seulement en son III^e^ chapitre. Le CIC étant ainsi structuré, on apprend ce que sont les laïcs, les clercs, les nonces, le pape, le Collège des évêques, le synode des évêques, le Collège des cardinaux et la Curie romaine avant de savoir ce qu'est une Église locale, son évêque et la communion des Églises. Dans une telle construction systémique, il n'y a pas de place pour la communion des Églises, car les Églises locales, les diocèses et leurs regroupements éventuels n'existent pas comme sujets de droit et d'initiative[19]. Et les fidèles sont encore moins des sujets de droit dans leur paroisse ou leur diocèse, ils y sont des *individus* face à leur curé ou leur évêque.

Tel est bien l'esprit du droit postconciliaire puisque la Congrégation de la foi s'efforcera de corriger la compréhension de l'Église catholique comme communion d'Églises au pluriel (*communio ecclesiarum*) dans la formulation qu'en donne *Lumen Gentium* 23 : « C'est dans et à partir des Églises particulières [entendre les diocèses] qu'existe l'Église catholique une et unique », ce qui donnait un clair fondement à la synodalité. Le canon 368 cite bien cette formulation, mais n'en tire aucune conséquence. Il ne connaît que la communion de l'Église au singulier, qui est pourtant toujours une communion d'Églises au pluriel. La même systémique est choisie en 1992 par *Communionis notio* : après avoir rappelé, à juste titre, que « l'Église universelle ne peut être conçue ni comme la somme des Églises particulières ni comme une fédération d'Églises particulières », on y enseigne au numéro 9 que : « L'Église universelle est une réalité ontologiquement et chronologiquement antérieure à toute Église particulière singulière […] elle est la mère

18. Cf. le canon 682 : « Les laïcs ont le droit de recevoir du clergé, conformément aux règles de la discipline ecclésiastique, les biens spirituels et spécialement les secours nécessaires au salut. » On notera qu'il est interdit de traduire le Code dans les langues vivantes, ce qui a pour effet non voulu d'en rendre la lecture quasi impossible à l'immense majorité des laïcs.
19. On reste ainsi fidèle au Code de 1917 qui ne mettait le terme Église qu'une unique fois au pluriel (canon 329).

des Églises ». Le même *motu proprio* enseigne également, en parfaite cohérence, que « l'existence des conférences épiscopales est suspendue à l'acte du Saint-Siège qui les institue et détermine strictement leurs pouvoirs[20] ». Le même *motu proprio* retire aux conférences épiscopales le magistère authentique que le Code révisé leur avait attribué au canon 753. Désormais, elles ne pourront pas exercer de magistère du tout, sauf celui qui consiste à être unanimes[21]. Il est attendu des évêques au n° 21 que, « réunis dans la conférence épiscopale, ils veillent surtout à suivre le magistère de l'Église universelle et à le faire connaître au peuple qui leur est confié ». Ces précisions justifient le rapprochement fait entre le statut d'un évêque diocésain et son statut de vicaire général dans ses rapports avec le pape. La *communio hierarchica* en vient ainsi à affaiblir considérablement la *communio ecclesiarum*.

Bien des documents postérieurs au Code révisé ont fait des choix conceptuels qui vont indubitablement dans le même sens. Ils désignent systématiquement l'Église entière (*universa*) comme Église universelle (*universalis*)[22] ou les diocèses comme des parties (*partes*) de l'Église universelle, alors que, selon Vatican II, ce sont des portions (*portio [nes]*) de l'Église entière[23]. De plus, la plupart de ces documents sont adressés à l'Église « universelle », alors qu'ils ne concernent que l'Église latine.

L'habitude de désigner l'Église entière ou l'Église catholique comme universelle dans les documents officiels reflète aussi le choix systémique avec une même conséquence, celle de porter atteinte à la catholicité de l'Église. Concrètement, cela conduit à absorber les Églises orientales catholiques dans l'Église latine alors même que « catholique » et « universel » signifient des réalités bien différentes. G. Ghirlanda, qui fut un canoniste influent à la Curie romaine, est à l'origine d'une conceptualité qui ne prend

20. Au n° 20, on lit que, « pour que l'exercice du ministère pastoral de la conférence soit légitime, il faut l'intervention de l'Autorité suprême de l'Église ».
21. Cette requête de l'unanimité est absolument unique dans le droit de l'Église, depuis que Jean-Paul II a supprimé le vote par compromis lors de l'élection papale, le canon 174, § 1 ne pouvant plus s'y appliquer.
22. Ce dont le CIC de 1983 s'est pourtant abstenu. On a préféré la fidélité à l'esprit du Code de 1917 qui ignore totalement la *communio ecclesiarum* et n'emploie qu'une fois l'Église au pluriel au canon 329.
23. À la différence de la partie, la portion a en elle l'essence du tout ; ainsi, un diocèse est pleinement Église sans être toute l'Église.

pas en compte ces distinctions[24] et clarifie le vocabulaire de Vatican II, resté flou en ce domaine[25].

Dans les langues du monde occidental, le concept d'universalité hérité d'Aristote est défini dans le *Merriam-Webster* (le dictionnaire commun de la langue anglaise) comme « affirming or denying something of all members of a class or of all values of a variable ». Certes, l'Église est universelle au sens géographique, on en a même fait un argument apologétique[26], mais la catholicité diffère essentiellement de l'universalité car l'Église est diverse dans l'unité et une dans la diversité et, par conséquent, exige la synodalité et la communion. En revanche, l'autorité suffit à assurer l'uniformité.

Concluons : le sous-titre du synode, « communion et participation », sur lequel on s'est arrêté, montre que la synodalité recherchée ne peut se contenter d'un droit qui a pour axe la soumission à l'autorité légitime. La synodalité doit, en conservant l'obéissance légitime, reconnaître comme sujets de droit et d'initiative les baptisés qui sont des membres communiants de notre Église. Leur « nous » n'a de claire expression que dans nos célébrations eucharistiques et guère ailleurs. Il s'impose également que les diocèses soient reconnus comme sujets de droit et d'initiative, ce qui ne leur est guère accordé[27]. De même, les diocèses n'étant pas des parties de l'Église entière, mais des portions de celle-ci, devraient être reconnus, eux aussi, comme sujets de droit et d'initiative, notamment celui de se regrouper pour la « mission », troisième terme du sous-titre déjà cité. Mais, dans ce but, la corrélation entre le *collegium episcoporum* et la *communion ecclesiarum* est difficile à mettre en œuvre dans le droit actuel.

---

24. Cf. Gianfranco Ghirlanda, « De definitione Ecclesiae universalis, particularis, localis, iuxta Concilium Vaticanum secundum », *Periodica de re morali canonica liturgica*, vol. 71, 1982, p. 605-636.
25. La décision de renoncer au terme « diocèse », désormais remplacé par « Église particulière », alors qu'Église locale aurait mieux convenu, est due au cardinal Pericle Felici qui a reconnu son caractère arbitraire.
26. Gustave Thils a reconstitué le destin malheureux de la note de catholicité depuis la Réforme : la plupart des auteurs ont fini par l'identifier à l'universalisme géographique, cf. *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Gembloux, Duculot, 1937, surtout p. 214-254. Les documents officieux ou officiels postconciliaires continuent de témoigner massivement de la réduction de la catholicité à l'universalité, notamment par l'usage fréquent du binôme Église universelle/Église particulière. Par exemple, *Dominus Iesus* parle exclusivement de l'Église universelle, jamais de l'Église catholique.
27. Cf. le *De Synodis agendis* (1998) qui interdit aux synodes diocésains de se faire l'écho de requêtes qui ne seraient pas conformes au droit en vigueur.

LA SYSTÉMIQUE ADOPTÉE POUR CODIFIER LE DROIT EN 1917 EST GOUVERNÉE PAR LE PRINCIPE QUE TOUT POUVOIR DANS L'ÉGLISE DÉCOULE DU POUVOIR PLÉNIER ET SUPRÊME DU PONTIFE ROMAIN

Une codification très attendue

La codification du droit canonique de 1917 était désirée depuis longtemps, car, jusqu'alors, les canonistes ne pouvaient que très difficilement avoir accès aux sources qui leur étaient nécessaires, trop nombreuses et trop dispersées. Les évêques du royaume de Naples et de Sicile avaient exprimé cette difficulté en une formule qui eut beaucoup de succès : « le droit ecclésiastique actuel fournirait la charge de plusieurs chameaux[28]. »

On ne peut exposer ici le contexte historique et idéologique de cette codification[29]. On s'étonnera simplement qu'un pape, réputé comme conservateur, ait sécularisé le droit canonique à ce point[30]. On se concentrera sur une seule question : la manière dont le Code a reçu le dogme de la juridiction papale de Vatican I est-elle vraiment correcte ? Ou bien, selon les termes de J.M.R. Tillard, ne se trouve-t-on pas devant une interprétation « maximaliste » de ce dogme, pratiquement erronée de ce fait[31] ?

28. *Collectio Lacensis*, t. VII, p. 826.
29. On verra à ce sujet Hervé Legrand, « Grâce et institution dans l'Église, les fondements théologiques du droit canonique », dans *L'Église : institution et foi*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1979, p. 139-172 ; ainsi que « Les enjeux ecclésiologiques de la codification du droit canonique. Quelques réflexions sur la portée de l'option choisie en 1917 », dans Patrick Arabeyre et Brigitte Basdevant-Gaudemet, *Les clercs et les princes. Doctrines et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne* Paris, Publications de l'École nationale des Chartes (Études et rencontres 41), 2013, p. 405-421.
30. Cette codification est bien plus fidèle à l'esprit du temps qu'aux termes du dogme par son positivisme et son individualisme, ainsi que par sa réduction du droit à la loi ; ce dernier point le conduit à réduire la théologie de l'Église à une hiérarchologie, car les clercs y sont les seuls sujets de droit, et à ignorer le droit de la grâce tout aussi fondamental, cf. Hans Dombois, *Das Recht der Gnade,* Bd. I, 1974, 2e éd., Wiitten, Luther-Verlag,1974 et *Kodex und Konkordie,* Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, und Frankfurt/Main, Verag Josef Knecht, 1972.
31. Voir la synthèse de Jean-Marie Roger Tillard, *L'évêque de Rome*, Paris, Cerf, 1982.

Une codification en rupture avec la tradition et qui se modèle sur le droit romain

Au départ, les uns optaient pour une compilation, en continuité avec la tradition, d'autres souhaitaient une codification moderne, inspirée du Code de Napoléon ou d'autres codes étatiques. Ces derniers l'emportèrent et paradoxalement, sous Pie X, le cardinal Gasparri et ses collaborateurs établirent un code entièrement sécularisé dans ses techniques et aussi dans son esprit : ni l'Écriture, ni les lois antérieures, ni les coutumes anciennes, ni la liturgie ne sont plus des sources immédiates pour le législateur. Le Code adoptera le schéma du droit romain, emprunté à Gaïus : *personae, res, actiones,* qui domine toujours le Code de 1983 centré sur les personnes, comme on l'a montré rapidement. Dans cette législation, la loi, qui se fonde sur la volonté actuelle du pape s'exprimant sous forme de préceptes abstraits, est au premier plan. Le pape est désigné comme législateur suprême et il est bien proche d'être législateur unique pour l'Église entière[32]. Ces choix constituent des obstacles considérables à la synodalité par leur interprétation « maximaliste » de Vatican I selon le vocabulaire de Tillard.

L'exégèse du vocabulaire canonique de Vatican I ne permet pas d'attribuer à ce concile le gouvernement quotidien du pape

Le dogme de la juridiction papale a eu tant d'interprétations discordantes qu'il est utile de revenir avec précision sur les termes canoniques et techniques dans lesquels il est formulé. Des canonistes réputés ont eux-mêmes involontairement caricaturé ce dogme. C'est ainsi que, trois ans avant la convocation de Vatican II, R. Naz pouvait encore écrire :

> Dans l'Église, de par la volonté de Jésus-Christ, le Pape est investi de la plénitude du pouvoir législatif, sans aucune limite dans l'espace, sans être soumis à l'observation d'aucune condition de forme, qu'il légifère seul ou avec l'assistance du concile […] Seules les prescriptions du droit divin, positif ou naturel, constituent des limites à la souveraineté pontificale qui, par ailleurs, est le juge suprême de sa propre compétence[33].

32. Le décret de la Congrégation des séminaires et universités du 7 août 1918 présente le Code comme « unicum et authenticum iuris canonici fontem », *AAS*, vol. 9, 1917, p. 439.

33. Raoul Naz, *Traité de droit canonique*, t. I, Paris, Letouzey et Ané, 1954, p. 83.

Une telle exaltation du pouvoir attaché à la charge du pape, qui se trouve décrit comme pouvoir absolu et pouvoir de sa personne[34], n'est pas recouverte par ce que Vatican I a défini, comme le montre un examen pas à pas.

La finalité de la primauté est la communion de l'Église, comprise aussi comme *communio ecclesiarum*

Le but déclaré de la définition de Vatican I est l'unité de l'épiscopat et, à travers elle, celle de l'Église, comme le dit clairement le *Proemium*[35]. Celui-ci, tout en ignorant l'expression *communio ecclesiarum*, situe quand même la primauté dans ce cadre, en mentionnant la pluralité des évêques avec lesquels il est en communion ; de plus, les affirmations suivantes se rapportent aux Églises et à leurs rapports avec l'Église de Rome. Citons : « Quiconque succède à Pierre en cette *chaire* [cathèdre de l'Église romaine] reçoit, de par l'institution du Christ lui-même, la primauté de Pierre sur toute l'Église[36] » et « C'est vers *l'Église de Rome* […], qu'il a été toujours nécessaire que *chaque Église* se tourne[37] » et encore : « *L'Église romaine* possède sur *toutes les autres*, par disposition du Seigneur, une primauté de pouvoir ordinaire[38]. »

Le vocabulaire de Vatican I étant très technique, il importe maintenant d'élucider le sens de chacun des termes utilisés pour circonscrire « la primauté de pouvoir ordinaire ».

Élucidations techniques au sujet du vocabulaire canonique de Vatican I

Pouvoir ordinaire

Faute d'être compris au sens canonique qui est le sien, ce terme a créé les plus grands malentendus parmi les catholiques et dans nos rapports avec les autres Églises. En effet, les pères du concile n'ont adopté ce terme

34. Illustrons cette dérive par celle qui est parallèle dans la compréhension de l'infaillibilité : se borner à dire que le pape est infaillible est une erreur, car il n'est infaillible que dans l'exercice de sa charge, dans l'acte même où il définit ; le reste du temps, en tant que personne, il n'est pas infaillible, ce qui ne veut pas dire qu'il se trompe ordinairement.
35. Denzinger-Hünermann, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg, Herder, 1991, 3051 (désormais DH).
36. DH 3057.
37. DH 3057.
38. DH 3060.

qu'après avoir reçu l'explication qui leur en fut donnée par Mgr Zinelli, au nom de la Députation de la foi :

> Tous les jurisconsultes, tous les docteurs en droit canonique, tous les auteurs ecclésiastiques distinguent pouvoir ordinaire et pouvoir délégué. Pour tous, le pouvoir ordinaire est celui qui revient à quelqu'un en raison de sa charge ; est dit délégué le pouvoir qui est exercé au nom d'une autre personne, chez qui il est ordinaire[39].

Le choix de ce terme nous donne la certitude que Vatican I n'a pas voulu attribuer au pape le pouvoir de gouverner habituellement, ordinairement, quotidiennement l'Église entière, ce que le langage commun et le Code de 1917 laisseraient penser. Bien différemment, Vatican I a enseigné autre chose, à savoir que le pouvoir primatial de l'évêque de Rome est lié à sa charge et ne lui vient pas d'une délégation des autres évêques.

Pouvoir immédiat

Mgr Zinelli, déjà cité, écarte aussi, toujours au nom de la Députation de la foi, les malentendus dont ce terme canonique peut être porteur. Il en explique le sens comme suit :

> Est dit immédiat le pouvoir qui peut être exercé sans qu'il faille passer par un intermédiaire. Or, le pape ne peut-il pas accomplir par lui-même les actes épiscopaux dans tous les diocèses, sans être obligé de passer par l'évêque du lieu[40] ?

Une telle possibilité d'intervention dans les autres Églises d'Occident est reconnue à l'évêque de Rome depuis la première Antiquité chrétienne, quand on fait appel à lui. Une initiative de sa part n'est acceptée qu'avec beaucoup de difficulté en Afrique du Nord[41]. En Orient, ses interventions pouvaient être de poids, par sa réception des décisions des conciles (c'était l'une des conditions de leur œcuménicité), mais rares et habituellement en réponse à l'appel des parties en conflit localement qui reconnaissaient alors au siège romain le pouvoir d'une cour de cassation[42]. Ce qui ne fait en rien du pape un super-évêque.

---

39. Mansi 52, 1105. Voir Gustave Thils, *La primauté pontificale. La doctrine de Vatican I. Les voies d'une révision*, Gembloux, Duculot, 1972, p. 131-137.
40. Mansi 52, 1105.
41. Par exemple, saint Augustin était membre du synode de Carthage qui excommunia ceux qui faisaient appel à Rome, cf. Charles Munier, « Un canon inédit du XXe concile de Carthage : "Vt nvllvs ad Romanam ecclesiam avdeat appellare" », *Revue des sciences religieuses*, vol. 40, 1966, p. 113-126.
42. Hervé Legrand, « Brève note sur le concile de Sardique et sur sa réception : Rome, instance d'appel ou de cassation ? », dans *La primauté romaine dans la communion des Églises*, Paris, Cerf, 1988, p. 47-60.

Pouvoir vraiment épiscopal

Ce troisième terme technique est source de plus de malentendus que les deux premiers. Au cours des délibérations préalables au vote, M^gr^ de Las Cases dénonça avec beaucoup de prescience l'adoption de ce terme qui risquait de « modifier le mode d'être de l'Église qui résulte de la convergence vers l'unité et non d'une unité qui absorberait les diversités. Dans cette hypothèse, le pape seul deviendrait le véritable évêque de l'Église, exerçant le pouvoir immédiat et ordinaire dans chaque diocèse, ne laissant aux autres évêques que le nom, mais ils ne seraient de fait que de simples vicaires[43] ».

Il est intéressant de noter que c'est ainsi aussi que Max Weber a compris ce terme[44]. Il s'impose donc de clarifier à la fois la signification exacte de l'expression « pouvoir épiscopal » et l'autorité doctrinale que Vatican I attribue à cette expression.

Ici encore, l'explication préalable au vote, donnée par M^gr^ Zinelli, est essentielle : l'expression vise à qualifier les deux termes précédents « ordinaire » et « immédiat » : « Le pouvoir du pape est de la même nature que celui des évêques : qu'est-ce qui empêcherait donc d'user du même terme pour désigner un aspect de juridiction qui est exercé aussi bien par les papes que par les évêques[45] » ?

L'expression « un aspect de juridiction » implique, par elle-même, que le pouvoir primatial dans l'Église n'a pas le même contenu que le pouvoir d'un évêque dans son diocèse ni qu'il s'exercerait de la même manière. Elle vise à dire que le pouvoir du pape est analogue à celui d'un archevêque métropolitain envers ses suffragants. Cette expression n'en fait donc nullement « l'évêque de l'Église catholique ». Pie IX lui-même a clairement refusé cette interprétation, en y engageant son autorité solennelle, comme on le montrera ci-dessous. Par ailleurs, tel n'est nullement le sens de la signature « évêque de l'Église catholique », apposée par Paul VI aux Actes de Vatican II.

43. Mansi 1109.

44. « Dans l'Église, sur le plan des principes, c'est l'épiscopat universel du pape qui est le résultat le plus effectif de la définition de 1870 et non pas le dogme de l'infaillibilité, dont on a tant parlé. C'est ce qui a permis la création d'un gouvernement de vicaires (*Kaplanocratie*), transformant l'évêque et le curé en simples fonctionnaires du pouvoir central curial » (Max Weber, *Gesammelte politische Schriften*, Zweite, erweiterte Auflage, mit einem Geleitwort von Theodor Heuss, neu herausgegeben von Johannes Winckelmann, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1958, p. 309.

45. Mansi 1108 et 1109.

Dans sa traduction française, l'expression a un sens équivoque qui est exclu dans le latin original[46].

Pouvoir plénier et suprême

Alors que les trois termes précédents, compris au sens que Vatican I leur a donné, n'offrent pas de difficultés doctrinales, ceux-ci impressionnent s'ils sont appliqués à des hommes, fussent-ils d'Église : la primauté romaine serait-elle l'équivalent de la monarchie de droit divin, comme le craignait l'évêque Papp-Szilagyi[47] ? De fait, le sens de l'expression « pouvoir plénier et suprême » n'a pas été délimité dans les explications de M^gr^ Zinelli ; au contraire, ce dernier a caractérisé cette plénitude comme « ne pouvant être restreinte par aucune autre puissance humaine qui serait supérieure, mais seulement par le droit naturel et le droit divin[48] ». Autre faiblesse plus considérable : le texte de Vatican I reconnaît cette qualité de pouvoir au pape sans rien dire des conditions de son passage à l'acte et de son exercice.

Une explication aussi extensive, dont les rédacteurs du Code n'ont pas mesuré les limites doctrinales, les a conduits à adopter une systémique découlant d'une interprétation maximaliste et erronée de la primauté romaine qui serait l'équivalent de la monarchie de droit divin. La systémique en question ne permet pas d'intégrer la synodalité dans le droit canonique en vigueur, car elle fait du pape le détenteur de la plénitude du pouvoir de

46. Tant l'histoire de cette formule que la grammaire latine obligent à la comprendre comme « évêque appartenant à l'Église catholique » : « la formule ne peut désigner que l'Église locale de Rome » (Hilaire Marot, « Note sur l'expression "episcopus ecclesiae catholicae" », *Irénikon*, vol. 37, 1964, p. 221-226). Il n'y a pas à tenir compte de Georg May, *Ego N. N. Catholicae Ecclesia episcopus. Entstehung, Entwicklung und Bedeutung einer Unterschriftsform im Hinblick auf den Universalepiskopat des Papstes*, Berlin, Duncker & Humblot (Kanonistische Studien und Texte 43), 1995. Celui-ci s'est efforcé, surtout à partir de documents médiévaux, de démontrer l'existence d'un tel épiscopat universel. Sa thèse a été rejetée par les historiens du droit, voir la recension de Harald Zimmermann, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, K.A.*, vol. 84, 1998, p. 629-632.

47. Sur cet évêque uniate d'Oradea Mare en Transylvanie (Grosswardein à l'époque de son rattachement à la Hongrie), fils d'un chanoine catholique et d'une mère orthodoxe, voir Constantin George Patelos, *Vatican I et les évêques uniates. Une étape éclairante de la politique romaine à l'égard des Orientaux (1867-1870)*, Louvain-la-Neuve, Collège Érasme et Louvain, Nauwelaerts (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 65), 1981, p. 228-235.

48. Mansi 52, 1104.

juridiction qu'il communique aux évêques, ses subordonnés, comme Pie XII l'enseigne dans trois encycliques[49]. La Constitution dogmatique sur l'Église n. 27 a corrigé cette doctrine en rappelant la source sacramentelle de l'épiscopat et en enseignant que les évêques sont « vicaires et légats du Christ » et « ne doivent pas être considérés comme les vicaires des pontifes romains ». Malgré cela, le Code de 1983, contraint par sa systémique, omet cette correction et réserve ces titres au seul pontife romain : « Chef du collège des évêques, Vicaire du Christ et pasteur de l'Église entière » (can. 331). De ce fait, même pour les évêques, « contre une sentence ou un décret du Pontife romain, il n'y a ni appel ni recours » (can. 333, § 3). La même systémique réduit à presque rien la collégialité des évêques, affirmée à Vatican II, puisqu'« il appartient au Pontife romain, selon les besoins de l'Église, de choisir et de promouvoir les formes selon lesquelles le collège des évêques exercera collégialement sa charge à l'égard de l'Église tout entière » (can. 337, § 3). Les termes du *Serment de fidélité* requis des évêques depuis 1987[50] et ceux de différents documents disciplinaires relatifs à l'épiscopat, depuis la promulgation du Code révisé, donnent aux évêques diocésains un statut envers le pape qui équivaut à « celui d'un vicaire général vis-à-vis de son évêque ». Ils expliquent aussi le silence, assez général, de l'épiscopat catholique devant différentes mesures disciplinaires de Jean-Paul II, attribuant aux évêques diocésains un statut canonique qui fait d'eux des « fonctionnaires du pape », selon G. Bier[51]. Or, Pie IX lui-même avait récusé, *expressis verbis*, que Vatican I permette un tel statut. Néanmoins, on constate à la suite de Vatican I, mais pas à cause de lui, une subordination canonique de plus en plus étroite de l'épiscopat, rendant impossible toute forme de synodalité, à la suite d'une réception erronée de Vatican I.

49. Pie XII enseigne cette thèse avec insistance, y revenant dans trois encycliques, dont la dernière est promulguée quatre ans avant Vatican II : *Mystici Corporis*, *AAS*, vol. 35, 1943, p. 211-212 ; *Ad Sinarum gentem*, *AAS*, vol. 47, 1955, p. 9, et *Ad Apostolorum principis, AAS,* 50, 1958, p. 610.

50. Texte cité *supra*, n. 11.

51. Sur G. Bier, voir *supra*, n. 10, 12.

TOUT EN RECONNAISSANT UNE JURIDICTION TRÈS ÉTENDUE AU PAPE POUR SON SERVICE PRIMATIAL DE LA COMMUNION DES ÉGLISES, VATICAN I A EXCLU QUE CETTE JURIDICTION LUI CONFÉRAIT LE GOUVERNEMENT QUOTIDIEN DE L'ÉGLISE

La systémique du Code de 1917 a compris l'exercice possible du « pouvoir plénier et suprême » du pape comme étant son régime ordinaire

Vatican I voulait avant tout renforcer la papauté à un moment où de grands dangers menaçaient la foi[52]. Mais, du fait des événements politiques, il ne put traiter que de la seule primauté, sans se prononcer sur ses relations avec l'épiscopat[53]. Toutefois, le Prologue de la définition enseigne que :

> Le pouvoir du souverain pontife ne fait nullement obstacle au pouvoir de juridiction épiscopal, ordinaire et immédiat, par lequel les évêques, établis par l'Esprit Saint (Ac 22,08) successeurs des Apôtres, paissent, en vrais pasteurs, chacun le troupeau à lui confié. Au contraire, ce pouvoir est affirmé, affermi et défendu par le pasteur suprême et universel[54].

Vatican I se défend donc de vouloir changer quoi que ce soit au statut de l'épiscopat et le souligne une deuxième fois en citant la Lettre de Grégoire le Grand à Euloge d'Alexandrie par laquelle ce pape refusait le titre d'évêque universel[55]. Enfin, juste avant le vote final, M^gr^ Zinelli rappela que le pape ne peut user de son pouvoir envers les évêques que « pour l'édification » et non « pour la destruction[56] ». Plus important que cette assurance morale est le rappel que le pape est tenu par le droit divin de respecter la structure épiscopale de l'Église qui est autant de droit divin que la primauté, un point qui n'est pas explicité dans le Prologue qui semble borner les pouvoirs des successeurs des apôtres à leur propre diocèse, une limite due probablement à l'inachèvement du concile Vatican I et que le concile Vatican II complétera par la doctrine de la collégialité.

---

52. En dix ans parurent trois ouvrages qui ébranlèrent la foi traditionnelle des catholiques dans leur rapport à l'Écriture (*La vie de Jésus* de Renan), au Dieu créateur (*L'évolution des espèces* de Darwin) et à l'ordre social *(Le Capital* de Marx).
53. Jean-Pierre Torrell, *La théologie de l'épiscopat au premier concile du Vatican*, Paris, Cerf (*Unam Sanctam* 37), 1961, p. 101-104, résume le modeste apport de Vatican I à cette théologie.
54. DH 3061.
55. PL 77, 933.
56. *Mansi* 52, 1109.

À partir de ces arguments internes, fondés sur les textes, on voit déjà que le statut disciplinaire actuel des évêques découle, non pas de Vatican I, mais de la systémique de la Codification. Alors que Vatican I reconnaissait que le pape avait le pouvoir d'exercer son « pouvoir plénier et suprême » dans des cas de nécessité – dont à l'époque on présageait la menace –, la Codification a fait de l'exercice de ce pouvoir le régime quotidien du ministère papal[57]. Cela a conduit à une centralisation très humiliante pour les évêques, clairement contraire à Vatican I[58]. Les rédacteurs du Code en sont responsables pour avoir été infidèles à Pie IX, en ignorant son interprétation « solennelle » de Vatican I.

L'interprétation que Pie IX lui-même a donné de la juridiction papale, en usant de son magistère solennel, prouve qu'on pourra, en fidélité au magistère, retrouver un droit porteur de la synodalité

Cinq ans après la clôture de Vatican I, Pie IX a été conduit à réfuter, de manière détaillée et surtout solennelle, les interprétations maximalistes de la juridiction papale propagées lors du *Kulturkampf*, notamment par Bismarck en personne. Celui-ci y voyait une destruction de l'épiscopat. La Conférence des évêques d'Allemagne, unanime, le réfuta. Pie IX les félicita et se déclara en plein accord avec leur texte qu'il convient de citer en grand détail pour la clarté de tout notre propos[59]. Il commence par résumer, comme suit, six propositions du chancelier de Prusse :

> Cette Dépêche prétend que les décisions du concile du Vatican entraînent les conséquences suivantes : 1) Le pape peut s'arroger, dans chaque diocèse, les droits épiscopaux et substituer son pouvoir à celui de l'évêque. 2) La juridiction épiscopale a été absorbée par la juridiction papale. 3) Contrairement au passé, le pape ne se contente plus de se réserver certains droits spécifiques, mais il est désormais dépositaire de la plénitude du pouvoir épiscopal. 4) En principe, le

57. Ce qui est encore explicite dans le Code de 1983 aux canons 359 et 360 qui lui attribuent la « *cura cotidiana* de l'Église entière ».

58. En 1963, le *motu proprio Pastorale munus* du pape Paul VI « concède » aux évêques diocésains « certains pouvoirs et privilèges », dont ceux-ci : « conserver la sainte Eucharistie dans leur oratoire domestique, en respectant les prescriptions liturgiques », « permettre à de pieuses femmes de procéder même à la première ablution des pales, corporaux et purificatoires », « pouvoir bénir partout par le seul signe de croix », « permettre à un curé de paroisse de célébrer la messe deux fois le dimanche ». Autant de pouvoirs qu'ils recevaient jusqu'alors du pape lors de leurs visites quinquennales à Rome.

59. Bien qu'il ait été, enfin, repris par la dernière édition du *Denzinger*, DH 3112-3116, ainsi que la Déclaration solennelle de Pie IX du 4 mars 1875, DH 3117.

pape remplace désormais chaque évêque, et il ne dépend que de lui de se substituer, à tout moment, aux évêques dans leurs rapports avec les gouvernements. 5) Les évêques ne sont plus que des instruments (du pape), ses fonctionnaires, sans responsabilité propre. 6) Vis-à-vis des gouvernements, les évêques sont devenus les fonctionnaires d'un souverain étranger, à vrai dire d'un souverain qui, en vertu de son infaillibilité, est un souverain parfaitement absolu, encore plus absolu que n'importe quel souverain au monde.

Après l'exposé des thèses de Bismarck, voici leur réfutation :

Toutes ces thèses manquent de fondement, et sont en contradiction incontestable (*entschieden im Widerspruch*) avec la lettre comme avec le sens des décisions du concile du Vatican, tel qu'il a été expliqué, de façon répétée, par le pape, par l'épiscopat et par les représentants de la science catholique.

[…] Selon l'enseignement de l'Église catholique, le pape est l'évêque de Rome, il n'est pas l'évêque de quelque autre ville ou diocèse, il n'est pas évêque de Cologne ou de Breslau, etc. […]. Les décisions du concile du Vatican ne fournissent pas l'ombre d'un prétexte à prétendre que le pape est devenu par elles un souverain absolu […] parce que lui-même est soumis au droit divin […] il ne peut modifier la constitution donnée à l'Église par son divin fondateur, comme un législateur peut modifier la constitution de l'État. […] C'est une erreur complète (*ein völliges Missvertändnis*) de croire que, du fait des décisions du concile du Vatican, « la juridiction papale absorbe la juridiction épiscopale », que le pape a « remplacé en principe chaque évêque individuellement », que les évêques ne sont plus que « des instruments du pape et ses fonctionnaires sans responsabilité propre » […]. En ce qui concerne cette dernière affirmation, nous ne pouvons que la récuser avec détermination. Ce n'est pas dans l'Église catholique qu'est admis le principe, immoral et despotique, que l'ordre d'un supérieur dégage sans restriction la responsabilité personnelle. […] *Dans l'exercice du pouvoir du pape, absolument rien n'a été changé* (nous soulignons)[60].

Cette phrase est évidemment capitale, le dogme de Vatican I n'exigeait donc aucun changement dans le droit alors en vigueur et encore moins la rupture avec le droit ancien introduite par le Code de 1917[61].

60. Le texte original est reproduit dans DH 3112-3116. Nous suivons la traduction plus concise d'Olivier Rousseau, « La vraie valeur de l'épiscopat dans l'Église », dans Yves Congar et Bernard-Dominique Dupuy (dir.), *L'épiscopat et l'Église universelle*, Paris, Cerf (*Unam Sanctam* 39), 1962, p. 719.

61. Sur la rupture, voir *supra*, la section 4.2. Pour une analyse détaillée de cette rupture, voir Hervé Legrand, « Les enjeux ecclésiologiques de la Codification du droit canon. Quelques réflexions sur la portée de l'option choisie en 1917 », dans Patrick Arabeyre et Brigitte Basdevant-Gaudemet, *Les clercs et les princes. Doctrines et pratiques de l'autorité à l'époque moderne*, Paris, École des Chartes, 2013, p. 393-409.

L'approbation, en forme spécifique, par Pie IX, de la Déclaration des évêques allemands est une interprétation authentique de la définition conciliaire : le droit canonique devrait favoriser la synodalité

Clairement et fermement, Pie IX a récusé que la définition de la primauté romaine, parce qu'elle est dotée d'une « juridiction plénière et s'étendant à toute l'Église », puisse être le régime quotidien du gouvernement de l'Église. Le recours aux adverbes « fermement » et « clairement » peut susciter l'étonnement. Un raisonnement d'Olivier Rousseau le dissipe vite. S'appuyant sur la logique scolastique propre aux textes de Pie IX, il remarque que chacune des propositions de Bismarck est déclarée en contradiction absolue avec les décisions du concile et la doctrine catholique, il suffit donc de considérer comme vraie la contradictoire de chacune de celles qui concernent notre sujet :

> Le pape ne peut s'arroger, dans chaque diocèse, les droits épiscopaux ni substituer son pouvoir à celui de l'évêque ; la juridiction épiscopale ne peut être absorbée par la juridiction papale ; du fait de la définition de Vatican I, le pape n'est pas devenu le dépositaire de la plénitude du pouvoir épiscopal ; le pape ne peut pas se substituer à chaque évêque, ni se substituer, à tout moment, aux évêques dans leurs rapports avec les gouvernements ; les évêques ne sont ni des instruments ni des fonctionnaires du pape[62].

Pie IX a approuvé la justesse de cette interprétation de Vatican I à deux reprises. D'abord par sa lettre *Mirabilis illa* du 4 mars 1875 :

> Votre Déclaration se distingue tellement par sa clarté et son exactitude qu'elle ne laisse rien à désirer […]. Mais [des] assertions mensongères exigent de Nous un témoignage plus solennel de Notre approbation. Votre déclaration donne la pure doctrine catholique et par conséquent celle de ce saint Concile et de ce Saint Siège, parfaitement établie et clairement développée par des arguments évidents et irréfutables[63].

Très peu de temps après, au Consistoire du 15 mars 1875, Pie IX déclare vouloir « combler de ses louanges » les évêques d'Allemagne pour leur déclaration et la « confirmer de la plénitude de son Autorité apostolique[64] ». En langage canonique, cette déclaration « en forme spécifique » de Pie IX est une « interprétation authentique » de la définition conciliaire. Elle permet de

62. Cf. Rousseau, « La vraie valeur de l'épiscopat dans l'Église », 1962, p. 726-727.
63. DH 3117.
64. Texte latin publié par O. Rousseau, *ibid.*, p. 735.

mesurer l'erreur des rédacteurs de la Codification quarante ans plus tard. Du fait que Vatican I a reconnu que le pape *pouvait* intervenir directement dans les diocèses et la vie de l'Église, les rédacteurs en ont conclu qu'il *devait* assumer le gouvernement quotidien de l'Église[65], ce qui était exclu par la définition du concile, comme on le sait avec certitude, grâce à Pie IX lui-même.

Du choix des canonistes, on a hérité d'un mode de gouvernement inadéquat qui ne fait guère de place à la vie synodale, car elle ne peut se réduire à la consultation recommandée aux différents supérieurs dans le Code de 1983. Il en résulte aussi que l'autorité papale reste discrétionnaire[66] dans les deux Codes actuellement en vigueur[67], le pape ne pouvant être contraint par personne et n'ayant de comptes à rendre à personne[68]. Discrétionnaire ne veut pourtant pas dire arbitraire ou despotique, mais simplement que les papes sont censés gouverner « selon leur jugement », jugement que l'on peut et doit estimer prudent, mais qui relève entièrement d'eux-mêmes. Une gouvernance synodale impliquerait que le gouvernement des paroisses et des diocèses ne relève pas du seul jugement du curé et de l'évêque. En s'entourant du conseil des neuf cardinaux, le pape François, qui, avec les évêques[69], a « le souci de toutes les Églises », se conduit lui-même « synodalement », notamment en interrogeant toutes les paroisses, avant de soumettre leur parole au discernement d'un synode d'évêques.

65. Le Code actuel, aux canons 349 et 360, attribue au pape le « soin (*cura*) quotidien de l'Église entière ».
66. Signalons que cela est également vrai du gouvernement épiscopal et curial, *mutatis mutandis*.
67. Ainsi le canon 412 du CCEO fait du pape « le supérieur suprême (des moines orientaux), auquel ils sont tenus d'obéir » et, au canon1008, le pape est déclaré « l'administrateur suprême de tous les biens temporels de l'Église », donc des biens des monastères orientaux.
68. On n'exagérera pas la portée doctrinale d'un propos de feu le cardinal Schotte, lancé à des journalistes : « Les évêques n'ont de comptes à rendre à personne, sauf au pape. Et le pape n'a de comptes à rendre à personne d'autre qu'à Jésus » (*The Tablet*, 17 nov. 2001, p. 1630). Mais, vu ses fonctions de secrétaire général du synode des évêques auprès du pape, certains n'ont pas manqué d'y voir la persistance, quarante ans après Vatican II, d'un éthos qui, en termes séculiers, serait l'équivalent d'une « culture d'entreprise ».
69. Renvoyons à la belle formule par laquelle le pape Paul VI a approuvé les documents de Vatican II, cf. Giuseppe Alberigo, « *Una cum patribus*. La formule conclusive des décisions de Vatican II », *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta*. Mélanges Philips, Gembloux, Duculot, 1970, p. 291-319.

CONCLUSION

Le titre de notre essai comportait un point d'interrogation. À son terme, il se révèle fondé. On en tirera une première conclusion. Aussi justifié et même urgent que soit le chemin vers une Église synodale du point de vue tant pastoral que théologique, ce chemin sera nécessairement long du fait d'avoir intégré l'ecclésiologie du Code depuis un siècle. Les théologiens devraient en tirer une résolution, celle de collaborer beaucoup plus étroitement avec les canonistes ; sans cette collaboration, les efforts demandés à tous les membres de l'Église n'aboutiront pas facilement. Le plus grand nombre d'entre eux en sont convaincus, mais peu sont déjà au travail[70]. Au lieu de laisser le droit faire obstacle à la synodalité, il faudra reconstruire les bases d'un droit généré à partir de la confession de foi et de la vie sacramentelle[71]. Un tel droit sera le meilleur soutien de la synodalité. Un tel droit sera également une contribution de première importance au rapprochement des chrétiens[72].

Une seconde conclusion s'impose, semble-t-il. Constater que le chemin est libre pour la réforme du droit canonique en vigueur. Rares sont les théologiens qui croiraient que le théologien et préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, Joseph Ratzinger, ne comprenait pas Vatican I quand il écrivait :

> [Le théologien catholique] ne peut absolument pas considérer la manière dont se présente la primauté, aux XIX^e^ et XX^e^ siècles, comme étant la seule possible et qui s'imposerait à tous les chrétiens. […] Il doit être permis de dire que ce qui a été possible pendant un millénaire ne peut pas être impossible aujourd'hui du point de vue chrétien. […] Autrement dit, Rome ne doit pas exiger de l'Orient, au sujet de la primauté, plus que ce qui a été formulé et vécu pendant le premier millénaire[73].

---

70. On notera en particulier les travaux remarquables du professeur Carlo Fantappiè (Roma Tre).
71. Cf. *supra*, n. 29 pour plus de clarté sur ce que l'on entend par là.
72. Nous rejoignons Louis Bouyer, dans son style vif : « Ce n'est pas jeter le droit pardessus bord qui nous tirera de la situation désastreuse [où nous sommes] […]. Supposer que nous pourrions aujourd'hui, dans l'Église catholique, édifier une ecclésiologie satisfaisante, en particulier d'orientation œcuménique, sans avoir à nous engager dans l'étude approfondie du droit canonique, est une chimère qu'on peut qualifier de catastrophique » (*L'Église de Dieu, corps du Christ et temple de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1970, p. 208-209). Il suffit, un demi-siècle plus tard, de remplacer le mot *étude* par celui de *réforme*.
73. Joseph Ratzinger, *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, Paris, Téqui, 1982, p. 221-222.

Dans l'espérance que suscite le synode sur la synodalité, on rejoindra ce que Benoît XVI croyait possible avec la plupart des théologiens : « Le droit ecclésial unitaire, la liturgie unitaire, la nomination des évêques à partir de Rome – tout cela, ce sont des choses qui ne font pas nécessairement partie de la primauté en tant que telle[74]. »

Troisième et dernière conclusion : le renouveau spirituel de chacun des baptisés et de nos Églises est la condition de tout le reste. C'est par l'Esprit que nous deviendrons sujets de droit et d'initiative dans notre Église et nos Églises avec nous.

74. Joseph Ratzinger, *Le Nouveau Peuple de Dieu*, Paris, Cerf, 1971, p. 68-69.

An Early Example of Synodality

The Consultation of the Faithful in the Diocese of Namur During the Pre-conciliar Period

Peter De Mey

The recently concluded Synod of Synodality has enhanced the awareness of lay faithful to be active subjects in an increasingly synodal Church.[1] In honor of a dear colleague, who already 30 years ago started to reflect on synodality as "the internal communion within a local Church"[2] and, in his research on the Second Vatican Council, often paid attention to local churches as important actors in the conciliar work,[3] I will study the results of the consultations initiated by one Belgian bishop, André-Marie Charue (1898-1977), in his diocese of Namur during the pre-conciliar period. After briefly showing that Charue already invoked the help of the Benedictine monastery of Chevetogne during the drafting process of his vota, most of my attention will go to the consultation of the laity which he organized in the spring of 1962, to which many individuals and groups responded. After briefly comparing the consultation in Namur with other consultations in Belgium and Quebec, I conclude the article by asking whether Charue continued to make an appeal to lay consulters during the Council.

---

1. See especially the opening chapter on "The Experience of the Synodal Journey," in "*Enlarge the Space of Your Tent" (Is 54:2): Working Document for the Continental Stage*, Rome, General Secretariat of the Synod, 2022, p. 9-13.
2. Gilles Routhier, "La synodalité de l'Église locale," *Studia canonica*, no. 26, 1992, p. 111-161.
3. Gilles Routhier, "La période préparatoire : Premier aggiornamento du catholicisme québécois," in *Vatican II au Canada : enracinement et réception*, Montreal, Fides, 2001, p. 204.

THE PREPARATION OF THE VOTA FOR THE DIOCESE OF NAMUR

When Cardinal Tardini invited the bishops and religious superiors on June 18, 1959, to send their recommendations concerning "the themes and arguments to be treated in the next Council," they were, "in a discrete manner," allowed "to make use of the counsel of competent and prudent ecclesiastics."[4] The vota of the Belgian bishops were prepared individually and do not reflect signs of mutual collaboration.[5] When the newly appointed rector of the Belgian college in Rome, Albert Prignon, asked his bishop Louis-Joseph Kerkhofs whether he had organized prior consultations, the Bishop of Liège expressed his surprise about this question, supposing he was the one to represent his diocese at the Council.[6] In the case of Bishop Charue, the diocesan archive reveals that he at least consulted the Benedictine Monastery of Chevetogne.[7] On August 14, 1959, the prior, Thomas Becquet, sent him the report which the bishop had asked his community to prepare.[8] The following brief comparison between the suggestions from Chevetogne and Charue's votum makes it clear that the efforts of the Benedictine monks had not been in vain.

Both documents start with doctrinal issues, suggesting the need for further elaboration on Vatican I's teaching on the bishop.[9] There can be no doubt, since the examples are identical, that, in the field of liturgy, the monks of Chevetogne were able to convince the bishop not only to create more room for the vernacular in the Eucharistic celebration, but also on specific occasions to allow Eucharistic concelebration as well as communion under

4. See the letter of Cardinal Tardini to the then still Auxiliary Bishop Suenens (Fond Suenens, p. 426).
5. Albert Prignon, "Évêques et théologiens de Belgique au Concile Vatican II," in Claude Soetens, *Vatican II et la Belgique*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 1996, p. 141-184.
6. Prignon, "Évêques et théologiens de Belgique au Concile Vatican II", p. 144.
7. I thank Canon Daniel Meynen and Gerrit Vanden Bosch for allowing me to consult some documents of the Fond Charue in the Diocese of Namur and of the Fond Suenens in the Archdiocese of Mechelen-Brussel.
8. Monastère de Chevetogne, *Suggestions à l'occasion du prochain Concile œcuménique, conformément à la demande de Msgr. l'Évêque de Namur*, 5 p. See Leo Declerck, *Inventaire des papiers conciliaires de Msgr. A.-M. Charue, évêque de Namur, 2° vice-président de la Commission Doctrinale*, Leuven, Peeters, 2017, p. 49.
9. "Reprendre le schéma du concile du Vatican sur l'Épiscopat et le mettre au point" (Monastère de Chevetogne, *Suggestions*, p. 1). "Valde optandum est ut quae in Concilo Vaticano de Episcopatu adumbratae sint, nunc elaborentur." (*Acta et Documenta* I.2.1, p. 112). Although the monks of Chevetogne carefully added in parentheses "(Épiscopat de droit divin?)" Charue stated without hesitation: "Episcopi, iure divino, ut successores apostolorum habendi sunt."

two species.[10] Both the Chevetogne report and the vota from Namur conclude with a section on Christian unity.[11] Both documents repeat the need for the Council to revise its theology of the episcopate, and ask the Council to acknowledge that the Roman Catholic Church has made mistakes in the past as well.[12] Chevetogne made its recommendation that the Council should investigate the issue of *communicatio in sacris* with the Orthodox as a disciplinary issue. Charue mentioned this point under the recommendations on ecumenism.[13] Being open for consultation does not necessarily mean to accept every suggestion of your conversation partner. Charue did not include the suggestion that the Council should reconfirm the rights of the ancient patriarchates or revise its legislation on mixed marriages.[14] Points exclusively mentioned in Charue's votum may have been suggested by other advisors but may have also been dear to the bishop himself. Only Charue's section on "liturgy" starts with a plea that the Council promote "the active participation of the faithful in the Sacred Liturgy."[15] As he would repeat two

10. "Ne pourrait-on se contenter, à la messe, de la lecture en langue vulgaire seule de l'Épitre et de l'Évangile sans devoir les doubler? . . . Mettre au point un rituel de la concélébration eucharistique, notamment pour les réunions à grande affluence, ainsi que, d'une manière plus générale, pour les communautés; Admettre en certains cas la communion sous les deux espèces pour: ordinations, consécrations de vierges, professions monastiques, communions des prêtres le jeudi-saint ou en d'autres circonstances." (Monastère de Chevetogne, *Suggestions*, p. 3). "Definiatur usus linguae vernaculae in Sacra Liturgica . . .; concedatur favor concelebrationis, praesertim feria quinta Hebdomadae Sanctae et etiam quando Episcopus celebrat Santum Sacrificium Missae inter sacerdotes ad exercitia spiritualia peragenda aut sessiones studiorum exarandas coadunatos; instauretur denuo Sacra Communio sub duobus speciebus, saltem pro sacerdotibus, in ritu Ordinationis et in Missa Feriae quintae Hebdomadae Sanctae ab Episcopo litanda." (*Acta et Documenta* I.2.1, p. 114).
11. Charue even titles his section "De unione Ecclesiarum."
12. "La solution de la question de l'épiscopat par exemple, si elle se fait en respectant les anciennes traditions, sera de nature à faire avancer beaucoup les choses. . . . Nous sommes beaucoup plus à même de comprendre aujourd'hui que nous, Latins, nous avons eu des torts et pas toujours raison en tout (songeons par exemple aux conséquences ecclésiologiques des fausses décrétales)." (Monastère de Chevetogne, *Suggestions*, p. 4-5) "Doctrina de episcopatu amplius exponatur et definiatur. . . . Quoad praeteritum, ne dedignetur fateri ambiguitates deflendas et errores, saltem psychologicos, a nobis contractos." (*Acta et Documenta* I.2.1, p. 115).
13. "Étudier les possibilités de *communicatio in sacris* avec les orthodoxes en révisant au besoin les censures afin de pouvoir les aider dans leurs Églises où ils sont dépourvus d'auxiliaires, pour les prédications, confessions, cérémonies liturgiques, etc." (Monastère de Chevetogne, *Suggestions*, p. 2) "Num vere aspernenda esset aliqua 'communicatio in sacris,' quando orthodoxae fidei cultores extra ecclesiam catholicam ad sacram liturgiam accedere nullo modo valent?" (*Acta et Documenta* I.2.1, p. 115).
14. Monastère de Chevetogne, *Suggestions*, p. 1-2.
15. *Acta et Documenta* I.2.1, p. 114.

years later in his pastoral letter on the parish, in the section on "the laity and the Christian people," the Bishop of Namur hoped that the Council would reinforce the duty of the laity, on the basis of their baptism and confirmation "to always act as members of the Body of Christ" and also "encourage the faithful to take part in the organisms of Catholic Action."[16]

CONSULTING THE FAITHFUL AS AN ACT OF PREPARATION FOR THE COUNCIL

On the occasion of the start of the new year 1962, the Bishop of Namur sent another pastoral letter to the clergy of his diocese on the occasion of the upcoming Council. Since Pope John XXIII had announced on Pentecost 1960 that the bishops would represent the worldwide Catholic Church when being convened at the Council,[17] Charue invited his priests to organize meetings and send him reports, but also "to send him the desiderata of the communities, movements or works of which he is in charge."[18] Among the first letters the bishop received, both the later Abbot of Orval, Etienne Gillard, and the parents of a Cistercian nun pleaded to revise canon 602 and allow for more human forms of contact between these sisters and their families.[19] Gillard also thanked the bishop for his initiative, since it was the first time

16. *Ibid*., p. 113. See Msgr. André-Marie Charue, "Mandement de carême de l'an de grâce 1961 sur la paroisse," in *Lettres Pastorales* vol. III, no. 10, p. 50 : "D'où la nécessité d'une Action catholique sagement spécialisée, opérant à l'échelle supraparoissiale, régionale, diocésaine, voire internationale. . . La paroisse doit rester le pivot de la pastorale, mais la pastorale d'aujourd'hui doit suivre les hommes selon tous les axes de leur actuelle existence."

17. Msgr. André-Marie Charue, "Au Clergé du Diocèse à l'occasion du prochain Concile œcuménique," in *Lettres Pastorales*, vol. III, no. 19, p. 92. The published version was dated January 15, 1962, but the actual letter was sent on December 27, 1961 (see Declerck, *Inventaire*, p. 47). Charue could also have referred to the speech which the Pope had pronounced during the second plenary session of the Central Preparatory Commission on November 7, 1961. There he had called the bishops to secure themselves of the prayers but also of the help and counsel of priests and laity: "Videlicet animi sacrorum Antistitum, sacerdotum, hominum ex ordine laicorum, qui illorum allevant labores et curas, ad opus vestrum sunt intenti; ipsi precationum auxilio et suasionum consiliorumque copia vobis iugiter adsunt." (*Acta Apostilicae Sedis*, vol. 53, 1961, p. 729).

18. Declerck, *Inventaire*, p. 95. The Belgian bishops were late with such invitations. The 1960 Christmas letter of the Dutch bishops, largely written by Edward Schillebeeckx, summoned all the priests, religious and faithful to collaborate in the preparation of the Council, even by sending their "competent criticism." See "De bisschoppen van Nederland over het Concilie," *Katholiek Archief*, no. 16, 1961, p. 369-384.

19. See the letter of January 11 by Fr. Etienne Gillard and that of January 19 by Mr. and Mrs. Henneresse-Venter.

that he was asked to express his desire concerning the Council. Both the exegete Roger Poelman and another monk of Orval, Jean-Marie (Clerc), underlined the importance of reforming the theology of the episcopate, especially for ecumenical reasons.[20] Both Fr. Georges Minette de Tillesse of Orval and a 40-year-old female teacher pointed to the necessary reform of the Church, both at the level of the curia and at the level of the power structure in parishes.[21] The community of Orval, which apparently had encouraged its members to submit individual reactions, was also attentive to what the Council could mean for the laity.[22]

The archive of the diocese also contains five substantial files submitted by groups engaged in Catholic Action in response to the invitation of the bishop. The questionnaire which the diocese had prepared in January 1961 contained eight questions. The opening question starts with the statement that, "through baptism, we are all members of the Church of Christ," before asking the question whether, when someone speaks to you about "the Church," you feel personally addressed. (1) After a general question on what they expected from the Church (2), the bishop was interested to hear how the laity could assume a greater role in the Church (3). He also wanted to know whether the teaching they received from the hierarchy helped them with their daily problems. (4) After asking how the Church could better adapt itself to the life of the people (5), he asked them why it is so difficult for laity to accept reform in the Church (6). Respondents were also invited to reflect

20. Fr. Poelman, in his letter of February 10, hoped that the bishop could use "all his influence in this field," probably referring to Charue, "L'Évêque dans l'Église," *Revue diocésaine de Namur*, vol. 12, 1957, p. 1-13. Dom Jean-Marie wrote in his letter of March 8: "Si le Concile ne faisait que cela: mettre en pleine lumière la constitution de l'Église, la nature de l'épiscopat, son caractère collégial, ses droits imprescriptibles, son rôle local, dans les domaines théoriques et pratiques—ce serait le principe d'un renouveau incomparable, de réformes subséquentes qui répondraient authentiquement aux problèmes de l'évangélisation du monde actuel."

21. In his letter of April 2, Minette de Tillesse stated: "Je vous avoue très simplement et très humblement que les durcissements de certains milieux romains me font peur. . . . Il me semble qu'ici surtout les évêques auront un rôle essentiel au cours du prochain concile." On May 18, the parish priest of Biesme reported from the answers of his parish to the questionnaire and quoted an exceptional one "for a village." The woman wrote: "L'Église a besoin de gens qui ne condamnent pas. Elle doit être accueillante, ouverte aux autres. C'est peut-être ici que se trame le point névralgique de la réforme qu'il faut opérer dans nos communautés chrétiennes rurales qui retournent si facilement 100 ans en arrière pour justifier leur jugement et leurs positions."

22. See the following line of the April 2 letter of Marie Norbert Gorissen: "Il me semble que le concile du Vatican II doit être au point de départ du rayonnement apostolique des laïcs."

on the actual and the desired impression the Church makes on non-believers and non-practising Catholics (7), and finally to make further suggestions (8). On February 20, the *Action Catholique de la Jeunesse Belge* (*ACJB*) distributed an adapted version of the questionnaire among its members. A shortened version of the first five questions of the diocesan questionnaire was followed by six questions inviting Catholics to reflect on the challenge of non-believers for the Church, starting from their own experiences with them.[23] Some of the responses of the *Équipes Notre Dame* used a third version of the questionnaire. The first four questions of the diocesan questionnaire were followed by six questions dealing with marriage: marriage preparation, the premarital examination, marriage and procreation, the theology and spirituality of marriage and the role of the priest.

The answers of the five following groups were sent to the bishop:

- The *Equipes d'Entr'aide St Vincent de Paul* (*EE*) responded in groups, and 18 groups seem to have responded to the diocese's original questionnaire. The analysis comprises 10 handwritten pages.[24]
- The same questionnaire was sent to the 275 sections of the *Action Catholique Rurale Féminine* (*ACRF*). The 64 responses were analyzed in an eight-page document.[25]
- The archives also contain an eight-page analysis of the responses of the *Action Catholique Hommes* (*ACH*) of one of the parishes of Namur, St. Vincent-de-Beez, to the *ACJB* questionnaire.[26]

23. Diocèse de Namur. Préparation du Concile, "Enquête," n.d., and "Lettre circulaire de l'Action Catholique de la Jeunesse Belge aux différents mouvements", 20.2.1962.
24. The analysis was sent to the bishop together with the responses of the Action Catholique Rurale Féminine by Anne Kervyn de Lettenhove on August 20. In our analysis we will refer to the five groups using the abbreviations mentioned above, followed by the page number if relevant.
25. For more background on this organization, see Juliette Masquelier, *Femmes catholiques en mouvements: Action Catholique et émancipation féminine en Belgique francophone (1955-1990),* Brussels, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2021.
26. Sent on March 19 and accompanied by a two-page letter of the coordinators to the bishop's auxiliary, Msgr. Jean-Baptiste Musty. "L'Action Catholique des Hommes" was founded in 1936 by Msgr. Picard and the Louvain professor of sociology Giovanni Hoyois. Its teams formed part of the parish. See Jean-Louis Jadouille, "Les visages de l'Église de Belgique à la veille du concile Vatican II," in Claude Soetens (ed.), *Vatican II et la Belgique*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2021, § 31.

- The 64 praesidia of the *Légion de Marie* (*LM*) received the *ACJB* version of the questionnaire, with another question on non-believers.[27]
- The agreed procedure for the *Équipes Notre Dame* (*END*) was the following. They usually started by filling out the questionnaire as a couple and, at one of the monthly meetings, the answers were discussed in a group, and a synthesis response was submitted by the coordinator. The bishop also received answers submitted by individual couples. In some cases, the original questionnaire of the diocese was used, in other cases an adapted version with specific attention to marriage.[28]

Since the responses complement one another, I have chosen to present a synthetic view of the consultation under six headings.

ANALYSIS OF THE COLLECTIVE ANSWERS TO THE 1962 CONSULTATION

The image the Church gives to committed laity

Speaking about themselves, the respondents had no difficulty answering the following question affirmatively: "Are you aware that you are addressed, when one speaks about the Church?" One still recalls the time before they were engaged in Catholic Action. The change from a rather passive affiliation with the Church to a real sense of belonging to the Church was the fruit of this engagement (*ACRF*). Not all the lay faithful had already made the ecclesiological switch from "Church as institution" to "Church as community of faith" (*LM*). If Church is understood in the latter sense, then the individual faithful are conscious of being "the links of a chain" (*EE* 1). Simply being

27. A first analysis of the raw data, comprising 270 responses by legionaries (10 pages), is followed by 16 pages of interpretation. As the accompanying letter of August 11 indicates, the work was done by a young priest, René Forthomme, who in his analysis also approvingly refers to the work of Congar on the laity. The *Légion de Marie*, founded in 1921, became popular in Wallonia after the end of World War II. It received strong support from the then Auxiliar Bishop of Malines, Msgr. Suenens, and always worked in close contact with the hierarchy. Jadouille, "Les visages de l'Église de Belgique à la veille du concile Vatican II," § 94.
28. The entire file comprises 40 pages. The *Équipes Notre-Dame* were founded in France in 1938 and gained a lot of members in Wallonia after the Liberation. Together with the *Légion de Marie,* they focused their activity on offering spiritual support to couples and thus contributed to the renewal of the more classical forms of Catholic Action. Jadouille, "Les visages de l'Église de Belgique à la veille du concile Vatican II," § 339.

invited to respond to this questionnaire makes us realize that we belong to the Church, "that we are the Church," another group put it[29] (*END*).

There was less unanimity about what one precisely expects of the Church. Of the pre-defined definitions, the majority clearly saw the Church as "the source of our life of grace." More than a support or a moral guide, one of the sectors of the *Équipes Notre-Dame* stated, we expect from the Church "life, grace, salvation" (*END Arlon*). For another sector, however, the Church remained a support, moral teaching and the way towards life. The expectations of the Church of militants of Catholic Action were furthermore believed to be different from those of their more traditionalist environment. In rural areas, the Church was sometimes still seen as "a support in difficult situations" (*ACRF*).

Should the Council give a greater role to the laity in the Church, and how can relations between laity and priests & bishops be improved?

First of all, one was already satisfied with the role which laity are currently able to enjoy in the Church. One also insisted that one needed capable laity to do so (*EE*). On the other hand, priests were not always willing to entrust important tasks to the laity. Thus, laity sometimes felt like second-rate Christians (*ENID*) in a Church which continued to make a strong distinction between the *Ecclesia discens* and the *Ecclesia docens*. Priests should therefore develop another mode of authority, an "authority not at a distance" (*une autorité toute proche*) (*ACH)*. Many respondent expected "true collaboration" between priests and laity. The former should consult the latter and take their advice seriously. Within the *END*, however, couples experienced not so much a relationship of dependence upon the priest but of interdependence. The quality of the priest-lay relationship depended on his "saint-hood, which is his availability" (EE). Priests should, however, not be afraid to become true pastors; they should visit their faithful at home and be less strict and more comprehensive. One of the sub-questions in the consultation asked whether priests were sufficiently aware of the difficulties laity experience in their life. The answer was firmly negative, and even if some admitted that sometimes the laity keep their problems to themselves, they also

29. To be compared with the testimony from the national report of the consultation phase in Pakistan in *Enlarge the Space of Your Tent*, § 23: "People of God remarked on the uniqueness of speaking freely and being heard in organized conversations that were open-ended and attentive with guidance of the Holy Spirit. They spoke of how, after decades of church going, they had been asked to speak for the first time."

deplored the fact that priests did not listen enough to their concerns (*ACRF*). Moreover, too many priests were suffering from psychological problems and loneliness. The creation of teams of priests could be a solution. But the distance from the diocesan bishop was even greater. Sometimes one felt a closer relationship with the Pope than with the bishop, whom one rarely encountered. Close collaborators of a bishop should not necessarily be elderly priests (*END*). A decentralization of power in the Church was necessary from the Roman Curia to the bishops (*ACH*).

There were different views on what this greater role for the laity could look like. Catholic Action groups insisted on the readiness of the laity for tasks involving a "direct apostolate," especially where priests were lacking. The fields of liturgy, catechesis, apostolate, administrative and material tasks were often mentioned for this suppletive role (EE). By assuming such responsibilities, this group and others were convinced that priests would as a result be able to dedicate more time to their priestly tasks. In view of the shortage of priests, respondents hoped that the laity could be allowed to become deacons. One respondent hoped that the Council would open the subdiaconate and diaconate "to married laity" so that they could share more fully in the mission of the Church (*END*). The other theological option to describe the role of the laity in the Church was only rarely articulated. The lay faithful could be a bridge between the Church and the world. The priest analyzing the responses of the *Légion de Marie* noted that they tended to restrict their role to that of the direct apostolate, to the neglect of their role in the family and the workplace (*LM)*. A reform of Catholic Action was also needed, however. It was important to create greater unity among the dispersed initiatives. The amount of works in each parish should definitely be reduced (*EE)*.

Do you expect the Council to promote certain adaptations and reforms in the field of catechesis and the liturgy?

Many of the respondents insisted that the vernacular should be used more often during the Eucharistic celebration. Liturgical changes, however, needed to be carefully explained to the people. One respondent also warned that we should not think liturgical renewal ends with the priest facing the people or putting the altar in the center (*EE*). Still, in view of promoting active participation of the laity, the altar could be situated closer to them (*ACH*). More work could be done in giving the Bible a more central place in the life of the Catholic. It was important to rediscover the Bible first in the parishes and then in the family, especially for ecumenical reasons (*END*). One asked to reduce the period of fasting in preparation for attending Mass. Baptism

should be celebrated in the parish and not in the hospital (*ACRF*). Respondents in almost all groups insisted that the Church should no longer treat certain classes of Catholics differently in marriages and funerals.

The Catechism sometimes used incomprehensible terms. Children should better be instructed on how to love God. Also, in religious education, young Catholics rarely learn about how to live Christianity (*ACRF*). The Church should invest more in the formation of teenagers and adults (*LM*). Priests' homilies should help us to better understand Biblical passages (*EE*). The pastoral letters of the bishops were too intellectual and did not respond to the real challenges of life.

What are your expectations with regard to marriage and conjugal ethics?

As to the theology of marriage, they expected clarity from the Council whether marriage is necessarily to be considered an "imperfect state" compared to celibacy; do couples not also have to strive towards perfection? Several respondents asked for clarification about the unexpected subquestion on what would be left of marital union in heaven (*END*)? Several groups made a plea for a generalization of marriage preparation (*ACRF*, *EE*). This could perhaps help countering the loss of awareness of the value of the indissolubility of marriage nowadays (*END*). Other groups were convinced that serious preparation for marriage was to be encouraged though not imposed—one couple wanted to learn from experiences in Germany and Canada in this regard (*END*). Access to the sacrament of marriage should be forbidden if it is considered a "religious formality" by the couple (*ACH*). A sub-question on the "premarital examination" (*enquête canonique*) was not understood by most participants. For some this meeting with the priest should become an occasion for a deep conversation about marriage (*END*).

When the teaching of the Church on procreation was presented, the focus was too often on negative prescripts. It was a pity that so many couples cease practising after starting to use contraception. Why did the Church only deal with this problem in terms of sin (*END*)? Why was it forbidden for Catholic couples to have sexual relations after the end of fertility (*ACRF*)? The Church should also show more respect for medical problems which may render procreation impossible (*ACRF*).

Why is Church reform so difficult to accept for the laity?

Older people prefer to stick to tradition, whereas younger people appreciate change (*ACRF*; *EE*). Reforms are, however, usually quickly received, and much depends on the instruction by the priest. One is willing to accept reforms, but only after a period of preparation. Respondents wanted "to be treated as adults" (*ACRF*). Suppression of a mass or of smaller parishes is, however, less easily accepted (*ACRF* 6). One respondent prayed a lot that the Holy Spirit may guide the Pope and bishops gathered in the Council to implement further reforms (*EE* 8).

Can you, on the basis of your personal contacts, formulate suggestions for the Church on how to deal with atheism?

This was a topic which many respondents were not familiar with, and therefore not many respondents provided an answer, even if some versions of the questionnaire kept insisting on this point.

When asked about the expectations and critics of atheists with regard to the Church, the respondents were not convinced that atheists expected anything from the Church, but they considered it important that the Church not give a negative impression, e.g. by defending specific political positions. In the eyes of atheists, Catholics were too strict on moral issues and on the indissolubility of marriage. An often-heard criticism was also that the Church spent too much money and neglected the poor (*ACH*).

When asked about the reason non-believers personally known to them abandoned the Christian faith, more than half of the respondents pointed to problems with a priest. An almost equally large group of respondents said that non-believers often left the Church because they saw Catholics give a counter-testimony to the high moral standard of the Gospel, and too often restricted Christianity to its liturgical praxis.

We should therefore blame not only the atheists, but also self-critically look at the quality of our own ecclesial praxis. Too often we do not live enough as Christians. Many of us are Christian by tradition and sometimes ashamed of being Catholic. Non-believers needed to receive the testimony of our lives (*ACRF*). We are quite "sectarian" ourselves. We look like "a Church without joy," with only prescripts and obligations, where "one easily forgets charity and mutual assistance" (*EE*). One respondent stated that it is difficult to become a "true community" if the one in charge is intolerant and not really welcoming (*END*).

The bishop was finally also interested in the concrete steps the Church and the parish could take. It was important that non-believers rediscover the aspects of love and fraternity in the Church (*LM*). We needed to show them the generosity of the Church, e.g. towards the Churches in the South and better explain its social doctrine and its defence of democracy. In our local communities, we needed to show them that the Church is a community of love (*ACH*).

COMPARISON WITH OTHER CONSULTATIONS OF THE LAITY IN BELGIUM AND QUEBEC

Two journals in which Catholic lay intellectuals were usually able to express their sometimes more critical concerns about religious, political and societal themes decided to organize their own consultations of their readers. *La Revue Nouvelle*, founded in 1945 by the Louvain professor André Molitor, sent letters to about 100 readers, mostly well-educated laity living in the major cities of Wallonia and in Brussels.[30] Jean Delfosse, who would become the successor of Molitor in 1961, summarized the 48 responses in a 16-page article which had appeared in 1959.[31] The journal had organized such consultations in previous years as well. The respondents expected in the first instance that the clergy become "spiritual animators" of the laity, in the manner of the priest-workers, and they were sorry that the Vatican had ended this experiment.[32] Priests should live in a spirit of poverty, should be men of prayer, and would be better able to fulfil their mission if they lived in a community of pastors. A reform of seminary formation was needed where future priests were better informed about the challenges of our contemporary world, as well as the challenges of atheism. The expectations with regard to liturgical renewal were well-known: the language used should be the vernacular; many asked that the priest face the faithful from the centre; in their sermons they should comment on the Biblical readings and, in the spirit of the movement of Biblical renewal, present the Scriptures as the "living message of God." A reform of the sacrament of penitence and of the catechism was also highly desired.[33] At the end of his analysis, Delfosse

30. See about this journal as the expression of an "open Catholic sensibility" Jadouille, "Les visages", § 12-14, 62, 74 and 104.
31. Jean Delfosse, "Les requêtes des fidèles au point de vue de la pastorale," *La Revue Nouvelle*, no. 15, 1959, p. 532-547. This article forms part of a special final issue that year entitled "Dans l'attente du Concile." See *La Revue Nouvelle*, no. 15, 1959, p. 481-567.
32. Delfosse, "Les requêtes des fidèles," p. 534-535.
33. *Ibid.*, p. 539-541.

realized that most respondents addressed their criticism towards the priest and, therefore, he ended his piece with a warning that not only priests need to change but also the laity: they should seek contact with their priests and make them feel welcome.[34]

The Flemish journal *De Maand* was founded in 1958, in the wake of the organization of a successful national congress of the lay apostolate in Louvain in 1956. With an editorial board of prominent voices in university and society, this periodical became "an independent journal of progressive lay Catholic intellectuals."[35] Together with other Catholic lay organizations, on May 19-20, 1962, the journal organized a weekend in Heverlee on "The lay person in the Church," which was attended by 250 participants. The results of the different working groups were presented in an article.[36] Among the laity the general awareness was that, "together with the clergy they constitute the People of God."[37] This awareness, however, should also grow among priests and more room needed to be created in certain institutions for the legitimate place of competent laity.[38] One was aware that laity were often active in groups that operated "in parallel" with the parish, hence the plea to establish parish councils in which all the different groups in the parish would be able to collaborate with one another.[39] A similar council should exist at the level of the diocese in order to allow for more contact between bishops and laity.[40] In the field of Catholic education, more opportunities should be created for

34. *Ibid.*, p. 547: "Après tout, le clergé est, dans l'Église, un peu à l'image de la masse des laïcs dont il est issu. Sans un stimulant du côté des fidèles, il sera tenté, ou de devenir un sceptique, ou de s'installer, sinon dans un confort médiocre, au moins dans un système clérical plus ou moins coupé du monde."
35. Lieve Gevers, "Kerkelijke ontwikkelingen in Vlaanderen in het licht van Vaticanum II: De stem van het lekenblad 'De Maand' (1958–1971)," *Trajecta*, no. 5, 1996, p. 276.
36. Roger Delbeke, "Het weekend over 'de Leek in de Kerk,'" *De Maand*, no. 5, 1962, p. 367-383. See Gevers, "Kerkelijke ontwikkelingen in Vlaanderen in het licht van Vaticanum II," p. 284. In the introduction, Delbeke also pointed to the fact that the participants really constituted the future of the Church, given the fact that the majority were between the ages of 30 and 40. The small number of clergy present integrated well within the different working groups. In view of the comparison with the other consultations, we do not comment on the working groups dealing with university and politics.
37. Gevers, "Kerkelijke ontwikkelingen in Vlaanderen in het licht van Vaticanum II," p. 372.
38. The same point was made in Jan Grootaers, "De verhoudingen tussen leek en geestelijke," in Jan Kerkhofs & Jean Van Houtte (eds.), De Kerk in Vlaanderen: Pastoraal-sociologische studie van het leven en de structuur der Kerk, Tielt, Lannoo, 1962, p. 199.
39. Delbeke, "Het weekend over 'de Leek in de Kerk,'" 1962, p. 374-375.
40. *Ibid.*, p. 375-376.

the laity to be active as teachers in Catholic schools. This required both financial measures and the elaboration of a specific professional spirituality.[41] Also, the formation of the Catholic opinion should be entrusted to both laity and clergy.[42] With regard to lay organizations, the meeting pointed to the danger that they could focus exclusively on enabling their members to "better accomplish their own task in the world in a Christian spirit." There was a danger that the realm of the secular receive all the attention to the detriment of what was really essential, i.e. the realm of the sacred.[43]

On July 28, 1962, a group of 40 people, mostly professors, but also a few students belonging to different faculties of the Catholic university of Louvain, submitted a 17-page statement on "the practical modalities of the insertion of the Church in the current world."[44] They had felt encouraged to do so by the recent Lent letter of Cardinal Suenens, the new Archbishop of Malines-Bruxelles.[45] They expressed the hope that the Catholic Church would seize the momentum to adapt the "external forms" of its teaching, of its

41. *Ibid.*, p. 376-377.
42. *Ibid.*, p. 378.
43. *Ibid.*, p. 378-379. At the end of his study, Grootaers exhorts the leadership of the Catholic Church to take this invitation by the critical but loyal new generation of faithful seriously, lest they should also consider abandoning a traditionalist Church. *Ibid.*, p. 230: "Het is het kritieke moment dat aangegrepen moet worden want het gaat voorbij en komt niet meer terug."
44. See "Note sur les préoccupations de certains universitaires catholiques belges au sujet des conditions de l'apostolat intellectuel, à la veille du Concile," 17 p., preceded by an introductory letter by professor Jean Ladrière and a "Lettre de présentation" (with the names of the 37 signatories). The three documents are found in the Fond Suenens, no. 468-470, as well as in the Fond Charrière. See Declerck, *Inventaire*, p. 50-51. The faculty of theology and canon law, as well as the philosophical faculty of Louvain, had previously sent their vota to Rome. See *Acta et Documenta* I.4.2, p. 221-238 and Mathijs Lamberigts, "The 'vota antepraeparatoria' of the Faculties of Theology of Louvain and Lovanium (Zaïre)," in Mathijs Lamberigts & Claude Soetens (eds.), *À la veille du Concile Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le catholicisme oriental*, Instrumenta Theologica, no. 9, Leuven, Peeters, 1992, p. 169-184.
45. The pastoral letter of the new archbishop, dated February 18, 1962, was published in *Pastoralia* 1962 no. 4, p. 1-9. See especially p. 8: "Ne regardez pas le Concile du dehors. Ayez conscience que ce Concile engage chacun d'entre vous. Il est vôtre, puisque tout ce qui est d'Église est vôtre. Cette collaboration s'est traduite déjà par des suggestions transmises à Rome de la part de divers groupements laïcs. En envoyant au Saint-Père près de 9000 suggestions, vos évêques ont largement fait écho à vos soucis, à vos préoccupations, à vos problèmes. Mais ceci n'exclut pas que les prêtres et les fidèles puissent encore exprimer leurs souhaits. Je me ferai volontiers votre porte-parole. Ces désirs il faudrait les formuler, après avoir mis en commun votre prière et vos réflexions, pour qu'ils soient imprégnés de l'Esprit de Dieu et conformes aux exigences permanentes de l'évangile."

organization and of the way it relates to society. If this momentum were to be missed, they were afraid that more and more young people would become indifferent and leave the Church.[46] The new attitude needed was one "of openness and dialogue" with non-Catholics, non-Christians and even atheists, without abandoning one's own convictions,[47] and while recognizing one's own mistakes in history. The drafters even speak of "a factual pluralism."[48] The Church should be thankful to forerunners in this regard, such as Teilhard the Chardin[49] and the worker-priests, rather than condemn them and, more generally, show respect for the autonomy of the sciences.[50] Among the theological problems they were hoping the Council would discuss were "ecumenism, the role of the laity in the Church, the theological signification of earthly values,"[51] as well as the plurality of symbols and myths found in the different world religions to give expression to "the religious feeling."[52] The text from Louvain is the most comparable to the responses to the consultation of the laity already discussed when it comes to concrete proposals for renewal of the Church: making the liturgy "accessible" and "comprehensible" while still respecting "the necessarily 'mysterious' character which accompanies the presence of the sacred;"[53] assuring a better and why not academic formation of the future clergy; creating more room for the intermediary level between the diocese and the universal Church and opening leadership positions to the laity in Catholic schools and universities.[54]

46. "Note sur les préoccupations de certains universitaires catholiques belges," p. 3-4.
47. The formulation even surprises today's reader. See *ibid.*, p. 6: "Bien entendu il ne peut être question de retrancher quoi que ce soit de la netteté et de l'intransigeance avec lesquelles l'Église doit affirmer sa doctrine."
48. *Ibid.*, p. 7.
49. Long before Pope Francis, they make an invaluable suggestion to the Holy Office: "Dans ces domaines une certaine décentralisation ne pourrait-elle pas jouer, les autorités locales étant souvent mieux à même d'apprécier la signification que peuvent prendre certaines positions intellectuelles dans un contexte déterminé?" *Ibid.*, p. 10.
50. *Ibid.*, p. 8-9.
51. Here, one observes the possible influence of the theologian Gustave Thils, who was one of the co-signers of the text. See Gustave Thils, *Théologie des réalités terrestres*, Paris, Desclée de Brouwer, 1946.
52. Antoine Vergote was still to publish his first monograph, *Psychologie religieuse,* in 1966, but may have influenced this section of the text.
53. "Note sur les préoccupations de certains universitaires catholiques belges," p. 14.
54. *Ibid.*, p. 14-16.

As in Belgium, consultations prior to submitting the vota of the diocesan bishops were rather exceptional in Quebec.[55] The peak of synodal engagement in preparation of the Council took place in the first half of 1962. As Cardinal Suenens had also done in his pastoral letter, the common declaration of the Canadian episcopate of March 1962 contained an invitation to the faithful to make known their concrete expectations for the Council.[56] The mere volume of consultations of the laity in Quebec—12 meetings between October 1961 and October 1962—testifies to the unique character of this phenomenon when compared with the situation in other countries. According to the typology developed by Sylvain Serré, the author of a master's thesis on this topic, in the initiative taken by the bishop in Namur, the consultation was organized by lay organizations, who drafted and sent out an inquiry and prepared a report for the bishop on the basis of the answers.[57]

The analysis of the reports of three dioceses has shown that the laity responded most actively to questions related to four topics: 1) "disciplinary issues and liturgy," 2) "religious education," 3) "the laity in the Church," and 4) "family and conjugal ethics."[58] The desires formulated by the laity in Quebec—rarely critical—are comparable to those of the laity in Belgium. I will illustrate this for each of these four fields. 1) Although pleas in favour of the vernacular and the orientation towards the people were heard as well, the more general expectation with regard to the liturgy was that celebrations become "more accessible" and put the community at the centre.[59] Sermons should "be adapted to the world of today"[60] and no longer be "infantile."[61] A plea regularly heard in Belgium as well was that the Church should no longer

55. Gilles Routhier, "L'annonce et la préparation de Vatican II : Réception et horizon d'attente au Québec," *Études d'histoire religieuse*, no. 63, 1997, p. 36. In the archdiocese of Saint-Boniface, however, an ad hoc council of priests met four times to prepare the vota of Archbishop Maurice Baudoux. See Gilles Routhier, "Introduction," in Gilles Routhier (ed.), *L'Église canadienne et Vatican II*, Montréal, Fides, 1997, p. 10-12.
56. Routhier, "La période préparatoire," p. 220.
57. Sylvain Serré, "Les consultations préconciliaires des laïcs au Québec entre 1959 et 1962," in *L'Église canadienne et Vatican II*, Montréal, Fides, 1997, p. 122. The other examples discussed above were "autonomous consultations" that mostly led to the publication of an article. This format was popular in Europe, but rarely used in Québec. *Ibid.*, p. 124-125.
58. Sylvain Serré, *Les consultations préconciliaires des laïcs au Québec entre 1959 et 1962*, Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval, 1998, p. 169.
59. *Ibid.*, p. 164.
60. *Ibid.*
61. *Ibid.*, p. 117.

organize different celebrations for different classes of people.[62] 2) Religious education should show at all levels that Christianity is a religion "of love and not of fear."[63] The catechism of young children focuses too much on memorizing doctrines, whereas it should be "inspiring for life."[64] 3) In at least one of the dioceses, respondents consider it more the vocation of the laity to assume secular responsibilities[65] than to be a substitute for the priest.[66] Especially in small parishes, priests should cease considering the laity as sheep or as little children and entrust them with more responsibilities.[67] A real dialogue should come to exist between laity and priests, or between laity and their bishops, for that matter.[68] 4) Marriage preparation should be generalized, and birth control no longer a taboo.[69] In their contacts with families, priests should focus more on "the beauty of the marital vocation."[70]

CHARUE AND THE LAITY DURING THE COUNCIL

Charue asked for attention for the laity in some of his conciliar interventions. This was especially the case in his lecture on the fourth chapter of the 1963 draft for a Dogmatic Constitution on the Church. He was in favour of discussing "the specific vocation of the religious in the perspective of the universal call to holiness." One should not give the impression that holiness is "the monopoly of the religious," and should pay attention to those "leading a Christian life in the midst of the world, in the family, at work."[71] When speaking about the draft version for the Pastoral Constitution *Gaudium et Spes* one year later, he was aware that "the world is looking at us and expects a lot from us." Since he was already interested in the challenge of atheism during his 1962 consultation of the laity, he also pointed out in this speech

62. *Ibid.*, p. 98-99 and p. 162: "Que les cloches sonnent pour les pauvres comme pour les riches."
63. *Ibid.*, p. 67.
64. *Ibid.*, p. 139. Or, as another diocese formulated the same point: "Au sujet de la doctrine, les laïcs demandaient au prêtre de ne pas négliger l'enseignement du catéchisme et de viser à donner aux enfants, compte tenu de leur âge, un enseignement qui leur permette de résoudre les problèmes de ce temps."
65. *Ibid.*, p. 146 : "faire rayonner le Christ (témoin), faire passer la parole du prêtre dans le temporel."
66. *Ibid.*, p. 80.
67. *Ibid.*, p. 145.
68. *Ibid.*, p. 172.
69. *Ibid.*, p. 73.
70. *Ibid.*
71. *Acta Synodalia* II/3, p. 383. This speech was given on October 25, 1963.

"that we live in so-called pluralistic times" in which "many have been attracted by atheism."

Charue's participation in the subcommission that was working on the chapter on "The proper development of culture," the second chapter of part II of *Gaudium et Spes*, during the intersession following the third session, offers us an excellent occasion to observe how Charue actively sought ways for important lay intellectuals from Belgium to have an impact on the drafting of the text. Achille Glorieux, the secretary of the Commission for the Lay Apostolate, who was in charge of this chapter, had invited Msgr. Charue to attend the meetings of the subcommission during a meeting on January 31 to February 6, 1965, and eventually to coordinate its activities. In the same letter, Glorieux had asked Charue to contact Giovanni Hoyois, the secretary of the Union Internationale d'Études Sociales de Malines, to find out whether their announced *Code de morale culturelle* was available to the commission. In response to this letter, Charue asked Msgr. Glorieux to include both professor Albert Dondeyne from Louvain and Hoyois as experts to the subcommission, which only happened for the first.[72] The bishop, however, invited two lay persons, professors Ladrière and Hoyois, to a preparatory meeting in Brussels. Charue and Dondeyne would try to convince the subcommission to use a conference paper by French bishop Charles de Provenchères as the basis for their chapter on culture, and Ladrière and Hoyois would send their reactions to this text to Dondeyne. Ladrière also sent the bishop a copy of an article he had recently published on integrating scientific work and faith as a Christian,[73] and Hoyois provided the bishop with the chapters of the Code de Morale de l'Union de Malines that were already finished.[74] As Charue indicates in his diary, all these materials were taken into account when preparing a new draft of the chapter.[75]

---

72. Leo Declerck and Claude Soetens (eds.), *Carnets conciliaires de l'Évêque de Namur A.-M. Charue*, Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de Théologie (Cahiers de la revue théologique de Louvain 32), 2000, p. 225-226.
73. Jean Ladrière, "Intégration de la recherche scientifique dans la vie chrétienne," *Lumen Vitae*, no. 15, 1960, p. 441-458.
74. Declerck, *Inventaire*, p. 172. As explained in Dries Bosschaert, "The International Union of Social Studies of Malines and the Catholic Cultural Turn," *Church History and Religious Culture*, no. 99, 2019, p. 504-523, this last task for an organization which was struggling to renew itself after having contributed many deductive and neo-Thomistic moral codes since its foundation in 1920, turned out to be impossible. If the draft version of the *Code de morale culturelle* had managed to somehow make the turn towards a more personalistic approach, the members were unable to revise their work further in light of *Gaudium et Spes*.
75. Declerck (ed.), *Carnets conciliaires de l'Évêque de Namur A.-M. Charue*, 2000, p. 228.

CONCLUSION

This article has offered a detailed analysis of the individual and collective replies to a broad consultation of the faithful and especially of the laity which the Bishop of Namur, André-Marie Charue, organized in the first half of 1962. If the respondents did not hesitate to be honest in their criticisms and expectations, especially when pleading for a better relationship between the laity and their pastors, then this was a sign of their great trust in the one who had been their bishop for 20 years. When compared with the reports of the consultations in *La Revue Nouvelle* and *De Maand*, as well as with the consultation of Louvain professors, it is clear that the respondents in Namur preferred to address the problems they concretely experienced in their parishes and family life and not so much the problems of the Catholic Church in Belgium or those of the universal Church. It may be for that reason that the role of the laity in the Church is still mainly understood as offering direct services to the priest so that he can concentrate on his priestly duties. Elsewhere, the vocation of the laity to testify to the Christian faith in their secular profession (Quebec) or to assume explicit religious tasks (*De Maand*) would receive more attention.

Expressions of Synodality

Remembering the "Green Kit"

Darren J. Dias

INTRODUCTION

It is a privilege to contribute to this collection in honour of an eminent scholar, colleague and friend, Gilles Routhier. Gilles is one of the most generous academics I have ever encountered. In 2017, under Gilles' leadership, along with our colleague Michael Attridge, we began a SSHRC-funded research project entitled "One Canada Two Catholicism: Divergent Evolutions in the Catholic Church in Quebec and Ontario, 1965-1985." The project compared and contrasted two dioceses in Quebec and two in Ontario: Quebec, St-Jean-Longueuil, Toronto and London. This contribution is the product of research from that project. In addition, the topic relates to Routhier's significant contribution in the fields of ecclesiology, the reception of Vatican II and, more recently, synodality. Routhier has been actively involved in the synodal process initiated by Pope Francis. In 2021 he was appointed to the theological commission in preparation of the Synod on Synodality. He then served on the writing team for the Continental Document for North America from 2022-2023.[1] Routhier was appointed theological expert to the Synod's 2023 assembly. Most recently, in 2024 Routhier was appointed Consultor to the General Secretariat of the Synod.

In what follows, I give a brief narrative history of a movement that grew in the wake of 10 recommendations submitted by Edmonton Catholic Women's Groups to the Canadian Conference of Catholic Bishops in 1971. This movement is both exemplar and cautionary tale for a synodal Church. I use this movement as a historical and cultural artefact as a methodological preference

1. See Gilles Routhier, "The Process for Writing the Continental Document for North America," in Myriam Wijlens and Vimal Tirimanna (eds.), *The People of God have Spoken*, Dublin, Columba Press, 2023, p. 283-298.

to ground theologizing about synodality, ecclesiology, pneumatology in the concrete experiences of the Church.

A FLAME IGNITED

In March of 1971, a coalition called the Edmonton Catholic Women's Groups submitted a brief with 10 recommendations about women in the Church to the Canadian Conference of Catholic Bishops (CCCB) in preparation for the second Synod of Bishops on *The Ministerial Priesthood and Justice in the World*. They recommended that the bishops should:

1) Declare women "full and equal members of the church."
2) Make strong representation to the Vatican to remove "discriminatory barriers against women."
3) "Encourage women interested in furthering their education to prepare themselves to serve as deaconesses and/or priests."
4) Women in "team ministries" should be treated as equal to clergy.
5) Appoint "sufficient and qualified women" to CCCB committees.
6) Study seminary formation and remove "teaching which implies or states that women are inferior to men."
7) Encourage ongoing formation of clergy on human sexuality and marriage.
8) "Pre-marriage courses, sermons and retreats must uphold the dignity of women and their equal position as marriage partners."
9) Appoint women to diocesan boards and bodies and marriage tribunals, since these concern all Church members.
10) Encourage women's active participation in Church life at the parish level "by whatever means deemed appropriate."[2]

Lamentably these 10 recommendations sound remarkably current over 50 years later in the context of the papacy of Pope Francis and the Synod on Synodality. Furthermore, the impressive local, regional, national, and international dialogues and processes that they set in motion have been somewhat forgotten. Remembering this dynamic post-conciliar movement can be both exemplary and cautionary for a Church on the synodal way.

2. Hans Daigler, *Calendar of Events: Role of Women in Society and the Church*, March 7, 1977, Diocese of London Archives, Box 21, File 25.

Following the reception of the recommendations of the Edmonton Women's Groups, the CCCB held a colloquium on the role of women in Church and society during its plenary assembly in April 1971. This resulted in the CCCB echoing and nuancing many of the recommendations presented by the Edmonton Women's Groups. A first set of recommendations related to women and Church to: "unequivocally" declare women "full and equal members of the Church"; recommend to the upcoming Synod of Bishops the removal of canonical barriers against women; "ordain qualified women for the ministry"; encourage the presence of qualified women in ecclesial bodies; ensure that the clergy's attitude toward women respects their dignity.[3] A second set of recommendations about women in society were to establish family planning clinics; adopt a new attitude toward women who work outside of the home; and pay special attention to "workers who suffer injustice."[4]

At the CCCB Plenary in September of 1971, in preparation for the Synod, the bishops agreed to have their "representatives recommend to the Holy Father the immediate setting-up of a commission made up of Bishops, priests, lay people, both men and women, and religious to study in depth the question of ministries for women in the Church."[5] In his intervention on October 11 at the Synod, George Cardinal Flahiff, CSB, requested the establishment of the commission, asking "whether women too are to have a place in the sacred ministries of the Church as they now exist or are developing."[6] Further, Flahiff asked whether "the emergence of new forms of ministries, under the direction of the Holy Spirit" could allow for new ministries suited to the "nature," "gifts," and "competence" of women. Of the two concluding documents of the Synod only "Justice in the World" makes reference to ministry, priesthood, and to women in two brief articles. Surprisingly, one does not find in the other document, "Ultima Temporibus: The Ministerial Priesthood" reference to emerging questions of women and ministry. On this last point the exhortation "Justice in the World" reads:

> 42. We also urge that women should have their own share of responsibility and participation in the community life of society and likewise of the Church.

3. Canadian Conference of Catholic Bishops, *With Respect to Women: A History of CCCB Initiatives Concerning Women in the Church and Society, 1971-2000,* Ottawa, CCCB Publication, 2000, p. 12.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, p. 13.
6. *Ibid.*, p. 40.

> 43. We propose that this matter be subjected to a serious study employing adequate means: for instance, a mixed commission of men and women, religious and lay people, of differing situations and competence.[7]

In response, the Holy See established the Study Commission on Women in Society and in the Church in 1973.

In October 1975, the CCCB asked for a survey on the participation of women in the pastoral life of the Church; that liturgical ceremonies be designed for non-ordained ministries; and that theological research on the role of women in Church and society be undertaken.[8] The survey which took place in 1977 was sociological, not theological, in nature, and had practical aims:

> It is hoped that the findings of this study will help keep the debate on the actual participation of women in the life of the Church along empirical, rather than hypothetical lines. Pastoral planning in this area may, thus, be increasingly issue oriented and project specific.[9]

The survey's authors admitted that the survey did not indicate the qualitative integration women receive.[10] "Official pastoral work" refers to diocesan offices and commissions, non-ordained ministries, diocesan pastoral councils, and parish councils.[11]

REGIONAL RESPONSES

The survey—divided regionally into Western Canada, Ontario, Quebec, and Atlantic Canada—reveals that diocesan offices were overwhelmingly directed by men (73% men, 27% women). In Quebec, 74% of diocesan office directors were men, 64% clerics, and 25% women, 19.2% of them religious sisters. Statistics were similar for Ontario: 76.9% of offices were directed by men, 74.4% by clerics, and 23.1% by women, 17.6% of them religious sisters.[12] However, female assistant directors were more numerous than their male counterparts. In Quebec, 71% of assistant office directors were women,

---

7. "Justice in the World," <https://www.cctwincities.org/wp-content/uploads/2015/10/Justicia-in-Mundo.pdf>.
8. Canadian Conference of Catholic Bishops, *With Respect to Women*, p. 14-15.
9. Hans-Wolfgang Daigeler and Albert Dufour, "Foreword," in *Survey on the Participation of Women in the Official Pastoral Work of the Catholic Church in Canada*, Ottawa, Canadian Conference of Catholic Bishops (CCCB), 1979.
10. *Ibid.*, p. 2.
11. *Ibid.*, p. 1.
12. *Ibid.*, p. 12.

44% religious and 27% lay. In Ontario, 54% of assistant directors were women.[13] Normally, these offices occupied by women were religious education, social action and family services, but not administration or finance.

In both Ontario and Quebec, men outnumbered women on permanent diocesan commissions three to two.[14] In Ontario, women constituted 95.7% of diocesan ad hoc committees because 78% served on regional and local commissions on the role of women. In the absence of these commissions in Quebec,[15] men sat on 63.5% of diocesan ad hoc commissions.[16] Men were the majority members of Diocesan Pastoral Councils, with only 31.4% women in Quebec and 40.8% in Ontario.[17]

At the parish level, women were decidedly more active. In Quebec, women constituted 67% of full-time employees in non-ordained ministry, while in Ontario they represented 79.5%.[18] These ministries were primarily catechists followed by parish assistants, as well as hospital chaplains in Ontario.[19] Women outnumbered men on parish councils in Quebec by 15%, while men outnumbered women by 27% in Ontario.[20]

Region 1: Ontario

Having met for two years, the Catholic Conference of Ontario's Committee on the Role of Women in Church and Society submitted its report to the bishops in March 1976. The committee had representation from all the Latin and Ukrainian dioceses of the region, as well as religious women. Two guiding convictions emerged from the consultative process of the committee's work. First, "The consideration of women as full persons is vital to the life of the Christian community and fundamental to evangelization."[21] Second, "The present and potential ministerial activity of women in the church must be given full ecclesial recognition, encouragement and validation."[22] While

13. *Ibid.*, p. 13.
14. *Ibid.*, p. 21.
15. With the exception of Montreal, see below.
16. Daigeler, *Survey on the Participation of Women*, p. 31.
17. *Ibid.*, p. 37.
18. *Ibid.*, p. 33.
19. *Ibid.*
20. *Ibid.*, p. 45. Quebec: 42.5% men and 57.2% women; Ontario: 63.5% men and 36.5% women.
21. *Report on Committee on the Role of Women in Church and Society to the Catholic Conference of Ontario*, Toronto, March 30, 1976, p. 2.
22. *Ibid.*, p. 3.

creative new (non-clerical) ministries seemed to be emerging,[23] aside from religious sisters, few laywomen had the experience of ministry.

The report acknowledged barriers to women's participation as collaborators in ecclesial ministry, in canon law and Church tradition as well in cultural attitudes. Before making a series of recommendations, the committee summarized its findings with an ecclesiological claim that "the renewal of the Church requires a complementary blend of persons—male and female—so that the wholeness of the Mystical Body of Christ may be assured."[24]

The committee recommended that the ministries of lector, acolyte, and deacon be open to women and that "serious theological and historical study" be given to women's ordination to priesthood.[25] The report further requests that bishops seek and appoint women for various ministerial needs and offer appropriate training and formation. The report also calls for the inclusion of women in ecclesial decision-making bodies at the parish, diocesan, national, and international levels, when possible.[26] The report asks for a re-examination of Latin rite married priests and a "pastoral approach to 'divorced and remarried Catholics.'"[27] Last, the report asks that the issue of women in the Church continue to be studied in every parish in the region and at a plenary session of the Canadian bishops.[28]

Local Response 1: London

A month after the Ontario Committee submitted its report to the bishops, the London Diocesan Committee on the Role of Women in the Church and Society submitted its report to Bishop Gerald Carter. Initiated by Bishop Carter, the London Diocesan Committee was established in May 1975.[29] The work of the committee was remarkably participatory, likely reflecting the structure of the diocese at the time and perhaps the process of the Royal

23. In addition to lectors, homilists, and extraordinary ministers of communion, were ministries in "catechetics, parish visiting and counselling, parish and diocesan organization, education at all levels, health services, pastoral care in parishes and institutions, spiritual direction and all kinds of retreat work and prayer and group leadership."
24. *Report on Committee on the Role of Women in Church and Society to the Catholic Conference of Ontario*, p. 4.
25. *Ibid*., p. 4-5.
26. *Ibid*., p. 5.
27. *Ibid*., p. 6.
28. *Ibid*., p. 7.
29. Letter of Bishop Carter to the Diocesan Board of Governors, May 13, 1975, Diocese of London Archives, Box 21, File 24.

Commission on the Status of Women (1967-1970). A representative was appointed to the committee from each parish.[30] Work done at the parish level then fed into work at the deanery level. A representative from every deanery, as well as two women's religious representatives, constituted the Diocesan Committee. The committee reported its progress both to Bishop Carter and to the London Diocesan Council.[31]

The mandate given to the committee by the bishop was to examine i) the role of women in the local church of London, and ii) the role of women in society.[32] The committee was "the *first time* many women had considered or questioned their role in the church."[33] Each parish representative was given an information/education kit prepared by the Catholic Conference of Ontario. A questionnaire was sent out to explore three principal concerns.[34] The first asked what areas of church life women were involved in and if this was a good use of their talents. The second concern was around what areas women might be involved in and why they might not currently be involved. The last concern was about the education and training of women for service.

The survey found that few women were involved in official ministries at the parish level: parish council, lector, catechist, extraordinary minister of communion, etc. Involvement varied from parish to parish, depending primarily upon the disposition of the pastor. However, a lack of self-confidence, encouragement and social attitudes also served as barriers to assuming greater responsibilities.[35] Family responsibilities presented a worthy obstacle to participation. Nevertheless, there was a clear desire for greater participation of qualified laypersons in the life of the parish. Such participation would enhance personal spiritual growth and also sensitize the Church to a wider range of pastoral concerns. The findings "indicated that the central issue was one of shared responsibility in the service of God

30. Letter of Bishop Carter to pastors of the diocese asking that a representative from each parish be appointed to the committee, June 16, 1975, Diocese of London Archives, Box 21, File 24.
31. The role of women in the Church was an agenda item on at the Board of Governors meeting of the London Diocesan Council on January 23, 1975; "Preliminary Report to the Regional Committee on the Role of Women in the Church and Society", submitted to the London Council, January 15, 1976, Diocese of London Archives, Box 21, File 24.
32. London Report, p. 1.
33. *Ibid.*
34. Letter of A. Tillman, Chair of the Diocesan Committee on the Role of Women, to Parish Representatives, September 22, 1975, Diocese of London Archives, Box 21, File 24.
35. London Report, p. 3.

and that women must be strongly encouraged to prepare for and assume responsible service."[36]

Echoing many of the recommendations of the Ontario regional report, the London report asked that the ministries of lector and communion minister and other new ministries[37] be officially open to women and that all lay/new ministries be given "official recognition" by the diocese.[38] Considering the importance and timeliness of the topic, the committee recommended the continued study of the role of women in the Church at all levels of the diocese and that suitable educational resources be made available. In addition, the committee recommended that women be included in marriage preparation courses and that professional family counselling be available at the parish level. While there was "significant" support for opening the diaconate to women, the report "refrained" from making a "formal recommendation," since a permanent diaconate did not exist in the Diocese of London.[39]

Local Response 2: Toronto

The report of the Toronto Archdiocesan Committee on the Role of Women in the Church and Society was submitted to Archbishop Philip Pocock on July 23, 1976. With the same mandate as the London study group, the Toronto committee set about devising a questionnaire (upon which London based its questionnaire) as its first order of business. The committee followed a more informal and less rationalized method of retrieving data than London. Beyond the small number of parishes surveyed, the survey respondents included students from high schools, faculties of theology and the seminary. Through the method of data-collection, the survey was able to clearly identify responses with particular groups of respondents (women, clergy, seminarians, age groups, etc.).

The Toronto report does not contain any pastoral recommendations, but a summary of four topics raised in the survey. First, the committee reports clear support—three-fourths of laity and half of the clergy with the Catholic Women's League (CWL) somewhere in between—for the ordination of women to the diaconate.[40] Second, with regard to the ordination of women

36. *Ibid.*, p. 2.
37. *Ibid.*, p. 5. These include old age home ministry, hospitals, pastoral assistants, and university chaplains.
38. *Ibid.*
39. *Ibid.*, p. 2.
40. "Report of the Toronto Archdiocesan Committee on the Role of Women in the Church and Society," 1976, p. 4, Diocese of London Archives, Box 21, File 24.

to the priesthood, the committee reports half of the laity in support, and a little less than half of the clergy surveyed and one-fifth of CWL. Next, the committee found that "the return of divorced and remarried Catholics to the Sacraments even in the absence of an annulment" had the strongest consensus of any of the survey, with 80% of respondents.[41] Last, the report indicates support for married clergy—two-thirds of laity and clergy and one-half of CWL members.[42]

The Toronto report lacked attention to pastoral concerns and the wider sociocultural dimensions of both the Ontario and London reports. Its questions hinged around four issues internal to the Church and its method was clearly sociological. In response to the Toronto report, Bishop Carter noted the usefulness of knowing what people are thinking, but warned, "There is a grave danger that, in our times, we have adopted a sociological attitude towards a divinely founded institution. The way to know the mind of God is not always by popular opinion."[43]

Region 2: Quebec

Unlike Ontario region, Western region, French Canadian Women in Ontario (region) and in Quebec, only the Archdiocese of Montreal conducted a study. However, the lack of regional and local study groups does not reveal a lack of interest in women in Church and society in Quebec, but a radically different context than English-speaking Canada.[44] Reflection began with the wider sociocultural, historical and political situation a decade before. In her influential and trenchant critique of the role of women in Quebec's clerical society in 1966, Fernande Saint-Martin identified "Catholicism" with "clericalism" implying:

> une confusion de valeurs et une utilisation du prestige moral attaché à des fonctions "sacrées", pour imposer dans le monde profane des valeurs hautement discutable.[45]

41. *Ibid.*, p. 5.
42. *Ibid.*
43. Letter of Cardinal Carter to S. Scorsone, Chair, Toronto Archdiocesan Committee on the Role of Women in the Church and Society, August 17, 1976, Diocese of London Archives, Box 21, File 24.
44. In fact, a bibliography on women in Canada ranging from 1965 to 1982 under the categories women/history/religion in Ontario contains only 21 entries, while there are 132 entries for Quebec: Carol Mazur and Sheila Pepper, *Women in Canada. A Bibliography 1965 to 1982*, 3rd edition, Toronto, OISE Press, 1984, p. 292-299.
45. Fernande Saint-Martin, *La femme et la société cléricale*, Ottawa, Mouvement laïque de la langue française, 1967, p. 6.

Vatican II, Saint-Martin claimed, was a disappointment for women seeking equality in a Church defined by "la caste masculine,"[46] to whom education and pastoral care was directed. Quebec Catholicism, she claims,

> constitue l'un des facteurs importants de l'aliénation de la femme dans notre société […] ce refus de la considérer et de lui permettre d'exister comme une personne autonome capable de définir ses propres buts et d'élaborer les moyens pour y atteindre.[47]

Saint-Martin concluded that traditional religious structures "peuvent constituer un obstacle à l'évolution de la femme québécoise."[48] However, in arguing for a de-clericalized culture, she does not argue for the eradication of the spiritual values needed for Quebec society to flourish.

Reviews such as *Communauté Chrétienne*, *Relations*, and *L'Autre parole* were religiously based journals in dialogue with contemporary social issues and feminism.[49] The women's movement was one current in a wave of social, cultural, and historical changes in Quebec at the time. As Hélène Pelletier-Baillargeon wrote in a 1977 article published in *Communauté Chrétienne*:

> Au moment de la Révolution tranquille, toutes les aspirations féminines ont été charriées dans l'énorme courant de renouveau politique, national, social et surtout une énorme aspiration à la modernité.[50]

In realizing these aspirations, the Church was considered to be hostile to many of the changes under way, particularly those related to women and the family.[51]

Local Response: Montreal

Supported by Montreal's Archdiocesan Centre, a mixed group (men and women)[52] published a report entitled *La femme, un agent de changement dans l'Église* in January 1976. The report was the result of research and

46. *Ibid*., p. 8, 10.
47. *Ibid*., p. 6.
48. *Ibid*., p. 15.
49. Elizabeth Lacelle, *La femme et la religion au Canada français: un fait socio-culturel*, Montreal, Bellarmin, 1979, p. 25.
50. Hélène Pelletier-Baillargeon, "La Québécoise et l'Église," *Communauté Chrétienne*, vol. 16, no. 95, 1977, p. 450.
51. *Ibid*., p. 451.
52. Members of the committee included Colette Cousineau, Jean-Pierre Dion, Serge Levasseur, Thérèse Mandeville, Marie-Thérèse Olivier, Lilianne Plante, Dolorès Riopel, Louis Telmosse and Gisèle Turcot: see <http://femmes-ministeres.org/?p=1203#doc1>, accessed May 28, 2019.

consultation at many levels. Its recommendations sought to further research into the lived experience of women, promote the equality of women and lay participation in ministry, and transform diocesan structures.

The Montreal report contained very practical recommendations. First, that the report be disseminated to all parishes so that it might be studied, discussed and serve as the basis for further recommendations. Second, the report recommended the creation of a Diocesan Council for the Laity and an Office for the Promotion of the Laity. Among other things, this office was to promote women in the Church, form lay leaders for school boards and adult education, attend to youth and media, and collaborate with relevant organizations.[53] Next, the report suggested the formation of an Office for Family to examine pertinent issues such as single-parent families. The document recommended a diocesan centre for formation and education for issues relating to the equality of men and women and the evangelization of the Church.

The report called for widespread education and formation at all levels. In addition to the creation of new diocesan entities, the report envisioned the transformation of the chancery and the office for clergy and that the religious communities (of women) attend to the pastoral needs of women, families, divorced people, those in spiritual difficulties, etc.[54] The report made several practical and concrete recommendations, such as the hiring of women in key chancery positions.[55] The many and varied recommendations included one that would be repeated in many other similar reports: that new ministries open to lay men and women be formally established.[56]

Roman Intermezzo

In 1975, in response to *Ministeria quedam,* which reserved minor ministries to men seeking ordination, Archbishop Jean-Marie Fortier, President of the CCCB, communicated to Vatican Secretary of State, Cardinal Villot:

> La Conférence catholique canadienne recommande au Saint-Siège que les ministères non ordonnés prévus pour les hommes dans "Ministeria quaedam" soient étendus pour inclure les femmes.[57]

53. *Ibid.*
54. *Ibid.*
55. *Ibid.*
56. *Ibid.*
57. Letter of Archbishop Jean-Marie Fortier to Cardinal Villot, February 18, 1976, Diocese of London Archives, Box 21, File 24.

As stated in the CCCB's National Bulletin on Liturgy, like some other conferences, the Canadian Church "declined to implement these ministries until the restriction [on the admission of women to lector and acolyte] is removed."[58] Following the publication of *Inter Insignores* in October of the following year, outlining the historical and theological reasons why the Church did not have the authority to admit women to orders, the CCCB president Bishop G. E. Carter of London requested a thorough study on the question of the ordination of women in a 1976 letter to Jean Cardinal Villot.[59]

In the 1980s, the commitment of the CCCB to women's issues became increasingly circumscribed within the limits of emerging papal teaching on the subject of the admission of women to ordered ministries. This is evidenced in their interventions at the Synod of Bishops in 1980 and 1983. In the 1980 Synod, Bishop Lebel stated, "The Church must . . . in fidelity to the word of God, recognize the modern feminist movement as a positive reality."[60] Lebel challenged the Church to continue its prophetic stance on the "advancement of women"[61] by extending the recognition of the dignity and equality of women in the family and the domestic church into the wider Church.[62]

At the 1983 Synod, Louis-Albert Cardinal Vachon warned that the Church could not credibly appeal to society for the advancement of women "unless the recognition of women as full members becomes . . . a reality for the Church itself."[63] In his intervention, Vachon calls for an honest listening to women by men and the condemnation of sexism. He then calls for openness to the Spirit of God to assist in identifying "unjust and demeaning" institutional aspects of the Church toward women.[64] His final recommendation to the Synod on behalf of the Canadian bishops was that all ecclesial bodies implement structures for "mutual exchanges and recognition and the effective implementation of new bonds of equality between men and women in the Church."[65] The interventions of 1980 and 1983 had a different style and emphasis than previous interventions of the representatives of the CCCB. They spoke more generally about the positive impacts of feminism and the

58. Editorial, *National Bulletin on Liturgy*, ed. Patrick Byrne, no. 53, p. 99.
59. Canadian Conference of Catholic Bishops, *With Respect to Women*, p. 15.
60. *Ibid.*, p. 42.
61. *Ibid.*
62. *Ibid.*, p. 43.
63. Vachon, Synod on Reconciliation, 1983, in Canadian Conference of Catholic Bishops, *With Respect to Women*, p. 45.
64. *Ibid.*, p. 47.
65. *Ibid.*

recognition of women's equality, but they no longer spoke specifically of women in ministry and ecclesial leadership.

THE "GREEN KIT"

Following the publication of the various regional and diocesan reports on women in Church and society and the results of the survey on women's participation in the Church, the CCCB committed to dialoguing with women at the regional levels through its Commission for the Laity, with such organizations as "Christians for Equality," and women who had already participated in surveys and projects, and regional representatives.[66] In March 1982, CCCB and regional representatives met and issued 10 recommendations: to recognize and commission current and future ministries undertaken by women; that the CCCB form a women's committee "to research and study the Christian formation of feminism"; that a joint committee of theologians assist in the preparations for the Synod; that "women" be a topic for the CCCB plenary; that local and regional councils of women be established to sensitize the faithful to the work of women in the Church; participation of women in decision-making processes; mechanisms for women to have voice in the Church; that diocesan social justice dossiers be made available to women's groups; educational leadership programs for women; and that the Church "address the issues related to women and social justice."[67]

At the CCCB plenary on October 25, 1984, the bishops adopted 12 recommendations. The first recommendation charged bishops to continue to uphold the principles of social justice "especially with respect to women employed by or otherwise involved in the church" and to "clearly and courageously" speak out against injustices against women.[68] Second was a recommendation to correct sexist liturgical texts and to foster awareness on inclusive language. Thirdly, all lay people who exercised an official ecclesial function should "receive an official, pastoral mandate" from the bishop. The fourth recommendation was that all marriage and family life education programs reflect the teaching of Vatican II on the equal dignity of women with men. Next, that each diocese establish a scholarship for the education of lay women. The sixth recommendation was that women be represented at "parish, diocesan, and national ecclesial bodies." The next recommendations dealt with the non-sexist initial and ongoing formation of clergy. Next, that the CCCB establish an ad hoc commission on the ministries of women.

66. Canadian Conference of Catholic Bishops, *With Respect to Women,* p. 17.
67. *Ibid.*, p. 18-19.
68. CCCB, Women's Kit, Appendix 1.

The ninth recommendation was that a study kit be prepared by the Pastoral Team on women in the Church and that each diocese appoint a woman or committee to implement the kit at the local level. Next, that a study on the situation of women involved in the diocesan church be undertaken. The last recommendation addressed the CCCB: that women be admitted to the Pastoral Team of the CCCB, that the CCCB encourage regional meetings of women, and continued theological and pastoral reflection on the lived experience of women. The question of admitting women to ordained ministries no longer appeared.

The result of the ninth recommendation was a kit of educational materials, *Women in the Church, Discussion Papers*, also known as the "Green Kit" because of its colour. Its purpose was to help "Christian women and men become more aware of their baptismal role in the Church."[69] The methodology proposed for each session in the Kit was reflection on lived experience, examination of experience in the light of Scripture and Church documents, and invitation to action. The 12 sessions were: signs of the times; place of women in the Church; image of women in the Church; Church, women and sexuality; women and liturgical language; women and men, co-responsible in the Church; equality of men and women in the Church; women speaking out in the Church; women and ministries in the Church; women and ministry of the word in the Church; leadership of women in the Church; Who am I? Who are we?

The response to the Kit was ambiguous, it was not met with universal welcome, even among the bishops themselves. It was criticized for a lack of transparency in the appointment of the ad hoc committee that put the Kit together as well as the approval process. When the CCCB plenary asked for revision to the Kit in 1984, the Kit was revised and approved by the Pastoral Team and the CCCB Board but did not return to the next plenary for approval. Thus, the authority of the Kit was questioned. Bishop Fulton of St. Catharines maintained that the recommendations were not official teaching "statements" but items for "discussion."[70] Commenting on the Kit to the *Toronto Star*, Cardinal Carter quipped, "We are patronizingly being told what we must think and what we must do . . . not only was the Committee selected with only one viewpoint, dissenting voices not being encouraged, in fact,

69. "Introduction," in *Women in the Church, Discussion Papers*. CCCB, 1984.
70. E. Michael Jones, "Blueprint for A Revolution: The Canadian Bishops Issue Their Kit on Women," *Fidelity*, April 1986, p. 24.

they were pretty much gagged."[71] In a pastoral letter of April 1986, Bishop O'Byrne of Calgary asked that the use of session 12 and the bibliography be discontinued in his diocese.[72]

Carter's public critiques were perceived as discrediting the Kit and were met with an open letter supporting the work and findings of the Kit signed by 43 women engaged in the Church and sent to various newspapers. A second letter of support was published in *Le Devoir* on November 8, 1984, and signed by Quebec's leading theologians, sociologists and other academics, including Fernand Dumont, Julien Harvey, Benoit Lacroix, and André Naud.[73] The letter affirmed the priority of the issues raised in the Kit for the credibility and transmission of the faith.[74]

The discomfort with the publication of the Kit was revealed in accusations that the content reflected the influence of a radical, secular, Marxist feminist agenda.[75] Critics feared that the Canadian bishops supported feminism and the repudiation of the Church's teaching on human sexuality, abortion, and the ordination of women. Even the issue of inclusive language was subsumed into this overarching agenda that supposedly captivated some bishops.[76]

A follow-up report on the Kit reveals that only 32 of 70 dioceses had appointed a contact person for women's issues as requested. Further, only 19 dioceses had provided a report on the Kit, of which 12 were either francophone or majority francophone. In the Atlantic region, the dioceses of Antigonish, Halifax and especially Moncton worked on the report.[77] In Ontario, only francophone or bilingual dioceses studied the report: Alexandria-Cornwall, Hearst, Ottawa, and Timmons. Hearst and Timmons were particularly active around implementation of the Kit.[78] Seven dioceses in

71. G. E. Carter in the *Toronto Star*, 1984, quoted in Joseph Hattie, "The Green Kit: A Critique," *Docuserve*, Archdiocese of Vancouver, Office of Religious Education, vol. 3, 1987, p. 18.
72. Hattie, "The Green Kit: A Critique," 1987, p. 18.
73. <https://femmes-ministeres.org/?p=1203#doc1>.
74. *Ibid.*
75. Hattie, "The Green Kit: A Critique," 1987, p. 19.
76. Jones, "Blueprint for a Revolution: The Canadian Bishops Issue Their Kit on Women," p. 26.
77. Memo to William F. Ryan, SJ, from Jennifer Leddy, September 17, 1986, 1-5, CCCB Archives, A3821.
78. Memo to William F. Ryan, SJ, from Jennifer Leddy, September 17, 1986, 5-10 CCCB Archives, A3821.

Quebec[79] reported the reception of the Kit, study days, and pastoral plans around women in the Church. In Western region, Calgary, Regina, Edmonton, Victoria, and Winnipeg actively engaged the Kit.

I end this narrative history that began with the 10 recommendations of the Edmonton Women's Groups with the reception of the CCCB's Green Kit. The 13 year evolution of the movement that included local, regional, national and international dialogues, ended rather flatly. The initial elan and enthusiasm seemed to be muted by what Jos Moons refers to as an "increasingly intuitional-focussed concern"[80] in that period evidenced in the 1985 Synod on hierarchical communion. The discussions on women in the Church became increasingly shaped by in the official teachings on the ordination of women in 1976, and then by a breakdown in the collegiality of the CCCB by the early 1980s and less by the concerns of the people consulted in the various studies and dialogues.

EXEMPLAR FOR SYNODAL CHURCH

On October 17, 2015 Pope Francis described the synodal Church as:

> *an inverted pyramid*, the top is located beneath the base . . . A synodal Church is a Church which listens, which realizes that listening "is more than simply hearing." It is a mutual listening in which everyone has something to learn . . . all listening, and all listening to the Holy Spirit, the "Spirit of truth", in order to know what [the Spirit] "says to Churches".[81]

Some features of the synodal Church are reflected in the narrative I constructed above. The first relates to mutual listening. For Francis mutual listening is a created participation in the gift of the Holy Spirit, who is the listening between the Father's speech and the Son's receptive hearing of that self-articulation. According to Ormond Rush, listening is a "locus theologicus. A place where the revealing God can be heard speaking to the church today."[82] In this sense what is listened to is not merely one another's opinions but God's speaking to the Church today; the Holy Spirit is the "protagonist" of synodality.

---

79. The dioceses were Chicoutimi, Montreal, Nicolet, Quebec, Saint-Jean-Longueuil, Valleyfield, and Gatineau-Hull.
80. Jon Moons, "The Holy Spirit as the Protagonist of the Synod: Pope Francis's Creative Reception of the Second Vatican Council," *Theological Studies*, vol. 84, no. 1, 2023, p. 73.
81. Ormond Rush, "Inverting the Pyramid: The Sensus Fidelium in a Synodal Church," *Theological Studies*, vol. 78, no. 2, 2017, p. 302.
82. *Ibid.*, p. 321.

A second feature relates to the exchange of the People of God. A synodal Church is an expression of the communion ecclesiology of Vatican II in the mutual listening and learning of the communion of the faithful (all the baptized), the communion of local churches and the hierarchical communion (episcopal collegiality).[83] As Rush concludes,

> A comprehensive account of the *communio* ecclesiology of Vatican II, therefore, conceives the church in its basic sense as a *communio fidelium*, a communion of the faithful who, with various charisms and ministries, live out their mission in local churches united throughout the world as a *communio ecclesiarum*, each of which is a church led in humble service by a bishop, with and under the bishop of Rome.[84]

The movement that I described, to varying degrees and with varying success, illustrates a complex but productive conversation between these dimensions of an inverted Church. It was a long, complicated, and involved process that required collaboration, coordination but also a great deal of trust and good will.

A last salient feature of the synodal Church related to the narrative is "effective institutional structures"[85] that encourage of listening and exchange. As Routhier writes:

> The principle involves coming together as an assembly, the participation of all in an organized deliberative process, cooperation in exchange, mutual dialogue and listening, and collaboration in communion, presided over by the bishop. Synodality presupposes an effort, for everyone must pull their weight, demonstrate solidarity . . . to accept and agree, to give and receive.[86]

This is consistent with Francis' own view of synodality that is not primarily theoretical, but a disposition and practise.[87] The levels of listening and exchange beginning with the 10 recommendations were remarkable in the engagement of people in parishes, schools, deaneries, dioceses, regional and national groupings, and even the universal Church.

83. *Ibid.*, p. 311.
84. *Ibid.*, p. 319.
85. *Ibid.*, p. 321.
86. Gilles Routhier, "Synodality as a Constitutive Dimension of the Church and an Expression of the Gospel," trans. Patricia and Liam Kelly, *Concilium*, ed. Michel Andraos, Thierry-Marie Courrau, Carlos Mendoza Alvarez, no. 2, 2021, p. 95.
87. Moons, "The Holy Spirit as the Protagonist of the Synod," p. 75.

CAUTIONS FOR A SYNODAL CHURCH

In reading the historical archive on women in Church and society in Canada, there is a sense that the momentum around this nexus of issues was curtailed, leaving many disappointed. Following the publication of the Green Kit, there is little evidence that these issues ever received the same amount of attention as they had received between 1971 and 1984. Yet these issues remained front and centre in society in North America and in the life of the Church, even resulting in Pope John Paul II's 1994 document *Ordinatio Sacerdotalis*.

This history also demonstrates both the need for, and the lack of, dependable and democratic structures for a synodal Church as a listening church. A myriad of questions arises: what is the relation between the particular, local, regional, national, international? Whose "listening" matters? How is power deployed in the structures informed by sacramental theologies of sacred powers? What are the structures and processes that are required beyond the existing structures, structures that might function to confine and even hamper the voice of the Holy Spirit?

In 2022, I conducted an interview with a woman involved in parish ministry in the 1970s and 1980s for a project for the Dicastery on Human Development called *Doing Theology From the Existential Peripheries*.[88] Her experience of being in a collaborative parish ministry was powerful. She was part of a team of men and women from the same religious order that together shared leadership, preaching, and service. By the mid-1980s, the collaboration began to erode when ecclesial authorities (outside of the parish) effectively put an end to shared leadership. She was enthusiastic about Francis' vision of a synodal Church. But she commented that what Francis proposes is not new and radical, it is picking up where the dynamism of the reception of the Council seemed to come to an end in the 1980s. Her concluding comment to me about the current synodal process was: what makes it different this time?

88. Final report, North America, October 12, 2022, <https://migrants-refugees.va/resource-center/publications>.

CONCLUSION

This article has narrated the history of the Canadian Church's reflection on women and the Church through its structural dimensions between 1971 and 1985. This article has simply demonstrated that a remarkable level of grassroots participation and complex but concerted interactions and dialogues between local, provincial, region and national bodies, the Canadian episcopacy and even the universal Church through the synods of bishops and papal commissions. Though this experiment may not have endured, it remains an expression of post-conciliar reception to inspire and caution future expressions of synodality.

The Experiences of Synodality in Ireland

An Overview

Eugene Duffy

INTRODUCTION

The Catholic Church in Ireland is an all-island institution, since it includes the territories of the Republic of Ireland and Northern Ireland, the latter being British territory. There are 26 dioceses on the island, established in the 12th century, four of which include territories in both jurisdictions and two of which are entirely in Northern Ireland. The boundaries of the dioceses were established following a series of synods, which were in many respects the application of the Gregorian reforms to the Irish context. These dioceses now vary greatly in size and especially in demographics. Dublin is the largest diocese in terms of population, with approximately 1.2 million Catholics; the next largest is Down & Connor, with about 326,000. Some rural dioceses are quite small in comparison, for example, the three smallest have populations of about 40,000 each. Currently, the question of merging or restructuring the diocesan boundaries is under discussion, although not on the agenda of any of the synodal processes under way.[1]

Ireland has seen significant and rapid change in terms of adherence to faith practices and vocations to priesthood and religious life over the past few decades. In the early 1980s, church attendance rates were nearly 90%. Today that has fallen to about 20% and as low as 2% in many working-class urban parishes. Approximately 60% of the diocesan priests are over 65 years of age, and those entering the seminary in recent years are in single figures. One sociologist has described what has been taking place in Ireland over

1. Eugene Duffy (ed.), *The Restructuring of Irish Dioceses*, Dublin, Dominican Publications, 2022.

the past few decades as the "protestantization" of Irish Catholicism, "that is, of Catholics devising their own path to salvation: while believing core Christian beliefs, they do not belong to the Church or participate in its rituals and practices in the same way as previous generations,"[2] The child sexual abuse crisis since the mid-1990s has impacted hugely on the Church, undermining confidence in episcopal leadership, generating a general distrust of ecclesial institutions and a wariness on the part of the clergy in their engagement with their bishops, as well impacting on their normal ease in dealing with young people.

This general and broad introduction to the Church in Ireland provides some background for an exploration of synodal processes across the centuries. However, most of the focus here will be on the synodal processes and diocesan assemblies that occurred in the period following Vatican II.

A HISTORICAL SKETCH OF SYNODS IN IRELAND

The earliest evidence of synodal activity in Ireland is to be found in a collection of decrees known as the *Hibernensis*.[3] This collection indicates significant synodal activity in the 7th century, with two strands, one more Roman and the other more Celtic in emphasis. Provincial synods were regarded as the highest authority for solving disputes in the Church in Ireland; they were involved in the selection of bishops, the regulation of monastic communities and the administration of penances.

The most important synods of the medieval period were those held in the 12th century, when at least nine synods are recorded, especially those at Cashel (1101), Raith Breassail (1111) and Kells (1152). These effectively implemented the Gregorian Reform in Ireland, asserting papal and episcopal authority, establishing a proper diocesan system, regularizing ecclesiastical control over monasteries, and dealing with clerical concubinage, simony and matrimonial law. These synods were encouraged by two reforming bishops of Canterbury, Lanfranc and St. Anselm, who communicated with

2. Tom Inglis, *Meanings of Life in Contemporary Ireland*, New York, Palgrave Macmillan, 2015, p. 125. For other contemporary comments on Catholicism in Ireland, see David Carroll Cochran and John C. Waldmeir (eds.), *The Catholic Church in Ireland Today,* Lanham, Lexington Books, 2015; Gladys Ganiel, *Transforming Post-Catholic Ireland,* Oxford University Press, 2016.

3. *Collectio canonum Hibernensis*, ed. F.W.H. Wasserschleben, Giessen, Die irische Kanonensammlung, 1874, 2nd ed., Leipzig, 1885, repr. Aalen, 1966. For the early Irish Church, see Colmán Etchingham, *Church Organisation in Ireland AD 650 to 1000*, Maynooth, Laigin Publications, 1999.

significant Irish kings, demanding that they oversee a reform of the Church in their territories. These synods were attended by lay rulers, bishops and abbots, and presided over by papal legates.

Later medieval synods, prior to the Reformation, appear to have dealt with more routine matters of discipline. A provincial synod held in Limerick in 1453 dealt with the upkeep and maintenance of church buildings and furnishings, the exemption of clergy from taxation and the mendicating activities of friars. The decrees from the synod were to be explained to the faithful in their own language four times a year. Records for the archdiocese of Armagh, the primatial see, in the 16th century indicate that a diocesan synod was a yearly event. Although the records of proceedings are very limited, what survives indicate that "the Archbishop exhorted the assembled priests to strive for the highest standards in their lives, their priestly ministry and the administration of the sacraments."[4]

In the aftermath of the Council of Trent, various synods were held to implement its decrees, but this proved difficult because of the political unrest in the country and the harsh measures imposed on those who remained faithful to their Catholic faith. During the period between 1606 and 1689, there were 66 synods held, 11 of which were national synods, all held in a 10-year period from 1642 to 1651, the remainder being provincial or diocesan.[5]

According to Alison Forrestal, "the synodal legislators, in all of the synods between 1600 and 1640, evince an acute awareness of their, and their church's position within the universal body of the Catholic Church, and this is displayed in the decrees produced by these synods. The tangible result of this understanding is the desire to follow universal church teaching and discipline in every aspect, as far as they judge possible in the conditions in which the Irish church operates."[6] There was a general concern to regulate the celebration of the sacraments of baptism and marriage, which had accrued more significance as rites of passage pertaining to kinship, rather than as religious events. Funerals were another area of concern, given the wild excesses in mourning practices and often a disregard for the dignity of the corpse.

A Synod of Dublin was held in 1614, which allowed for local practices to be retained—given the harassment priests and parishioners were

4. Henry A. Jefferies, "Diocesan Synods and the Convocations in Armagh on the Eve of the Tudor Reformations," *Seanchas Ard Mhacha*, vol. 16, no. 2, 1995, p. 122.
5. For a comprehensive account of these synods, see Alison Forrestal, "Catholic Synods" *in Ireland, 1600-1690*, Dublin, Four Courts Press, 1998.
6. *Ibid.*, p. 37.

suffering as a result of British anti-Catholic legislation—for example, a layman could bring Communion to a prisoner; a priest could have a baptismal font in his house when it was not possible to celebrate the sacrament in a public place such as the parish church. According to the decrees of five synods held between 1614 and 1632, Catholics were advised not to engage in disputes about their faith with Protestants, lest they become corrupted themselves. A Synod held in Kilkenny in 1624 dealt with the dress and deportment of clergy, with a view to the edification of the laity. The regular recurrence of the same topics during this period may indicate that observance of the synodal decrees was less than satisfactory.

Although there were some diocesan synods held in the early part of the 18th century, such events were difficult to organize given the harshness of anti-Catholic British legislation. Many bishops were in exile, and those in the country were often in hiding. Under the Quebec Act of 1774, Britain made generous concessions to Canadian Catholics, allowing them to hold civil offices. This and subsequent legislation also eased the oppression of Catholics in Ireland. Some diocesan synods had been held, but conditions still did not favour national synods, although a small number of provincial synods took place.

The most significant national synod to be held in Ireland in the 19th century was held at Thurles in 1850.[7] It was attended by the bishops, six provincials of the regular clergy, the Vincentian Visitor and a Cistercian abbot, all of whom had a vote. A central concern was to address the inroads being made by Protestant proselytizers and to establish a coherent and unified approach to Catholic education. The Synod was presided over by Archbishop Paul Cullen, who is credited with Romanizing the Church in Ireland following its centuries of persecution. Until then, sacraments of baptism, penance and matrimony were regularly celebrated in homes rather than churches. The Synod outlawed these practices, as well as intemperate behaviour at wakes and funerals. It mandated the wearing of a clerical collar by the clergy and banned them from attending the theatre or horse racing. It has been regarded as marking the beginning of a clericalization of the Church in Ireland, since the lay voice in the Church was effectively silenced. It approved the establishment of a Catholic University for the country, which was eventually led by J. H. Newman. The Office of Propaganda wrote to the four

7. For a full account of the synod, see John Ahern, "The Plenary Synod of Thurles," parts I and II, in *The Irish Ecclesiastical Record*, LXXV, 1951, p. 385-403; LXXVIII, 1952, p. 1-20.

archbishops in 1853, urging them to ensure that provincial and diocesan synods were held to follow up on the National Synod. Synods were then held in each of the four ecclesiastical provinces between 1853 and 1854, implementing the decisions of the National Synod.[8] Although some of these diocesan synods did not fully follow the decrees of the National Synod, when they were sent to Rome for approval, they were emended and aligned with those of Thurles, thus clearly indicating an insistence on the need to conform with Roman practices.

A number of other national synods were held at Maynooth in 1875, 1900 and 1927. The Synod of 1927 was the first to be held after the promulgation of the Code of Canon Law (1917), and it was meant to ensure that local customs and legislation were in line with the Code. Interestingly, it proposed that there be a "children's Mass" on Sundays, when the homily would be presented in such a way as to be accessible to their understanding and with suitable prayers and hymns. Numerous provincial and diocesan synods were held in the first half of the century, many of them providing very detailed legislation regarding the pastoral and administrative duties of parish clergy.[9] The last national synod to he held before Vatican II took place at Maynooth in August 1956. It was seen as a review of the state of the Church in Ireland since 1927, and little had changed in the meantime. Its deliberations and decrees reflected the insular nature of the Church in the country at that time. It was particularly anxious to advise the faithful to avoid interactions with Protestants, and was more restrictive in this regard than the Code of Canon Law. For example, it extended the prohibition of the Archbishop of Dublin to the whole country, banning Catholics from attending Trinity College Dublin, a state university, with a traditional Protestant ethos.[10]

---

8. For a fuller outline of these synods, see Salvador Ryan, "A History of Irish Synods," <http://www.synod2016.com/resources-for-delegates/the-history-of-synods-in-ireland-by-dr-salvador-ryan/>. This article has a useful bibliography on Irish synodal activity over the centuries.
9. A good example of the detailed legislation regarding pastoral practice, care of church properties, attention to parochial schools, and issues such as insurance, contracts and rents is to be found in the legislation enacted by the Tuam Provincial Synod of 1933, *Acta et Decreta Concilii Provincialis Tuamensis,* Galway, O'Gorman and Co., 1933.
10. Oliver Rafferty, "Maynutianum / Maynooth Plenary Council," August 7-15, 1956, <http://konziliengeschichte.org/site/de/publikationen/lexikon/database/2807.html>.

POST VATICAN II SYNODALITY IN IRELAND

Synodality finds many expressions in the life of a local church apart from the formal convocation of a synod. These can include the diocesan presbyteral council, the diocesan pastoral council and finance council, a range of diocesan commissions dealing with liturgy, education, youth ministry, family ministry, etc., as well as various councils or groups that meet at parish level to address a variety of pastoral issues. Since the Council, only one diocese, Limerick, has had a diocesan synod. However, various convocations of clergy or of clergy and laity have taken place in most Irish dioceses with a view to exploring ways to renew the life of faith in the local church. These first occurred in the 1980s and were generally attended by clergy only. Despite their almost exclusively clerical membership, they produced significant pastoral plans for their dioceses. For example, the diocese of Armagh held its "assembly of priests" in September 1981, which included religious sisters engaged in pastoral work in the diocese. The assembly, in the words of one of its members, "was a serious attempt to reflect on our priesthood, to honestly analyze whether the way we do our work could be improved, to identify important areas of pastoral concern that would require extra attention over the next few years and to plan accordingly."[11] While the assembly made laudable recommendations about the renewal of the lives of the priests, spiritually, intellectually, pastorally and socially, it also addressed the wider issue of the nature and scope of pastoral action in the diocese. The assembly took place at a time when political and civil unrest were rife in Northern Ireland, and tensions between Northern Ireland and the Republic were often strained. This is significant in the case of Armagh, since the diocese included territory on both sides of the political border. The plans drawn up were impressive. They included proposals for:

> missionary work "especially in view of our present diocesan shortage of priests" in a third world territory; the establishment of two *Action for Justice* groups, one North and one South of the border; to highlight the injustices behind the Northern troubles as well as problems of industrial relations, unemployment and social deprivation . . . a diocesan resource center of Information and Communication with a trained media utilization team . . . to seek out the lapsed and provide for the spiritual and educational needs of youths and adults . . . to create liturgy which expresses the faith of a living and caring community, gathered to celebrate, actively and in a way that has relevance and meaning for us, our belief

11. Gerard McGinnity, "Armagh Diocesan Assembly of Priests," *The Furrow*, vol. 32, no. 11, 1981, p. 750.

in the Risen Christ, constantly calling us to reconciliation, service, justice and truth.[12]

This summary account indicates that the "assembly" was outward looking and conscious of issues of justice and peace, as well as being attentive to issues of education and liturgy.

A sample of the final documents from other dioceses shows a similarly creative and energetic agenda being set for the renewal of ecclesial life. For example, the "Achonry Assembly of Priests," meeting in 1983, produced detailed recommendations for the support of priests' spirituality, better cooperation among priests across neighbouring parishes; efforts were to be made to establish community care councils in groups of parishes; to work with local communities in organizing seminars to support local development and cooperation; to establish a parish council and also a properly equipped liturgy team in each parish; to put in place pre-sacramental programs for all sacraments; to organize adult education programs; to consider the establishment of a foreign mission from the diocese.

The priests of the diocese of Killaloe held their assembly in 1984 and similarly addressed issues of priestly ministry, adult education, pre-sacramental preparation, youth ministry and the problems of unemployment. There was significant emphasis on the need for a renewal of priests' spirituality and greater fraternity among priests, and a call for better ongoing formation for priests "so as to be beacons of light and a support to people in the reality of their lives."[13] Attention was given to the formation of laity so that they would be better prepared for the ministries that they exercised and to offer leadership in their parishes. Pastoral care of young people was a significant concern, as it was in all dioceses. There was a sense of urgency about addressing issues of unemployment, then rife in the country, as well as ministering to families in difficulty. The assembly was also conscious of the need to respond to problems in developing countries. It is clear that a wide range of issues was addressed and that the assembly showed a keen awareness of those that concerned the internal life of the Church as well as those with wider social and political dimensions.

The Berger Method, as it was called, was the process used in the Armagh and indeed most of the diocesan assemblies that took place in the early 1980s. It involved naming the issues that needed to be addressed, analyzing them and then creatively imagining a future better than the current situation.

---

12. *Ibid.*, p. 753-754.
13. Killaloe Diocese, "Killaloe Diocesan Assembly October 28-31, 1984," in *Killaloe Diocesan Archive*.

The naming of the current realities often proved a painful experience for those in leadership roles, and it is hard to avoid the impression that some of those critical analyses impacted negatively on the bishops. Despite those negative aspects of the process, the imaging of the future, as expressed rather typically in the Armagh, Achonry and Killaloe assemblies, was positive and commendable for its vision and practicality. The fact is, however, that very little of the vision was ever systematically followed through in practice, and similar visions of the future continue to be articulated. Another factor that may have impacted on these assemblies was the holding of a National Pastoral Congress in England and Wales in 1980. That Congress was prepared for over a number of years and involved over 2,000 people: bishops, priests, religious and parishioners from across the country. The discussions and resolutions were very open, having advocated for the development of a more participative Church, a greater role for women, including their ordination, and a discussion of controversial topics such as Church teaching on contraception, the admission of other Christians to the Eucharist and joining the British Council of Churches. When Archbishops Hume and Worlock presented the final document, *The Easter People*, to Pope John Paul II, he pushed it aside, leaving the prelates despondent on their return.[14] It is possible that, having witnessed the difficulties of the Church in England and Wales with Rome, the bishops on the neighbouring island became a little wary of the value of such synodal processes. It is also likely that the trauma of the sexual abuse crisis from the mid-1990s also dampened enthusiasm for widescale renewal processes.

Dublin diocese held assemblies of priests in 1981 and 1983. A wide consultation with the people of the diocese was undertaken in 1986 by the Pastoral Development and Renewal team. The recommendations from this included training for lay ministry; adult faith formation; renewal of priests; greater involvement of young people; better consultation structures; and a pastoral policy including leadership and guidelines for lay ministry. In 2001, the Council of Priests recommended to Cardinal Connell that a diocesan synod should be held. A new council of priests made a similar recommendation the following year. This was supported by 90% of the priests of the diocese and by 93% of the laity. The hope was "that the synod, unlike other Church assemblies, will be a participative and collaborative way of episcopal governance, producing binding decrees and putting in place executive

14. Clifford Longley, "Liverpool 1980 should be remembered not as a failure but as an indirect success," *The Tablet*, May 7, 2020. See also Fergus Kerr, "Liverpool 1980: The National Pastoral Congress," *New Blackfriars*, vol. 61, no. 721, 1980, p. 256-265, and Pat Jones, "The National Pastoral Congress—40 Years On," *The Tablet*, April 30, 2020.

structures and resources to ensure that it has pastoral results rather than just producing documents."[15] Despite the overwhelming support for the diocesan synod, Cardinal Connell opted not to proceed at that point in view of his imminent retirement, and left the option open for his successor to proceed with it. However, Archbishop Martin did not consider the time opportune to do so and so the project was abandoned.

During the 1980s and 1990s, the National Conference of Priests of Ireland regularly called for the development of national and diocesan pastoral plans. It was demanding the creation of structures and strategies to bring about greater lay participation in the life of the Church, as well as enhanced roles for women.[16] In the following decade, the Conference continued to request that the bishops convoke a national synod. Several theologians also argued for this, and there was at least one bishop who endorsed the plan—but he was in a minority.[17] It would take almost three decades for the whole Irish hierarchy to come around to seeing the value of a national synod or synodal process.

SYNODAL PROCESSES IN THE 21ST CENTURY

Over the past decade or so, another round of diocesan assemblies has been taking place. These more recent assemblies have included all the members of the People of God in the diocese, not just the clergy. The format and processes used have varied considerably. Many have been labelled as a "listening process" with a view to providing a basis for a diocesan pastoral plan. Thus, in 2002, an assembly of priests in the diocese of Killaloe led to the launch of an extensive listening process in the diocese, at the end of which a diocesan pastoral plan was published in 2004. Again in 2012, the same diocese conducted another extensive listening process, as well as two online surveys. The data from these were processed by a Steering Committee and a theological reflection group, both established by the Diocesan Pastoral Council. The result was a new diocesan pastoral plan, with 10 strands, to run from 2013 to 2020. The 10 strands included leadership; partnership in ministry; liturgy; spirituality and prayer; youth ministry; adult faith education; justice, peace and the integrity of creation; diocesan safeguarding

15. Gerry Tanham, "Issues facing the Diocese," *Link-Up*, vol. 27, 2002, p. 9. The issue is devoted almost entirely to the proposed synod.
16. See for example Leo O'Reilly, "The National Conference of Priests 1986," *The Furrow*, vol. 37, no. 11, 1986, p. 727-732.
17. See Gerry O'Hanlon, SJ, "A National Synod, *Studies*, vol. 83, no. 332, 1994, p. 431-435; Enda McDonagh, "Bruised Reeds and the Mystery of the Church: In Memory of Tommy Waldron," *The Furrow*, vol. 46, no. 10, 1995, p. 543-553; Cormac Duffy, "A National Synod?" *The Furrow,* vol. 50, no. 11, 1999, p. 635-636.

services; communications; and management of resources.[18] Although the social, economic and religious landscape in Ireland had changed greatly since the 1980s, the issues being addressed were remarkably similar to those identified 30 years earlier. In 2013, a new pastoral plan, *Builders of Hope,* was launched by the bishop.

The issues raised in Killaloe in the second decade of this century are echoed in other dioceses that have undertaken similar processes.[19] For example, the Diocese of Kerry produced its *Pastoral Plan 2016-2020* following a wide consultative process. It listed the proposed outcomes from the plan. Among these were "laity and clergy sharing their gifts; welcoming and caring parishes; parents competent and enthused in handing on their faith to their children; young people's presence appreciated and respected; women experiencing respect, inclusion and equality; people aware of the connection between faith and justice."[20]

The most high-profile synodal process undertaken in Ireland in recent times has been the Limerick Diocesan Synod, held in 2016.[21] It was the first diocesan synod in Ireland in 70 years. The reasons given for the convocation of the synod were: i) gratitude for the inheritance of faith in the diocese; ii) to digest the teachings of Vatican II; iii) to come to grips with the social and cultural changes impacting on people's lives; iv) to address the current, challenging ecclesial realities; and v) to respond to the invitation of Pope Francis for pastoral and missionary conversion.

The synodal process was determined by a 24-member Preparatory Commission in line with the canonical legislation for synodal gatherings. The Commission worked on the recruitment of 400 delegates, who would be

18. *Builders of Hope: Pastoral Plan, Diocese of Killaloe, 2013-2020*. This replaced an earlier *Pastoral Plan 2004*, which had also involved a widespread consultative process, and which was originally proposed by a diocesan assembly of priests in 2002. The issues in *Pastoral Plan 2004* are quite similar to those in the later plan.

19. The Diocese of Killala held a listening process in 2017-2018, which has formed the basis of its pastoral plan: <https://www.killaladiocese.org/assembly/>; more recently a task force in the diocese of Dublin conducted a listening process with a view to advising the Archbishop in his pastoral planning, and similar issues to those already mentioned were identified, <https://dublindiocese.ie/wp-content/uploads/2021/11/Building-Hope-Task-Force-Report.pdf>. See also Brendan Hoban, "The Synodal pathway in Killala diocese," *The Furrow*, vol. 73, 2022, p. 269-278.

20. A further example of a diocesan process, from the Diocese of Down and Connor, is outlined and analyzed by Nöel Treanor et al., "Creating Pastoral Communities: The Work of a Living Church," in Eugene Duffy (ed.), *The Restructuring of Irish Dioceses*, Dublin, Columba Press, 2022, p. 199-211.

21. A diocesan synod was in the planning for the diocese of Ardagh & Clonmacnoise prior to the COVID pandemic, and has yet to take place.

representative of the people of the diocese in all their different conditions. The synodal process began with an 18-month period of consultation and listening, not just in parishes but in a wide variety of pastoral contexts, including third-level colleges, the Travelling Community, various ethnic and language groups, and those involved in business, arts and sport.

The Limerick Synod was a comprehensive effort in terms of preparation, the integrity of the processes involved, the representative nature of the delegates, the range of issues that was presented for discussion, and ultimately in voting. It was a very costly undertaking, given the professionalism with which the whole process was conducted. One hundred proposals were eventually voted on, of which 97 were approved. These then formed the basis of the diocesan plan for the following 10 years: *Moving Forward Together in Hope*. The plan focused on six themes: i) community and sense of belonging; ii) pastoral care of the family; iii) young people; iv) liturgy and life; v) faith formation and education; and vi) new models of leadership. Again, the themes are similar to those that have been emerging in other dioceses over the past 40 years. The real test of the Synod's success is in the implementation. The Limerick diocesan website provides a "progress report" for the following year, but nothing since then. Obviously, the COVID pandemic impacted progress, but the questions may legitimately be posed: did the enormous effort and expense expended prove more fruitful than the less formal and less costly processes elsewhere? Did the process itself generate a greater commitment on the part of the faithful in the diocese, including the clergy, to a genuine renewal of faith and practice? Have the obstacles that inhibited the efforts at renewal 40 years ago been addressed and removed? Did the force of canonically binding resolutions eventually strengthen the Bishop's ability to effect the desired renewal? Is there a sufficiently robust evaluation process in place to identify progress being made and the identification of the blockages that occur? Is there a strategy in place to address the blockages once they have been identified? While some of these questions are specific to the Limerick synodal process, they are questions that may need to be faced by all of those who are engaging in any form of synodal process.

The outcome of all of the post-conciliar assemblies and the Limerick synod seem very similar, despite the different canonical status of each. The binding nature of synodal legislation doesn't seem to reveal any significant difference in outcomes. There is no shortage of ideas and idealism, but there seems to be a dearth of commitment to following through on the proposals. There is also a serious shortfall in evaluation of all of the undertakings. The problem is that, the more often people are invited to participate in these exercises that don't yield the expected outcomes, the more dissatisfied and

alienated they will become. Perhaps the time has come to explore what it is that is blocking our lack of delivery when it comes to ecclesial renewal in Ireland.

THE IRISH SYNODAL PATHWAY AND THE SYNOD OF 2023

In March 2021, the Irish Bishops Conference announced a Synodal Pathway for the Church in Ireland with a view to convening "a National Synodal Assembly or Assemblies within the next five years." This preceded the announcement by Pope Francis in September of the same year launching a global consultation process in preparation for the Synod of Bishops, now to be held in October 2023, having as its theme: "For a Synodal Church: Communion, Participation and Mission." The coincidence of these two agendas has created a rather unique opportunity in Ireland to engage with a synodal process. It is also significant, as noted above, that listening and consultative processes have been taking place in several dioceses across the country. In cases where these had already taken place, there is a sense that what is now being asked for by the Episcopal Conference and the Pope has already been done. There is no felt need to repeat the processes that have engaged significant numbers of people and that have produced the list of issues that concern people at this time.

All dioceses put in place consultations among the faithful in preparation for the Synod of Bishops in 2023. These involved questions for reflection being circulated to parishioners and made available on parish and diocesan websites. Parishioners were invited to meet in groups to share their experiences of ecclesial life and to voice their hopes and concerns for the future. In some dioceses, the views of young people were elicited through their schools, youth groups and sporting organizations. Ethnic groups and minority groups were contacted through chaplaincies and sometimes through the parishes where they reside.

The Roman *Vademecum for the Synod on Synodality* provided 10 themes for the conversations and dialogues that were to take place. A survey of diocesan websites indicates that these were greatly reduced in number when presented to local communities, although the main themes were included. For example, one diocese had the following four questions, which appear to be reasonably representative of what can be gleaned from a survey of diocesan websites:

1) How has faith helped you in your life?
2) How can the Church support and encourage more active participation?
3) How could the laity be listened to and be heard (especially women and young people)?
4) How, as a faith community, can we address issues that trouble our society? What is the Holy Spirit asking of us now?[22]

Other dioceses used a regular questionnaire with a Likert scale to indicate respondents' level of agreement with a series of statements, with an opportunity to provide further explanation for their rating. Some diocesan websites simply presented information on the national and global synodal processes, but provided no indication of how they were proposing to conduct their conversations and listening processes. Therefore, the indications are that there was a fair degree of unevenness in how the processes were conducted around the country.

CONCLUSION

There is a long history of synodal activity in Ireland, even if it is not often recalled. Reference is generally made to the 12th-century synods implementing the Gregorian Reform and to the Synod of Thurles in the 19th century, which followed Catholic Emancipation and imposed a much more Roman model of ecclesial governance and practice on the country. In the post-Vatican II period, especially since the 1980s, there has been a considerable amount of reflection on pastoral practice and strategies, with very mixed outcomes. The current commitment of the Irish bishops to the holding of a national synod within the next five years was partly overtaken by the synodal process initiated by Pope Francis. This presents a challenge to the bishops as to how they will conduct further consultations apart from those required by the processes put in place for the Synod of Bishops in 2023. There is the danger of consultation fatigue. There is also a further challenge, alluded to already, as to how sufficient enthusiasm and energy will be elicited from the general Church membership to take forward the issues that have been identified for action. Most of the issues that were identified can be addressed within the Irish context. Other issues such as the celibacy of the clergy, the

22. <https://www.kilmorediocese.ie/revised-invitation-from-bishop-martin-to-our-conversation-on-our-faith-into-the-future/>.

ordination of women and LGBTQI+ questions can only be addressed at the universal level. However, unless there is some movement at both the national and universal levels in the near future, the promotion of a more synodal Church will face even greater challenges.

Jean-Paul II et les synodes diocésains

Un engagement remarquable pour la réception du concile Vatican II

Arnaud Join-Lambert

De 1962 à 1965 lors du concile Vatican II, l'Église catholique a profondément renouvelé la compréhension qu'elle avait d'elle-même et de sa mission dans le monde d'aujourd'hui. Cet événement fut à la fois une expérience très forte pour les participants, évêques et experts, et la source de production de textes importants. On doit à Gilles Routhier de nous avoir rendus attentifs à cette double dimension du concile, condition indispensable pour comprendre les conséquences immédiates dans les années 1960-1970 et les transformations profondes à long terme. Dans la foulée d'Yves Congar[1], il a contribué à imposer en ecclésiologie le vocable de la « réception » du concile pour étudier les composantes évoquées, se déclinant elles-mêmes en de multiples domaines, actions et textes[2]. Notre réflexion se situe dans ce champ, en nous limitant aux grandes transformations qui ont touché l'institution multiséculaire du synode diocésain. On peut à bon droit parler d'innovation religieuse à propos des changements de fond et de forme de cet organe de gouvernance[3], dont l'étude est récurrente dans les publications de Gilles Routhier dès sa thèse soutenue en 1991[4] ; le

1. Son article phare : Yves Congar, « La "réception" comme réalité ecclésiologique », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 56, n° 3, 1972, p. 369-403.
2. Gilles Routhier, *La réception d'un concile*, Paris, Cerf (*Cogitatio Fidei* 174), 1993.
3. Arnaud Join-Lambert, « L'innovation inachevée du synode diocésain postconciliaire », *Lumen Vitae,* vol. 76, n° 4, 2021, p. 411-420.
4. Relevons Gilles Routhier, « La synodalité de l'Église locale », *Studia Canonica*, vol. 26, n° 1, 1992, p. 111-161 ; « Les implications, pour l'Église universelle, de la reviviscence des synodes diocésains », dans Canon Law Society of America, *Proceedings of the Fifty-Seventh Annual Convention*, Washington D.C., The Catholic University of

théologien québécois montrant au fil des années la pertinence du concept de synodalité en théologie.

> Il m'est apparu, après en avoir testé d'autres, que le concept de synodalité pouvait le mieux offrir la véritable assiette au droit de la communion dans l'Église. […] ce concept de « synodalité » peut devenir un concept théologique permettant d'articuler la participation diversifiée et organique de tous au *munus regendi* de l'Église locale[5].

Gilles Routhier a également montré combien le rôle des évêques fut décisif pour la réception immédiate et la réception longue, de manière tant positive que négative. Il a proposé de comprendre les enjeux théologiques à l'aide de la notion de « style », dont celle de « style épiscopal[6] », en s'inscrivant dans la suite des travaux de Christoph Theobald. Nous voudrions ici croiser ces deux dimensions : le style épiscopal et le lieu particulier qu'est le synode diocésain. L'évêque étudié est hors norme. Nous étudierons le rapport de Karol Wojtyla au synode diocésain, esquissant au long de multiples interventions une compréhension claire et engagée en faveur de cet organe de gouvernement ecclésial. Nous le verrons d'abord lors de son épiscopat en Pologne, puis lors de son pontificat. Il semble que personne n'a jusqu'ici relevé son engagement sur la forme et sur le fond pour la promotion de cette institution, lorsqu'il est intervenu au début, pendant ou à la clôture de synodes diocésains[7]. L'analyse de ses prises de parole permettra une esquisse d'une « théologie synodale » de Jean-Paul II et d'évaluer ses conséquences pour la réception du concile Vatican II.

America, 1996, p. 355-376. Voir aussi son ouvrage de vulgarisation, *Le synode diocésain. Le comprendre, le vivre, le célébrer*, Ottawa, Novalis, 1996.

5. Gilles Routhier, « Évangile et modèle de sociabilité », *Laval théologique et philosophique*, vol. 51, n° 1, 1995, p. 68.

6. Gilles Routhier, « Le magistère à Vatican II : une posture, une forme, un style », *Laval théologique et philosophique*, vol. 69, n° 3, 2013, p. 471-482 ; « L'épiscopat à l'Assemblée extraordinaire du Synode des évêques de 2001. Un style fidèle à Vatican II ? », dans Joseph Famerée (dir.), *Vatican II comme style. L'herméneutique théologique du Concile*, Paris, Cerf (*Unam Sanctam* 4), p. 111-130.

7. Tous ces discours se trouvent sur le site www.vatican.va, accessibles facilement grâce à la date. Les URL n'ont donc pas été indiquées en notes, pour ne pas alourdir inutilement notre texte. La quasi-totalité de ces textes sont en italien, dont j'ai fait la traduction. Des précisions sur ces synodes, la littérature secondaire et des liens Internet sont disponibles dans *Synodes diocésains, « parasynodes » et conciles particuliers dans l'Église catholique depuis le concile Vatican II. Liste, bibliographie, ressources*, www.pastoralis.org (10e édition, 2022) (Cahiers internationaux de théologie pratique. Document n° 3), <http://bit.ly/30OkvWh>.

KAROL WOJTYLA, ÉVÊQUE DIOCÉSAIN ET ARCHEVÊQUE MÉTROPOLITAIN, PRÉSIDENT DE DEUX SYNODES ET D'UN CONCILE

Dans la Pologne des années 1960-1970, plusieurs éléments ont joué contre la célébration de synodes diocésains[8]. Le contexte politique n'était pas favorable, c'est le moins que l'on puisse dire, à l'organisation de rassemblements ecclésiaux. De nombreux évêques n'ont pas pu participer à toutes les sessions du concile (seuls onze l'ont pu, dont Karol Wojtyla). La traduction des textes conciliaires a mis du temps et ils ont été peu diffusés[9]. On ajoute à cela l'incertitude commune aux autres diocèses du monde sur la manière de célébrer une institution synodale dont la codification canonique de 1917 ne correspondait plus aux fondements ecclésiologiques renouvelés par les pères conciliaires. Les initiatives de Karol Wojtyla sont d'autant plus remarquables dans ce contexte. Aucun évêque polonais n'a eu plus d'activités synodales que lui. Ce simple fait montre déjà l'attention qu'a eue l'archevêque de Cracovie pour la synodalité diocésaine et provinciale. Comme évêque de Rome, il a de nouveau convoqué un synode diocésain. Il a aussi publié en 1972 un vade-mecum pour la mise en œuvre du concile, destiné à son diocèse comme une sorte de longue lettre pastorale. Étant le premier ouvrage de ce type et en raison de l'autorité de son auteur, ce livre a été très important en Pologne pour la réception du concile. Il y écrit dans l'introduction ces lignes très significatives de son rapport au concile :

> Un évêque qui a participé au concile Vatican II ressent le besoin de rembourser la dette. […] L'obligation de rembourser la dette conciliaire incombe à tous ceux qui y ont participé, ou qui ont eu l'occasion de le vivre d'une autre manière proche, ou qui ont été imprégnés de son esprit[10].

---

8. Les paragraphes sur les synodes diocésains en Pologne ainsi que certaines traductions ont été possibles grâce à Mariusz Ryl, dont le mémoire de master s'intitulait *La réception de la théologie conciliaire du ministère ordonné en Pologne. Étude diachronique à partir des Actes des synodes diocésains de 1966 à 2022*, Faculté de théologie, Université catholique de Louvain, 2022. Qu'il soit ici vivement remercié.

9. « Ils ont été traduits en polonais et publiés seulement en 1968 à un tirage de dix mille exemplaires (trois mille avec des textes latins et polonais, et sept mille seulement avec du texte polonais), un chiffre insuffisant pour répondre aux besoins de l'ensemble du pays. » Tadeusz Pieronek [prêtre du diocèse, évêque auxiliaire du diocèse en 1992], éditeur des Actes du synode de Cracovie : *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972-1979, t. 1, Przebieg prac synodalnych. Dokumenty Synodu* [vol. 1. Le déroulement des travaux synodaux. Documents du Synode], p. 172-173, cité par Mariusz Ryl, p. 72.

10. Karol Wojtyla, *U podstaw odnowy : Studium o realizacji Vaticanum II*, Cracovie, Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1972, 366 p. [*À la base du renouveau. Une étude*

Ce qui frappe dans les propos de Karol Wojtyla comme président de ces trois événements synodaux est sa profonde conviction qu'ils sont essentiels pour la réception du concile Vatican II. C'est une compréhension classique, qui a animé bon nombre d'évêques réformateurs après le concile de Trente. La figure type fut saint Charles Borromée. L'évêque de Cracovie s'inscrit clairement dans cette lignée. C'est un fait remarquable, car la plupart des autres évêques dans le monde n'ont pas procédé ainsi dans les années 1970.

Le synode diocésain de Kraków [Cracovie] (1972-1979)

Une initiative forte

C'est dans ce cadre polonais peu propice aux synodes que nous pouvons qualifier de pionnier Karol Wojtyla lorsqu'il convoque un synode diocésain à Cracovie le 8 mai 1972. En effet, il y avait eu seulement un premier synode postconciliaire à Włocławek (1967-1968) dont la préparation lancée en 1960 avait été interrompue par le concile, et un autre à Poznań pour marquer le millénaire de l'archidiocèse (1968-1970). L'ouverture du synode de Cracovie peut être située dans la dynamique du synode de Warszawa [Varsovie], convoqué le 6 février 1971, par le cardinal Stefan Wyszyński, primat de Pologne. L'objectif explicite était la réception du concile et la réorganisation de la pastorale de l'Église pour répondre aux besoins du contexte socio-politique. S'y ajoute une dimension politique de l'affirmation du rôle et de la place de l'Église catholique dans la société polonaise. Karol Wojtyla crée à ce moment-là une commission préparatoire du synode, composée de douze personnes représentant divers groupes de l'archidiocèse, y compris des laïcs[11]. Un motif local clairement affirmé est le jubilé de la mort de saint Stanislas, évêque de Cracovie et martyr en 1079.

Seulement cinq autres synodes diocésains seront ouverts ensuite dans les années 1970 en Pologne. L'initiative de Karol Wojtyla n'est donc pas à comprendre dans un grand mouvement général national. Pour le dire autrement, rien ne l'obligeait à lancer ce processus. C'est une conviction personnelle qui l'engage ainsi. D'après un acteur de l'époque :

---

de la mise en œuvre de Vatican II], p. 5, cité par Mariusz Ryl, p. 75. Il existe une traduction italienne posthume : *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano II*, Rubettino, 2007, 433 p.

11. Lors de la messe de clôture, qu'il préside comme pape en 1979 (voir plus bas), il remercie ainsi avec beaucoup d'émotion : « À tous les membres de cette commission, et encore une fois à la Commission préparatoire qui, sous la direction de Mgr E. Florkowski, a préparé en 1971 et en 1972 les statuts, le règlement et le programme du synode. Aux commissions de travail, aux commissions d'experts, à l'infatigable secrétariat, aux groupes chargés de la rédaction, et enfin à tous les groupes d'étude. »

> Le cardinal Wojtyła a traité l'événement du Concile comme une écoute de ce que dit l'Esprit à l'Église, et il considérait que c'était son devoir, comme celui des autres Pères du Concile, de transmettre à ses diocésains le contenu de ce message. Dans le Concile, il a vu un événement salvifique, pas une série de réformes, de corrections et de changements résultant de la nécessité d'adapter la mission de l'Église aux conditions du monde moderne. Il a vu le rôle pastoral des synodes en Pologne dans ce contexte et a fondé sa vision sur ces hypothèses[12].

Karol Wojtyla lui-même s'exprime ainsi au début du synode lors d'une réunion des responsables, pour préciser ce qu'il entend par le rôle « pastoral » du synode :

> Cependant, dans l'Église, les évêques et les prêtres avec eux sont pasteurs, après tout, tous les baptisés ont une part dans la triple mission du Christ, tous prennent aussi la responsabilité de l'Église. Par conséquent, tous les laïcs ont leur propre mission apostolique. […] Ainsi, et ce n'est que de cette manière que cet adjectif « pastoral » doit être compris au Synode : dans l'esprit du Concile. Voici pourquoi nous convoquons un Synode et pourquoi ce sera un synode pastoral[13].

Cette expression de « synode pastoral » ainsi que celle de « pastorale synodale » sont régulièrement et consciemment employées par Karol Wojtyla. Elles deviennent ensuite assez communes dans l'Église de Pologne, comprises entre autres dimensions comme la nécessité de la participation des laïcs à la vie de l'Église[14].

Le synode a duré sept ans, clôturé par Franciszek Macharski, le successeur de Karol Wojtyla élu pape le 19 octobre 1978. Avec une telle durée et quatorze assemblées synodales, ce synode diocésain est atypique. Cela traduit en tout cas l'ampleur des chantiers abordés. Les actes de 1979 suivent une répartition tripartite faisant écho à la citation ci-dessus en 1972, pour aborder la participation de tout le peuple de Dieu à la triple mission de

---

12. Pieronek, *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej, t. 1*, p. 33, cité par Mariusz Ryl, 2022, p. 18. Voir surtout Tadeusz Pieronek, « Ricezione del Concilio Vaticano II nei lavori e documenti del Sinodo di Cracovia 1972-1979 », dans Zdzisław Józef Kijas (ed.), *Cristo Chiesa Uomo. Il Vaticano II nel pontificato di Giovanni Paolo II. Atti del Convegno Internazionale promosso dalla Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura-Seraphicum e dalla Fondazione Giovanni Paolo II Centro di Documentazione e studio del Pontificato. Roma, 28-30 ottobre 2008*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2010, p. 57-66.
13. Karol Wojtyla, « Czego oczekuję po Synodzie ? » [Qu'est-ce que j'attends du synode ?], dans *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972-1979*, vol. 2, Dokumentacja, p. 72, cité par Mariusz Ryl, p. 18.
14. Aspect relevé par exemple par Edward Sztafrowski, « Le Synode pastoral de l'Église de Kielce en Pologne », dans Patrick Valdrini (dir.), *La synodalité, participation au gouvernement de l'Église.* Actes du 7e congrès international de droit canonique, Paris, UNESCO, 21-28 septembre 1990, *L'Année canonique*, hors série, 1992, p. 672.

Jésus-Christ : prophétique, sacerdotale et royale-pastorale (sic). Les sujets abordés couvrent l'entièreté de la vie ecclésiale. En lien avec les Actes synodaux, il y a eu une ordonnance de création de conseils paroissiaux dans toutes les paroisses et de création du conseil pastoral diocésain, le rôle du conseil presbytéral étant confirmé.

Une clôture pontificale

Une fois devenu pape, Karol Wojtyla ne s'est pas désintéressé de « son » synode diocésain. Il y est revenu lors de son premier voyage apostolique en Pologne. C'est lui qui a présidé la messe de clôture du synode, ce qui est inédit dans l'histoire. Son homélie, largement traduite dans le monde, mérite d'autant plus d'attention pour esquisser les points forts de son ecclésiologie[15].

Après avoir relevé combien ce moment lui tenait à cœur, il réaffirme l'importance qu'il accorde à ce synode pour le diocèse de Cracovie :

> 1. Aujourd'hui se réalise le désir ardent de mon cœur. Le Seigneur Jésus, qui m'a appelé de ce siège de saint Stanislas à la veille de son neuvième centenaire, me permet de participer à la clôture du Synode de l'archidiocèse de Cracovie, Synode qui a toujours été lié dans ma pensée à ce grand jubilé de notre Église. Vous le savez tous très bien, car j'ai traité ce sujet à de nombreuses reprises, et je n'ai pas besoin de le répéter aujourd'hui. Je ne serais peut-être même pas capable de dire tout ce qui, en rapport avec ce Synode, m'est passé dans l'esprit et dans le cœur, quelles espérances et quels projets j'ai bâtis sur lui en cette période décisive de l'histoire de l'Église et de la patrie.

Loin d'être une simple commémoration, le pape fait le lien avec le concile Vatican II et l'immense tâche qui en découle[16]. Jean-Paul II développe ensuite en quelques phrases très fortes ce qu'a été le synode diocésain, et pourquoi un tel processus fut mené. Nous sommes ici en 1979 et les expériences synodales de par le monde sont peu nombreuses et très hétérogènes.

> 2. Nous avons considéré que la doctrine du concile Vatican II ouvre ici de nouvelles perspectives et crée, je dirais, de nouveaux devoirs. Si le Synode devait servir à la réalisation de la doctrine de Vatican II, il devait le faire avant tout avec la même conception et la même méthode de travail. Cela explique tout le dessein du Synode pastoral et la mise en œuvre qui s'en est suivie. On peut dire que, par

15. Jean-Paul II, « La clôture du Synode diocésain de Cracovie », *Documentation catholique*, n° 1767, 1979, p. 636-637.

16. *Ibid.*, p. 636 : « Le but du travail de sept années du Synode de Cracovie – en réponse aux buts essentiels de Vatican II – devait être l'aggiornamento de l'Église de Cracovie, le renouvellement de la conscience de sa mission de salut, comme aussi le programme précis de sa réalisation. »

> l'élaboration des résolutions et des documents, nous avons parcouru une route plus longue mais aussi plus complète. Cette route est passée par l'activité de centaines de groupes d'étude synodaux, dans lesquels un grand nombre de fidèles de l'Église de Cracovie ont pu s'exprimer. Ces groupes, comme vous le savez, étaient formés dans leur majorité de laïcs catholiques, qui y ont trouvé, d'une part, la possibilité de pénétrer dans la doctrine du Concile et, d'autre part, celle d'exprimer à ce sujet leurs propres expériences, leurs propres propositions, qui manifestaient leur amour envers l'Église, et le sens de leur responsabilité pour l'ensemble de sa vie dans l'archidiocèse de Cracovie.

Ce long paragraphe permet de comprendre la perception par Jean-Paul II des enjeux et modalités de la réception du concile. On retrouvera ces éléments dans les discours ultérieurs ailleurs. Enfin, il ouvre une longue série de remerciements, selon un ordonnancement suivant le plan de la constitution *Lumen Gentium* : « 3. Mes remerciements s'adressent, d'une certaine manière, à toute la communauté du Peuple de Dieu de l'archidiocèse de Cracovie, aux ecclésiastiques et aux laïcs : aux prêtres, aux religieux et aux religieuses. »

Afin de bien relever la dimension personnelle de l'événement, donc de l'engagement de Karol Wojtyla dans cette synodalité institutionnelle en actes, citons-le en fin de son homélie, dans un style très personnel : « 3. J'aurais peut-être dû, en une telle circonstance, m'exprimer d'une autre manière, mais cela ne m'est pas possible. J'ai été trop personnellement lié à ce travail. »

Le concile provincial de Kraków [Cracovie] (1975-1983)

La dimension synodale de l'épiscopat de Karol Wojtyla est confirmée par la convocation et la présidence d'un concile provincial[17]. Ce fut le seul en Pologne, et seulement le deuxième de toute l'Église catholique après le *Concilio Pastoral de Galicia* (concile provincial de Santiago en Espagne, 1968-1979)[18]. C'est donc un fait notable. Rien n'obligeait Karol Wojtyla à entreprendre une telle démarche. Pour rappel, le *Code de droit canonique* de 1917 obligeait à une convocation tous les 20 ans, mais il était considéré comme caduc à cette époque, dans l'attente d'un éventuel nouveau code.

Le titre proposé pour le concile était « Communion et communication ». Le projet explicite dès le début était ainsi formulé : « Le but du concile de la Province de Cracovie est que tous les diocèses de la province travaillent

17. À cette époque, la province ecclésiastique de Cracovie avait quatre diocèses suffragants : Częstochowa, Katowice, Kielce et Tarnów.
18. Arnaud Join-Lambert, « Le concile provincial, une chance pour la synodalité de l'Église », *Recherches de sciences religieuses*, vol. 107, n° 2, 2019, p. 301-320.

ensemble pour approfondir la foi et raviver la vie religieuse suivant l'inspiration du concile Vatican II. »

Une commission préparatoire est créée en 1973 pour préparer et organiser les travaux de la future assemblée conciliaire. Les évêques avaient une voix délibérative, et il était souhaité que tous les autres participants, prêtres et laïcs, aient une voie consultative. Comme cela n'était pas prévu par le droit encore en vigueur, le cardinal Wojtyla a demandé une dispense à la Congrégation des évêques, obtenue le 22 avril 1975, avec deux conditions : « 1) les laïcs, les religieux qui ne sont pas prêtres et les religieuses, appelés à la fois à la commission et aux réunions des membres de la plénière ne peuvent pas être plus nombreux que les prêtres ; 2) les prêtres, en fonction des thèmes, ont leurs propres sessions ».

Ce concile, comme le synode diocésain de Cracovie alors en cours, fut un long processus de huit années en plusieurs sessions plénières régulières pendant lesquelles des documents ont été présentés par plusieurs commissions chargées des différentes questions. Tous les documents furent mis au vote après discussion. Après une discussion animée, les documents étaient mis au vote et acceptés ou refusés. Le concile fut suspendu pendant un an après l'élection du pape. Son successeur, Franciszek Macharski, par décret du 1er mars 1979, décida de poursuivre les travaux conciliaires avec la même composition et selon la méthode précédemment adoptée.

Une fois devenu pape, Karol Wojtyla ne s'est pas désintéressé de « son » concile provincial. Comme pour le synode diocésain de Cracovie, il a profité de son deuxième voyage apostolique en Pologne pour assister à la signature du décret de promulgation des statuts le 22 juin 1983. Il y prononce un discours, avec des paroles extrêmement fortes à propos du processus vécu :

> 4. Voici, pour l'amour de notre Seigneur Jésus-Christ, et pour garder sa parole, vous avez fait le travail de ce Synode. Que ses fruits se manifestent en ceci : que le Père de notre Seigneur Jésus-Christ vous aime d'un amour encore plus grand, et avec un amour encore plus grand, aimez l'Église que vous servez […] Que les décisions du Synode et ses directives servent constamment cette œuvre invisible du Très Saint Esprit, d'où naît la paix.
>
> 5. Ici, vous, mes vénérés frères dans l'épiscopat, et vous tous, chers frères et sœurs, complétez « ma joie en ayant les mêmes aspirations, un même amour et un même esprit » (Ph 2,2). C'est avec ces mots de la lettre de saint Paul aux Philippiens que l'on peut définir et caractériser l'ensemble des travaux du synode provincial : « Vous complétez ma joie » ! Et voici que moi, Jean-Paul II, je prends cette œuvre de vos mains et je l'accepte comme faisant partie de la vérité et du bien que l'Église du Christ vit sur toute la terre. J'accepte cette œuvre comme un des dons de l'extraordinaire jubilé de la Rédemption du monde.

Le synode diocésain de Rome (1986-1993)

Dans son annonce du synode diocésain à la Pentecôte 1986, Jean-Paul II invoque l'Esprit Saint pour ce synode au service de la mission de l'Église de Rome, qui a une portée pour l'Église universelle. Un synode diocésain à Rome est bien évidemment spécifique par rapport aux autres dans le monde. L'objectif principal est dans la continuité des synodes polonais, à savoir aider à la réception du concile Vatican II, en l'actualisant, pour enrichir la foi et coopérer au renouvellement de la société. Jean-Paul II souligne la dimension de l'événement et la portée personnelle pour les fidèles dans la relation à Dieu[19]. Le processus de consultation et de réflexion est ensuite très large pendant cinq ans[20], marqués par les assemblées présynodales et la « rencontre avec la ville ».

Dans un discours au clergé du diocèse de Rome le 18 février 1988, Jean-Paul II se veut très didactique. Tout ce texte mériterait une étude détaillée. Le pape insiste d'abord sur la réception du concile, comme étant fondée sur une connaissance des textes, mais aussi sur une dynamique spécifique.

> 1. Un synode postconciliaire n'est pas tant déterminé par les prescriptions légales, mais plutôt par le magistère conciliaire. On peut dire que le Concile est déjà bien connu, mais il reste à l'étudier, à le faire mieux connaître […]. Il faut donc toujours étudier le Concile pour savoir ce que l'Esprit Saint nous dit réellement à travers cette assemblée privilégiée, dans laquelle s'exprime le magistère suprême de l'Église. Le Synode doit donc sortir du Concile comme un magistère, mais aussi comme un événement. Les deux choses vont ensemble.

Il a ensuite un développement théologique, ancré dans le concile, sur l'Église comme peuple de Dieu, avec des mots très forts :

> 2. Un des tournants les plus importants a peut-être été la décision, dans le projet de Constitution dogmatique sur l'Église, de traiter, après le mystère de l'Église, du peuple de Dieu et ensuite de la structure hiérarchique de l'Église. Ce fut un tournant important, voire décisif ; je dirais surtout décisif pour la manière de voir et d'organiser les différents Synodes locaux, diocésains et régionaux. Si nous nous demandons où se trouve le point nodal de la pastorale de Vatican II, je pense que nous le trouvons dans ce tournant, dans ce moment du magistère conciliaire.

19. Jean-Paul II, « L'Annonce d'un synode pastoral à Rome », *Documentation catholique*, n° 1921, 1986, p. 681.
20. Piersandro Vanzan, « La comunione per la missione nel sinodo diocesano di Roma : passaggio alla seconda fase », *La Civiltà Cattolica*, n° 3348, 1989, p. 562-574.

Jean-Paul II en tire toute une réflexion sur la méthodologie propre aux synodes diocésains et des indications concrètes pour le clergé. Notons qu'il ajoute à la méthode la dimension de prière, comme il le fait souvent ailleurs.

Jean-Paul II traite bien entendu du synode dans l'homélie d'ouverture le 3 octobre 1992[21]. Le contexte romain influe certes sur ses propos[22], mais surtout cela donne un message fort à toute l'Église universelle, par « "l'exemplarité" qui appartient à la ville de Rome » (n° 4). On peut relever que le pape met en valeur la dimension d'un événement ayant sa dynamique propre (n° 4) et plus seulement un moyen de réception du concile. Sa compréhension de la synodalité événementielle s'est donc élargie. En parlant de l'objectif fondamental de l'assemblée synodale, il dit : « Par son déroulement même, elle constituera comme une grande école, non pas théorique mais pratique et traduite dans les actes de l'ecclésiologie de communion que le concile Vatican II nous a proposée […] » (n° 6). Les objectifs de la nouvelle évangélisation (n° 5) et de la communion et de l'unité (n° 6) sont ainsi explicitement reliés à leur source conciliaire. La réception est alors comprise comme un processus plus complet. La dimension proprement théologique du synode (en lien explicite avec Dieu) est aussi soulignée à plusieurs reprises.

À l'occasion de la promulgation des Actes synodaux le 26 juin 1993, Jean-Paul II fait un discours au personnel de la curie du vicariat de Rome et du gouvernorat du Vatican. Le lien au concile apparait comme une sorte de prolongation, et il ne s'agit pas uniquement de textes, mais de l'esprit du concile (même si l'expression n'est pas employée) :

> 4. Voici que notre Église a entrepris au cours de son Synode un travail semblable à celui de nombreuses autres Églises locales, travail orienté, comme dans tout autre diocèse, vers le renouvellement de la communauté chrétienne locale. Ce que le Concile a fait pour la communauté universelle des Églises « sœurs », chaque synode diocésain – y compris le nôtre, le synode romain – cherche à le transférer à sa propre dimension : c'est-à-dire qu'il s'efforce de mettre en œuvre un « aggiornamento » adéquat dans cette dimension […].

21. Jean-Paul II, « Homélie pour l'ouverture du Synode de l'Église de Rome », *Documentation catholique*, n° 2060, 1992, p. 967-970.

22. Par exemple, en parlant des acteurs (n° 2), Jean-Paul II ne commence plus par le « tous », le peuple de Dieu, mais par les cardinaux, puis les responsables du synode, les curés, les religieux et religieuses, les laïcs, les délégués fraternels.

> 5. Le présent « Livre » reflète en lui-même ce que ce Concile a élaboré pour contribuer à la vie de l'Église à la fin du deuxième millénaire. Il s'agit ici non seulement du contenu doctrinal, mais aussi – et même surtout – de ce qu'il faudrait appeler la « procédure conciliaire », une procédure « déterminée » par toute la vision de l'Église que nous a donnée Vatican II.

Dans un élan plus mystique, le pape poursuit sa mise en lien :

> 8. La Pentecôte, la veillée de prière et le jour de la clôture du Synode romain : les similitudes avec le concile Vatican II sont frappantes. Ce Concile est devenu comme « un nouvel envoi » des apôtres, dans la puissance de l'Esprit Saint, au seuil du troisième millénaire. L'Église sort du Cénacle en devenant de plus en plus elle-même pour renouveler, avec la force que lui donne l'Esprit, « la face de la terre ». *Lumen Gentium* et *Gaudium et Spes*, sont comme les deux pierres angulaires de la tâche que, aujourd'hui, notre Synode reçoit du Concile pour cette Église qui est à Rome.

De tels propos sont très puissants et font clairement le choix d'une synodalité pour caractériser la nature de l'Église.

Jean-Paul II revient encore brièvement sur ce synode à l'occasion des traditionnels vœux de Noël à la curie romaine le 21 décembre 1994. Il a cette formule un peu étrange que l'on comprend très bien dans une perspective du souci du pape de la réception du concile par le moyen des synodes : « La récente Assemblée synodale a eu un caractère clairement conciliaire et cela a bien été mis en relief dans le document final[23]. »

JEAN-PAUL II, HÔTE ET PROMOTEUR DE SYNODES DIOCÉSAINS

Les synodes diocésains ponctuent le pontificat de Jean-Paul II. Soulignons l'aspect inédit dans l'histoire d'un pape intervenant dans des synodes diocésains ou conciles locaux. On verra ici 15 discours et homélies, dans lesquels les accents d'une ecclésiologie se déploient. On constate aussi une évolution, ce qui justifie de présenter ici ces « visites » et interventions du pape selon un ordre chronologique, en regroupant toutefois les discours en Italie. Cette attention forte et concrète de Jean-Paul II pour les synodes diocésains ne se manifeste plus avec la même intensité à partir de la fin des années 1990.

23. Jean-Paul II, « Discours aux cardinaux et à la Curie romaine », *Documentation catholique*, n° 2087, 1994, p. 102.

Discours aux membres du synode diocésain de Nancy (10/10/1988)

Lors de son quatrième voyage apostolique en France, Jean-Paul II rencontre dans la cathédrale de Nancy les membres du synode diocésain et des délégués de nombreux synodes diocésains alors en cours en France[24]. Dans le cadre d'une liturgie toute simple, il prononce un discours important par son contenu et par la diffusion postérieure[25] : « 1. Je voudrais réfléchir avec vous sur l'intérêt de la démarche synodale, sur sa méthode et ses objectifs, et sur l'articulation de l'Église particulière avec l'Église universelle[26]. » Jean-Paul II cite d'ailleurs ce texte en 1992 lors de son discours aux représentants du synode diocésain de Dakar (voir plus bas).

Ce texte est très bien construit. Le choix des expressions a manifestement été fait avec soin. Cela en fait le premier texte largement diffusé – grâce à la langue, à la différence des textes polonais peu accessibles – significatif d'une théologie synodale de Karol Wojtyla[27]. Celui-ci situe ses propos dans la même dynamique que ses actes et ses discours du temps de son ministère en Pologne :

> 5. Le synode dont j'avais pris l'initiative à Cracovie lorsque j'en étais l'Archevêque avait pour principal objectif de mieux assimiler et appliquer le Concile. Je suis heureux de savoir que, durant les six mois qui viennent, le diocèse de Nancy va mettre en œuvre une catéchèse sur l'Église. Un tel approfondissement de la foi comporte étude, échanges, enseignements ; il requiert aussi tout un climat de prière. Un synode est une célébration qui s'ouvre par une grande profession de foi. Il s'agit, en somme, d'écouter ce que l'Esprit dit à l'Église, de le faire avec Marie, Mère de l'Église. « Enracinés dans la foi », vous serez pleins d'espérance devant les défis du monde.

Jean-Paul II commence par détailler sa compréhension de la nature du synode.

---

24. Il y eut le même jour une rencontre d'une trentaine de délégués de dix-sept synodes en cours. Ces personnes participèrent à la rencontre avec Jean-Paul II.
25. Ce discours fut largement diffusé dans tous les synodes diocésains qui suivirent en France, que ce soit en totalité ou par extraits, dans des brochures spécifiques aux synodes ou dans les revues diocésaines ; un extrait servit même de phrase d'ouverture aux Actes synodaux de Marseille. Ce discours fut même intégré dans des liturgies lors des synodes diocésains d'Évreux et de Saint-Dié.
26. Jean-Paul II, « Discours aux délégués du Synode diocésain à Nancy », *Documentation catholique*, n° 1971, 1988, p. 1035.
27. Une source locale m'avait indiqué que ce discours fut préparé par M^gr^ Jean Bernard, évêque de Nancy. En tout cas, il a été assumé par Jean-Paul II et on lit une grande continuité avec ses propos antérieurs.

> 2. Le Synode diocésain se situe dans la ligne de la coresponsabilité de tous les diocésains autour de l'évêque, comme le Conseil pastoral qui est lui-même un fruit du Concile. […] Comme je le disais au clergé de Rome le 18 février dernier [dans le cadre du synode diocésain de Rome], c'est la grande communauté du peuple de Dieu qui est concernée, avec ses droits, ses devoirs, sa mission, dans une optique pastorale, œcuménique, ouverte sur les besoins spirituels du monde. […] 5. Le synode est avant tout une grande réunion de croyants, de croyants responsables, et non pas un forum acceptant toutes sortes d'opinions ou de discussions. Les membres du synode doivent d'abord prendre en compte la foi, la Révélation, le mystère de l'Église. Ils doivent approfondir ou retrouver leur identité chrétienne. Et pour cela, puiser aux sources : la Parole de Dieu, l'enseignement du Magistère, spécialement l'apport du dernier Concile.

Pour exposer les fondements théologiques du synode, Jean-Paul II se réfère aux décisions ecclésiologiques du concile Vatican II, par le biais d'une mise en valeur de la réflexion du synode extraordinaire des évêques de 1985 à l'occasion de l'anniversaire de Vatican II :

> 2. Le Synode extraordinaire des Évêques tenu à Rome en 1985 avait souligné certains points majeurs du Concile qui trouvent dans l'expérience du Synode diocésain une application significative : le mystère de l'Église peuple de Dieu, la communion de tous les fidèles dans le Corps du Christ, la participation et la coresponsabilité, à tous les degrés, des hommes et des femmes qui constituent l'Église, sans préjudice pour l'unité hiérarchique. Le Synode diocésain est vraiment un lieu et un temps forts de la vie de l'Église particulière qui la révèle de façon privilégiée.

Le choix de l'expression « un lieu et un temps forts » situe le synode diocésain dans le domaine de l'expérience vécue. Jean-Paul II insiste sur cette dimension expérientielle. La pratique synodale transforme les participants et participantes et, par eux, transforme l'Église. Il souligne ainsi les composantes d'un processus qui prend du temps (n° 3) et comment ce qui est vécu exprime et nourrit la communion, ancrée dans la vie sacramentelle (n° 4).

Dans la suite du discours, Jean-Paul II évoque la méthode et les objectifs concrets du synode diocésain. Il y développe d'abord l'obligation de connaître le contexte (le « scruter[28] »). Mais « 8. Un synode ne saurait en rester à l'analyse des situations. Il doit préparer une conversion des mentalités, des cultures, par l'impact de la Bonne Nouvelle. Vous devez donc chercher surtout les moyens de mieux annoncer l'Évangile et de l'incarner dans les situations concrètes de la vie. » Cela requiert deux attentions, typiques des

28. Jean-Paul II, « Discours aux délégués du Synode diocésain à Nancy », p. 1036 : « 6. Vous avez à cœur de scruter la vie réelle des personnes et des groupes dans le diocèse, pour mieux déterminer les efforts d'évangélisation. » « 7. Il vous faut donc scruter avec soin les faits de la vie ecclésiale et comprendre […] ».

enseignements de Jean-Paul II : la « conversion personnelle[29] » et le lien à l'Église universelle par la communion (n° 10 et 11). Soulignons que cette communion est présentée comme un enrichissement réciproque :

> 11. Cette communion est à la fois obéissance, échange, participation, solidarité. L'Église universelle inspire et soutient votre action, et vous, vous la faites bénéficier de votre témoignage, de votre vitalité et de votre entraide. Votre réflexion synodale doit vous engager à vivre au rythme des grands projets missionnaires des autres communautés chrétiennes dans le monde, ouverts à leurs richesses complémentaires et à leurs besoins matériels et spirituels.

De ce discours, nous pouvons relever l'enracinement théologique de la pratique synodale, l'exhortation à entrer pleinement dans le processus et la méthode dialogale avec les contemporains afin que l'évangile soit annoncé de la manière la plus pertinente possible.

Le voyage apostolique très synodal en Pologne de juin 1991

Après l'effondrement du communisme en 1989, l'Église catholique polonaise entreprend dès 1991 une réflexion nationale sur son identité et sa mission[30]. Le quatrième voyage apostolique de Jean-Paul II en Pologne en juin 1991 s'insère dans ce contexte. Il est très marqué par la question synodale. Le pape y clôture le synode diocésain de Kielce, il ouvre celui de Białystok, il consacre le diocèse de Płock à l'occasion de la clôture de son synode et, finalement, il ouvre le concile plénier de Pologne.

Discours pour la clôture du synode diocésain de Kielce (3/6/1991)

Le synode diocésain de Kielce a duré sept ans, donc une longue période, comme la plupart des synodes diocésains polonais. « C'est le jour même de son intronisation que le nouvel évêque de Kielce a annoncé la convocation du Synode, soulignant de cette façon qu'il accomplissait le désir du Pasteur Universel, des mains duquel il venait de recevoir le sacre épiscopal[31]. » Ce

29. *Ibid.* : « 9. Il n'y a ni conversion des mentalités ni renouveau chrétien des structures sans conversion personnelle. Un synode cherche les moyens pastoraux d'appeler à cette conversion. »
30. Voir une réflexion sur ce contexte : Bernard Gonska, *Die pastoralen Aufgaben der polnischen Kirche nach dem Ende des Kommunismus. Von der Volkskirche zur kirchlichen Communio*, Frankfurt a. Main, Peter Lang, 1996.
31. Sztafrowski, « Le Synode pastoral de l'Église de Kielce en Pologne », p. 671. Rappelons que le diocèse de Kielce est suffragant de celui de Cracovie. Cela peut expliquer l'ordination de l'évêque par le pape Jean-Paul II.

détail montre bien combien Jean-Paul II est encore fortement engagé pour la promotion du synode diocésain en 1981.

Le synode diocésain se déroule en six sessions et il est clôturé lors d'un gigantesque rassemblement de près d'un million de fidèles. La participation de Jean-Paul II à cet événement a bien entendu contribué à une telle affluence de fidèles bien au-delà des limites du diocèse, qui comptait alors environ un million d'habitants. Son discours très enthousiaste[32] situe le synode dans le processus de réception du concile Vatican II :

> 2. Ce synode, qui doit devenir une réponse vivante de foi au nouveau souffle de la grâce de l'Esprit Saint, mis en œuvre à notre époque grâce au concile Vatican II. […] un moment important impliquant toute une communauté dans la vie d'une Église particulière.

La partie centrale de son discours est orientée vers la réception du synode, donc le temps à venir. Les propos sont lucides sur les défis qui se présentent désormais à l'Église locale :

> 3. Le synode qui s'achève est le début d'un grand effort commun de tout le diocèse. L'Église de Kielce est donc confrontée à une nouvelle étape de travail, déterminée par le document final du synode, contenant les indications et les motivations des attitudes chrétiennes et l'exhortation à les mettre en œuvre. Il est nécessaire de mettre en pratique les décisions du synode, avec tout l'engagement intérieur ; il est également nécessaire de poursuivre la pastorale synodale commencée. […] Le poids de la mise en œuvre de ce synode repose sur tous ceux qui, par le Baptême, sont insérés de manière particulière dans le mystère du Christ. Différemment sur les laïcs, différemment sur les prêtres ou les familles religieuses, mais cela repose sur tout le monde.

Dans la même dynamique, il souligne plus loin « l'idéal de la *communio* chrétienne, d'une telle communauté, dans laquelle personne n'est un récipiendaire passif de dons, parce que chacun cherche aussi à donner quelque chose de lui-même ; une communauté dont tous les membres se sentent responsables ». Il évoque aussi de manière précise l'horizon du troisième millénaire. L'événement synodal doit servir de socle pour ce grand passage marqué par « les nouveaux problèmes auxquels l'Église est confrontée aujourd'hui de nouveau ».

32. De nombreuses fois, Jean-Paul II se dit « heureux ». Il dit sa « gratitude », etc.

Discours pour l'ouverture du synode diocésain de Białystok (5/6/1991)

Durant le même voyage apostolique, Jean-Paul II a participé le surlendemain à l'ouverture du synode diocésain de Białystok, le 5 juin 1991. La tonalité de l'intervention est bien différente qu'à Kielce, où c'était la clôture d'un processus. Ce synode s'inscrit dans la dynamique synodale polonaise des années ayant suivi la chute du communisme en 1989. Il s'agit à la fois de réfléchir sur la vie de l'Église locale en fonction de ce nouveau contexte et de déployer l'enseignement du concile Vatican II, désormais sans contraintes étatiques. Comme dans beaucoup de synodes tenus dans d'autres pays, la préparation du Grand Jubilé de l'an 2000 fait partie du programme du processus synodal[33]. Jean-Paul II intègre donc ce synode dans sa vision prospective de l'Église.

Dans son discours d'ouverture, l'encouragement pour le processus est clair et engagé :

> 2. C'est un grand événement dans la vie de l'Église, dans la vie d'une Église particulière. Mgr Edward Kisiel, en proposant cette initiative, s'est rattaché à une ancienne tradition de l'Église, ainsi qu'aux recommandations du concile Vatican II et aux prescriptions du *Code de droit canonique*. Le Synode est une assemblée où s'entremêlent tradition et contemporanéité. Nous devons tirer de la tradition l'expérience et apprendre à résoudre les problèmes d'aujourd'hui. Et ils sont nombreux.

Relevons l'insistance tant sur la continuité de la tradition que la nécessité d'intégrer l'expérience, notion complexe qui revient régulièrement dans les propos de Jean-Paul II à propos des synodes dans les années 1980 et 1990.

Plus loin, le pape trace un fil conducteur pour ce synode en disant :

> 2. Le synode diocésain fera une lecture approfondie du Magistère du concile Vatican II pour inspirer et donner sa lumière et celle de sa riche tradition et de son expérience contemporaine, comme une nouvelle base à la pastorale, à la catéchèse, à la prédication ; pour revitaliser la paroisse, et en elle, en premier lieu, la famille, mais aussi les autres communautés et milieux. Il s'agira de revitaliser la présence de l'Église dans le grand domaine de la charité et de la miséricorde chrétiennes, dans le domaine de la culture et, aussi, conformément à la doctrine sociale de l'Église, au milieu des importantes transformations qui se produisent actuellement ici et dans le monde entier. Le synode sera attentif aux besoins de l'ensemble de l'Église universelle et particulièrement sensible

33. Ce long synode dure neuf ans, jusqu'au jubilé. Le décret de promulgation et les statuts ont été signés par Mgr Stanisław Szymecki le 25 mars 2000.

> aux besoins des parties avec lesquelles cette Église est si fortement liée dans l'histoire. […]
>
> Votre synode deviendra donc, sous la direction de votre Évêque, une Assemblée de clercs et de laïcs qui, dans un esprit de foi, fera une analyse exhaustive de « l'état actuel » de cette Église, afin d'extraire de son trésor tout ce qui rendra sa mission encore plus efficace et fructueuse dans la phase de transition du deuxième au troisième millénaire de l'évangélisation du monde.

D'un point de vue de théologie fondamentale, relevons le lien que fait Jean-Paul II entre la participation effective à l'assemblée d'ouverture et la participation à la triple mission du Christ, sacerdotale, prophétique et royale. C'est cela qui fonde tout apostolat. On retrouve ici une insistance de Karol Wojtyla dès le début du synode diocésain de Cracovie en 1971.

Homélie à l'occasion de la consécration du diocèse de Płock au Sacré-Cœur (7/6/1991)

Ouvert en 1987, le synode a été conclu en 1991. Sa clôture liturgique fut particulière, donnant l'occasion de la consécration du diocèse au Sacré-Cœur, dans une liturgie présidée par le pape en personne. La puissance symbolique ne pourrait pas être déployée plus intensément. Dans son homélie, Jean-Paul II affirme avec force ses convictions sur la nature synodale de l'Église. Il parle comme à son habitude de la réception du concile.

> 1. L'évêque et pasteur de l'Église de Plock m'a remis les documents du synode de votre diocèse. Il est – comme tant d'autres synodes de diocèses et de provinces ecclésiastiques dans le monde – l'une de ces « pierres vivantes » (cf. 1P 2,5), par lesquelles l'Église universelle, dans chaque Église particulière et locale, entreprend la grande œuvre de mise en œuvre du concile Vatican II.

Les actes sont d'ailleurs présentés comme étant « la réflexion du magistère conciliaire et ses orientations pastorales selon les conditions et les besoins de votre diocèse ».

Puis Jean-Paul II s'attache à une ecclésiologie de communion, au sein de laquelle le synode joue un rôle dominant. Il s'agit clairement de la nature de l'Église qui est en jeu.

> 3. Le présent Synode accepte le défi des temps nouveaux. Il est, plus que les synodes passés, l'œuvre commune de tout le peuple de Dieu. Confirmant la validité des anciens principes de la vie de l'Église, il s'ouvre en même temps à de nouvelles tâches. Il approfondit la conscience de l'Église dans son intime constitution divino-humaine et, en même temps, l'ouvre dans sa mission au monde.

La tonalité de toute l'homélie ne fait aucun doute sur l'engagement et la conviction du pape. Des propos comme celui-ci auraient trouvé place sans difficulté dans les discours actuels du pape François sur la synodalité :

> 4. En tant qu'évêque de Rome, successeur de l'apôtre Pierre, je tiens à vous remercier pour cette contribution au trésor commun de l'Église universelle. Elle est d'autant plus éloquente qu'à l'heure actuelle la voie synodale semble particulièrement indiquée et appropriée.

Homélie à l'occasion de l'ouverture du deuxième concile plénier de Pologne (8/6/1991)

Le choix du cadre canonique du concile plénier est à situer dans la continuité des processus synodaux des années 1970 où Karol Wojtyla fut un acteur de premier plan et de ceux des années de plomb (1980), suivis avec attention par le pape polonais. Ce deuxième concile plénier de Pologne dure de 1991 à 1999[34], avec plus de six mille équipes synodales. Jean-Paul II y laisse une empreinte significative, en ouvrant et en clôturant en personne ce concile.

Dans son homélie d'ouverture, Jean-Paul II exprime plusieurs fois sa joie, comme à chacun de ses discours dans ces contextes synodaux. Il commence par développer la nature théologique du synode ou du concile :

> 2. Synode signifie une rencontre, une convergence de chemins, le long desquels des êtres humains et des communautés cherchent à suivre le Christ. Car Lui seul est le chemin, l'unique chemin, la vérité et la vie (cf. Jn 14,6). […] Les synodes ont toujours eu une dimension communautaire, qui est étroitement liée à l'essence même de l'Église. En effet, l'Église est le peuple lié par l'unité du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Telle est sa réalité la plus profonde. Telle est la vérité théologique de l'Église, qui trouve dans les synodes son expression propre, son actualisation particulière. […] Le synode n'est pas seulement une réunion, une reconnaissance de la convergence des chemins. C'est en même temps « le lien ». Comme cela, au plus profond du mystère trinitaire de l'Église. Par le synode, nous devons confirmer cette unité du Père et du Fils et du Saint-Esprit, qui décide définitivement de l'unité du peuple de Dieu dans l'Église. Les synodes doivent non seulement confirmer cette unité, mais aussi la consolider.

Cet enracinement trinitaire du synode était déjà présent dans les propos de Karol Wojtyla dans les années 1970. C'est manifestement ainsi que se fonde sa théologie de la communion ecclésiale. Et il en tire un objectif

34. Grzegorz Chojnacki, « Zweite gemeinsame Synode der polnischen Bistümer. Gegenwart und Perspektiven der katholischen Kirche in Polen », *Theologie und Glaube*, n° 93, 2003, p. 544-550.

proprement théologique pour le synode : « 4. Il semble qu'une tâche importante du synode soit de montrer la beauté de la vérité divine et de la loi divine. »

Jean-Paul II pose ensuite les enjeux de manière très claire :

> 3. Votre synode ouvre ses travaux après le concile Vatican II (qui a été le Concile de notre siècle). En même temps, il se trouve face au début du troisième millénaire après Jésus-Christ. Ces circonstances à elles seules décident du caractère du synode plénier et de ses tâches. En effet, il ne peut pas ne pas refléter l'ensemble du *novum* conciliaire uni à Vatican II. Ni éviter de mettre en relief tous les « signes des temps » qui apparaissent à l'horizon de notre siècle, alors qu'il touche à son terme[35].

Relevons encore une affirmation forte, déjà présente dans des textes précédents, dont le discours de Nancy, à propos de la conversion :

> 4. Peut-on dire que le Synode est aussi un temps de conversion ? Un temps, ou plutôt : un processus ? Oui. Cela doit être précisé dès le départ. L'ensemble de l'existence chrétienne est un processus de conversion. Le synode exprime cette existence d'une manière particulière.

C'est une condition *sine qua non* pour le renouvellement de l'Église qui est en Pologne (n° 5). Afin d'ancrer la dimension de conversion dans la spiritualité synodale, Jean-Paul II achève son homélie en présentant puis en récitant la prière *Adsumus*, aussi en référence explicite aux ouvertures des sessions au concile Vatican II.

Discours aux membres de la conférence épiscopale de Hongrie (20/8/1991)

L'engagement de Jean-Paul II pour les synodes au début des années 1990 est manifeste. L'exemple le plus significatif se passe en Hongrie, après la chute du communisme[36], dans la droite ligne du voyage apostolique en Pologne en juin 1991[37]. À Budapest, il prononce un discours aux évêques hongrois. La partie concernant le synode diocésain mérite d'être citée en son entier :

35. Passage que Jean-Paul II cite explicitement sept ans plus tard dans son homélie de clôture.
36. Péter Erdö, « Die Diözesansynoden in Ungarn nach der Wende von 1989-1990 », *Annuarium historiae conciliorum*, vol. 42, n° 2, 2010, p. 373-378.
37. Signalons d'ailleurs la présence du cardinal László Paskai de Budapest à la célébration d'ouverture du concile plénier de Pologne le 8 juin 1991.

> 10. Chers frères, le pays est à l'aube d'une nouvelle ère. Il est très important qu'en cette période de transition, vous, les pasteurs de l'Église de Hongrie, fassiez une pause pour considérer la situation actuelle et les possibilités futures avec une vision qui englobe toute la nation. Cela présuppose une confrontation, que les circonstances du passé ont empêchée. Aujourd'hui, un tel effort conjoint n'est plus exclu. Comme vous le savez, après le Concile, de nombreuses Églises ont célébré leurs synodes diocésains, grâce auxquels tout le Peuple de Dieu – clergé, religieux et laïcs – a eu l'occasion de prier et de réfléchir ensemble, puis de s'accorder sur un plan d'action commun, sur lequel peut converger l'engagement de tous. Il est temps que des initiatives similaires, qui font partie de la pratique ordinaire d'une vie ecclésiale saine, soient également lancées dans votre pays.
>
> Cette réflexion collective vous permettra d'élaborer les grandes lignes d'un plan pastoral actualisé, dont pourront s'inspirer non seulement les prêtres, les religieux et les religieuses, mais aussi les fidèles laïques, qui s'engagent avec vous dans la nouvelle évangélisation du pays, à l'approche des dates du premier millénaire du baptême de la Hongrie et du deuxième millénaire de l'ère chrétienne. Sans une vision claire des objectifs à poursuivre et des tâches à entreprendre, sans l'engagement missionnaire concordant de toute la communauté, il n'est pas possible de suivre la grâce de l'Esprit, qui continue à parler aux Églises, aujourd'hui comme hier (cf. Ap 2,7).

Relevons ici les deux affirmations sur le synode comme faisant « partie de la pratique ordinaire d'une vie ecclésiale saine » et de manière plus fondamentale la finale sur « l'impossibilité de suivre la grâce de l'Esprit » sans ce que peut offrir un synode à la vision de la communauté.

La force des propos est telle, dans sa dimension tant ecclésiologique que pastorale, que les effets ne pouvaient pas ne pas suivre. Des synodes diocésains furent célébrés entre 1994 et 1996 dans les diocèses d'Esztergom-Budapest, Eger, Szeged-Csanádi, Vác et Veszprém, chaque fois avec une seule assemblée ; le synode du diocèse de Kalocsa-Kecskemét fut « prolongé », en constatant l'impossibilité de célébrer un synode rapidement, impliquant un nombre croissant de personnes, en plusieurs sessions, jusqu'en 2000. On peut sans conteste affirmer que le rôle déclencheur de Jean-Paul II fut essentiel dans ces synodes.

Discours au synode diocésain de Cremona (20/6/1992 et 23/11/1996)

Le synode diocésain de Cremona est à situer dans cette période faste du début des années 1990, où Jean-Paul II s'engage visiblement pour cette dimension de la vie de l'Église. Commencé en 1989, le processus synodal du diocèse est marqué par la visite pastorale de Jean-Paul II en 1992. Le pape reçoit les fidèles du diocèse une seconde fois à Rome lors de la clôture

du synode. Cette singularité justifie de traiter ce synode italien à part des autres où Jean-Paul II est intervenu et que nous verrons plus loin.

Discours lors de la visite pastorale à Cremona (20/6/1992)

Lors d'une première rencontre le 20 juin avec la population de Cremona, il évoque la finalité du synode en cours :

> 4. Vous en êtes bien conscients [des défis du climat culturel] et, en tant que croyants, vous avez la ferme intention de relancer l'idéal chrétien par une nouvelle évangélisation de votre territoire. C'est en effet ce que vise le synode diocésain auquel toute votre communauté ecclésiale est appelée à contribuer.

Il développe la question du synode dans un second discours aux fidèles du diocèse. Comme dans les autres discours, l'encouragement est sans réserve :

> 1. Je suis heureux de vous rencontrer et de partager les attentes et les intentions missionnaires qui vous animent dans cette phase importante de préparation du synode diocésain. Je suis réconforté, avant tout, par votre détermination à être des agents courageux de la nouvelle évangélisation dans un monde qui change rapidement.

En intervenant au cours d'un processus déjà commencé depuis trois ans, Jean-Paul II insiste surtout sur les acquis et les défis, moins sur les fondements théologiques, et oriente le synode comme lieu pour comprendre et activer la nouvelle évangélisation. Par exemple :

> 2. Les travaux du Synode vous aident à prendre une conscience renouvelée de l'engagement apostolique qui concerne chacun selon sa vocation particulière. […] redécouvrez vos fortes racines chrétiennes, ravivez le courage qui a toujours caractérisé votre témoignage, ne retardez pas l'urgence de la nouvelle évangélisation. C'est l'adaptation sans compromis, c'est la mise à jour sans réduction, c'est la sauvegarde de votre identité en pleine communion avec l'Église universelle.

La tonalité est en fait d'abord et avant tout pastorale, comme une exhortation enthousiaste pour le processus synodal et les transformations du diocèse en vue de mieux annoncer l'Évangile.

> 5. Cela me suggère une réflexion finale, qui reste en rapport avec le sujet de votre assemblée synodale diocésaine. C'est une réflexion qui se propose comme une question : Où mène ta route, Diocèse de Cremona ? Tous les chemins ne mènent pas à la destination, et les plus beaux ne sont pas les plus sûrs. Raide est la route qui mène au sommet ! Il est donc nécessaire d'alléger la sacoche du pèlerin, en ne gardant que l'essentiel ! Église de Cremona, votre route est le Christ !

Discours aux fidèles en pèlerinage à Rome pour la conclusion du synode diocésain (23/11/1996)

Jean-Paul II revient sur le sujet en recevant en audience les fidèles du diocèse de Cremona en pèlerinage pour la clôture de leur synode. Il commence par rappeler que lui-même les avait encouragés : « 2. Lors de la visite pastorale que j'ai eu l'occasion de faire dans votre ville en juin 1992, j'ai invité votre communauté diocésaine à réfléchir aux tâches de votre Synode. » Comme le processus est terminé, Jean-Paul II relève trois engagements issus du synode, qui lui semblent significatifs.

> 2. Vous vous sentez engagés à grandir dans la communion ecclésiale, grâce à laquelle la Communauté devient un lieu d'accueil fraternel authentique, où les différents dons et charismes de chacun sont partagés et profitent à tous. […] 3. L'autre engagement que vous vous êtes fixé : celui de donner à l'évangélisation et à la mission une primauté effective dans la vie diocésaine. […] Aujourd'hui encore, une écoute constante du Christ, dont la voix résonne dans les Écritures, est nécessaire. C'est pourquoi vous considérez que l'engagement dans la formation continue est fondamental. La compréhension de la foi, en effet, exige une vie de disciple assidue qui puise dans les trésors de vérité et de vie conservés dans le cœur du divin Maître.

Comme pour les discours de 1992, le synode n'est plus considéré seulement comme un lieu de réception du concile Vatican II, mais comme un outil de transformation ecclésiale. On le voit encore dans la finale de ce discours, où le concile n'est pas mentionné.

> 4. Tel est votre engagement, chers Frères et Sœurs, dans la nouvelle saison post-synodale qui s'ouvre devant vous. Soutenus par le souffle de l'Esprit qui a visité votre Église, poursuivez votre chemin avec confiance, en revenant constamment aux sources de votre foi. Les sources sont, en premier lieu, la personne de Jésus-Christ, puis la Parole de Dieu dans la Bible et les sacrements administrés par l'Église.

Discours aux membres du synode diocésain de Dakar (19/2/1992)

> 1. Quelle joie de me trouver au milieu de vous ! Quelle émotion de commencer ma visite pastorale par cette rencontre avec les membres du synode diocésain de Dakar et les représentants de toute l'Église au Sénégal ! […] 2. Je suis heureux de partager avec vous cette halte qu'est un synode, halte des forces vives de votre Église réunies autour de leur pasteur pour rendre grâce des dons reçus, halte pour mieux reprendre ensemble la route du Christ.

La joie n'est pas feinte lorsque Jean-Paul II commence son discours aux membres du synode diocésain de Dakar. Annoncé en 1987, le synode a commencé en 1990 et s'achève en 1993. La visite de Jean-Paul II intervient plutôt en fin de processus, ce qui lui permet de mettre en valeur le travail des neuf commissions déjà effectué, de parler de « l'expérience » vécue. Cette « expérience mise en commun [doit être] le point de départ d'un *nouvel élan* dans vos responsabilités ».

Contrairement aux discours que nous avons vus précédemment, le pape intervient peu sur la synodalité ou le synode lui-même. Jean-Paul II développe plutôt des considérations sur les sujets abordés au synode (liturgie, catéchèse, évangélisation, dialogue avec les croyants non chrétiens, inculturation, famille, médias, etc.). En lien avec le synode en tant que tel, il souligne tout de même la collaboration entre les baptisés :

> 5. L'ensemble des sujets qu'étudie votre synode diocésain suppose la mise en valeur de la collaboration des prêtres et des autres fidèles. C'est l'occasion d'envisager *le rôle des laïcs* sous ses différents aspects. Ils ont naturellement leur place dans de nombreux secteurs de la vie interne de l'Église, avec des responsabilités propres, sans confusion avec les ministères ordonnés. […] J'ajouterai à ce propos que, parlant des laïcs, je pense aux hommes et aux *femmes*, comme le montre la composition de votre assemblée. Vous savez que j'ai publié, il y a quelques années, une *Lettre apostolique sur la dignité et la vocation de la femme*. J'apprécie vos initiatives pour que soit accordée à la femme africaine la place qui lui revient naturellement, dans la famille bien sûr, mais aussi dans l'Église et dans la société[38].

Pour une vue d'ensemble de la théologie synodale de Jean-Paul II, il faut citer ce paragraphe en finale de son discours :

> 8. Depuis Vatican II, de nombreux diocèses ont célébré leur synode. Les situations sont variées, mais le but est le même : les membres d'une Église particulière s'unissent pour mieux remplir leur mission, dans une communion intense avec l'Église universelle. Je reprends pour vous ce que je disais à une autre occasion : « Cette communion est à la fois obéissance, échange, participation, solidarité. L'Église universelle inspire et soutient votre action, et vous, vous la faites bénéficier de votre témoignage, de votre vitalité et de votre entraide. Votre réflexion synodale doit vous engager à vivre au rythme des grands projets missionnaires des autres communautés chrétiennes dans le monde […]. Un synode est une relance missionnaire [discours à Nancy, 1988] ».

38. La mise en italique est dans le texte officiel.

Homélie à l'occasion de la clôture du deuxième concile plénier de Pologne (11/6/1999)

Lors de son huitième voyage apostolique en Pologne, un événement marquant fut la clôture du deuxième concile plénier. La présence de Jean-Paul II prouve si besoin son engagement dans le processus. Il prononce alors l'homélie de clôture à Varsovie. Jean-Paul II commence par résumer le processus conciliaire, présenté comme une relecture du parcours effectué, mais aussi des siècles passés :

> 1. Au cours des années de travaux synodaux, on s'est efforcé de récolter ce que le sol de l'Église a produit au cours des dernières décennies du siècle sur la terre polonaise. À travers les travaux du Synode, vous vous êtes efforcés de rassembler tout cela. Vous vous êtes efforcés avant tout d'observer, de donner un nom, d'évaluer et de tirer des conclusions. Aujourd'hui, vous portez tout cela et vous le présentez comme une offrande à Dieu. […] 2. Depuis le début, l'Église polonaise a vu dans les Synodes un instrument efficace pour la réforme et le renouveau de la vie chrétienne, en suivant la pratique, reconnue depuis les temps apostoliques, d'une réflexion commune sur des problèmes importants et difficiles. […] En particulier après le Concile œcuménique Vatican II, on commença à célébrer des synodes à caractère pastoral. Dans leurs délibérations, ceux-ci s'appuyaient sur l'enseignement et sur les indications du Concile, en faisant participer toute la communauté ecclésiale.

Jean-Paul II insiste au cours de son homélie sur la réception du concile, beaucoup plus que dans les discours précédents. Faut-il y voir un changement de contexte ?

Malgré cette clôture pontificale, le processus de *recognitio* romaine prendra presque deux années, avant la publication des Actes le mercredi des Cendres 2001. Notons que ces actes ont comme une sorte de fil rouge autour de la notion de nouvelle évangélisation. C'est la dynamique souhaitée tant dans les réformes structurelles que dans la pastorale familiale qui tient une grande place, la prise en compte des mutations sociétales, les questions propres au clergé et à la vie consacrée (la partie la plus volumineuse)[39].

Interventions lors de synodes diocésains en Italie

Pendant plus d'une décennie, Jean-Paul II a clairement exprimé comme pape ses convictions sur l'opportunité, la pertinence et la justesse théologique de recourir aux synodes diocésains pour œuvrer à la réception du concile. Nous avons vu que ce fut intense surtout au tournant des

39. Chojnacki, « Zweite gemeinsame Synode der polnischen Bistümer… »

années 1980-1990. En Italie, en plus des deux rencontres avec les participants du synode de Cremona déjà mentionnées, Jean-Paul II est intervenu au cours de cinq autres synodes, de 1988 à 1999. La tonalité y est très pastorale et on trouve peu d'indications pour esquisser la théologie synodale du pape.

Discours aux prêtres religieux et membres du synode de Patti (12/6/1988)

Le synode diocésain de Patti fut interrompu par la mutation de l'évêque en novembre 1988. Ce synode bénéficia pourtant d'une visite et d'un discours de Jean-Paul II. Comme ce synode avait pour thème la famille, le discours du pape est centré sur ce sujet. « 2. Je sais que votre synode est né de la nécessité de repenser l'ensemble de la pastorale du diocèse, en l'orientant de manière unie vers un objectif commun : la restauration et la sanctification de la famille. »

On en retiendra l'expression renouvelée de la pertinence du synode pour faire avancer l'Église locale :

> 3. Le parcours synodal s'avère donc un moment aussi précieux que nécessaire pour la formation personnelle et la relance de l'activité pastorale. L'action de l'Esprit Saint, que vous invoquez constamment, pourra créer les nouvelles personnalités, l'« homme nouveau » et les nouvelles structures qui seront nécessaires pour relever avec succès les défis des années à venir.

Discours au séminaire diocésain d'Albano, pendant le synode (20/9/1990)

Le contexte du discours pendant le synode d'Albano est différent. C'est au début d'un processus synodal. Les destinataires sont les séminaristes et leurs professeurs. Jean-Paul II commente et approfondit le thème *Camminare insieme*, sans aborder la nature du synode. Bien entendu, il situe le prêtre dans cette dynamique. Sur le fond, il reprend un propos tenu dans le même lieu cinq ans auparavant, en le reliant au synode. L'approche est ici surtout spirituelle :

> 2. Il n'y a pas seulement un parcours extérieur et visible de la société, mais il y a aussi, et c'est le plus important, un parcours secret et intérieur, un parcours des consciences, sous l'impulsion douce, forte et continue de l'Esprit Saint, qui conduit l'homme « à la plénitude de la vérité » (Jn 16,13).

Il caractérise les objectifs du synode par les verbes « approfondir » et « clarifier ». Notons qu'il ne fait aucune mention du concile, ce qui est très rare dans de telles occasions.

Discours aux membres du synode de Potenza (27/4/1991)

Dans son discours à des représentants du synode de Potenza, Jean-Paul II évoque d'abord le but de la vie chrétienne : « 1. […] un but qui constitue également le programme du synode actuel : témoigner de la foi, la foi que l'Église a toujours prêchée et proclamée. » Il développe ensuite la contribution de tous au ministère pastoral de l'évêque, ce qu'il ne fait pas autant dans la plupart des autres discours analysés.

> 2. Le Synode est l'occasion de relancer l'engagement apostolique, mais c'est aussi le moment le plus significatif pour vérifier réellement la participation de toute la communauté diocésaine au ministère pastoral. Au sein du Synode, l'évêque exerce sa tâche de guide de l'Église locale, il remplit son rôle de Pasteur et, dans une écoute docile de l'Esprit Saint, il élabore les programmes et les choix pastoraux qui tracent le chemin du peuple de Dieu qui lui est confié. Le Synode est un moment de communion, car chaque décision découle d'un partage des responsabilités et d'une analyse commune des situations concrètes. Ces décisions découlent avant tout d'un acte de solidarité réelle du diocèse avec son pasteur.

Il élargit ensuite la compréhension du synode dans une perspective spirituelle et théologique (le terme « providentielle ») sur l'Église aujourd'hui et hier :

> 2. Le Synode sera donc une occasion providentielle pour l'archidiocèse de Potenza de recréer le climat spirituel de la Communauté primitive des croyants, qui « croissait et marchait dans la crainte du Seigneur, remplie du réconfort de l'Esprit Saint » (Ac 9,31).

Enfin, comme dans la plupart des discours en Italie, Jean-Paul II évoque longuement (n^os^ 3-4) les défis très concrets du lieu, défis sociétaux auxquels les catholiques doivent répondre. Il exhorte à approfondir la foi et à puiser dans les ressources chrétiennes pour participer à cette œuvre commune avec un génie propre. Le synode est un lieu pertinent et propice pour cela, sans que ce soit pour autant facile :

> 6. Dans l'élaboration de votre stratégie apostolique et missionnaire, soyez toujours soutenus par la certitude que Dieu est avec vous. Faites confiance à son aide. Comptez sur la puissance du Saint-Esprit et son assistance constante. N'ayez pas peur, ne reculez pas devant les difficultés ou la méfiance, ne laissez rien au hasard. C'est l'œuvre du Seigneur. C'est une nouvelle évangélisation nécessaire. […] Vous avez été convoqués pour le synode diocésain : aucun chemin facile ne vous attend, aucun programme tranquille ne vous est confié, aucun succès terrestre n'est assuré, car le peuple de Dieu avance par le chemin de la Croix, qui est étroit (cf. *Ad Gentes* 1).

En plus de cette référence à un texte conciliaire, le pape évoque plus haut comment le concile invite et accompagne pour des « retouches » de

« la tradition de la piété populaire, si vivante », et un « renouveau liturgique, biblique et pastoral [qui] rendra possible, sans traumatisme, le réveil apostolique espéré des communautés chrétiennes (n° 4) ».

Discours à l'occasion de l'ouverture du synode de Lecce (18/09/1994)

Le discours à l'occasion de l'ouverture du synode de Lecce s'inscrit dans la continuité de ceux que nous venons d'étudier. Mais le motif principal est l'inauguration du nouveau séminaire et de la maison du clergé. Ce synode comme un « voyage » est présenté par le pape comme une expérience (n° 2), ainsi qu'il l'a souvent déjà fait : « expérience intense du Cénacle, une étape de croissance dans la communion » ; « L'un de ses premiers fruits sera certainement l'expérience même d'"être ensemble", dans la foi et l'amour mutuel, comme les Apôtres l'étaient autour du Christ au Cénacle ».

Plus qu'ailleurs, Jean-Paul II insiste sur l'action de Dieu, dans l'envoi du Saint-Esprit par le Christ et par le Saint-Esprit lui-même : « [le divin maître] est prêt à le faire aussi aujourd'hui pour votre assemblée » ; « le véritable protagoniste du Synode doit être l'Esprit de Dieu ».

Puis le pape évoque des réalités plus concrètes sous le motif que « c'est la tâche du Synode d'aider l'Église de Lecce, dans toutes ses composantes, à redécouvrir le sens et la joie du service » (n° 3). Les domaines détaillés sont « tous les domaines de la culture et de la vie » (n° 3), mais surtout la pastorale familiale, et encore plus le ministère des prêtres et « la promotion des vocations à la vie sacerdotale et religieuse » (n° 4), et une exhortation particulière aux jeunes.

Discours aux membres du synode de l'Ordinariat militaire d'Italie (6/5/1999)

La dernière prise de parole repérée de Jean-Paul II en lien avec un synode diocésain date de 1999, à la fin du premier synode de l'Ordinariat militaire d'Italie. Ce contexte influe bien évidemment sur le discours. Peu est dit sur le synode en tant que tel. Il y a tout de même un passage sur la réception de Vatican II, dans la ligne des autres discours de Jean-Paul II.

> 3. L'impulsion providentielle à un sain aggiornamento donnée par le concile œcuménique Vatican II, grâce à l'action sage et généreuse des Ordinaires et des Aumôniers militaires, a trouvé un accueil favorable parmi les militaires chrétiens, suscitant une nouvelle conscience de l'Église et un engagement renouvelé, surtout parmi les fidèles laïques.

Retenons ici l'adjectif « providentielle ». Quant au contenu du synode, le pape évoque trois dimensions : « relire à la lumière de la Parole de Dieu le projet du Seigneur pour votre communauté ecclésiale […] approfondir l'identité de Peuple de Dieu réuni dans l'unité du Père, du Fils et du Saint-Esprit […] s'interroger sur la manière de proclamer l'Évangile dans la vie militaire d'aujourd'hui. » Nous avons en très bref des éléments récurrents parmi tous les textes étudiés.

PEUT-ON PARLER D'UNE THÉOLOGIE SYNODALE DE KAROL WOJTYLA ?

L'engagement de Karol Wojtyla pour la mise en œuvre du concile Vatican II en Pologne est manifeste. Le choix de la synodalité institutionnelle ressort clairement de l'étude de son ministère pastoral et de ses écrits. Il avait une conscience vive d'une certaine urgence et de la nécessité en même temps de travailler en profondeur. Dès 1972, il écrit :

> Nous souhaitons donc vivement mettre en œuvre le Concile, en donnant le rythme le plus juste à cette mise en œuvre. Car il est bien connu qu'elle ne doit pas être trop hâtive, sous peine de devenir superficielle, ni tarder et tergiverser par rapport aux « signes des temps »[40].

Si l'on prolonge avec son ministère pontifical, son engagement pour cette synodalité événementielle, surtout les synodes diocésains, est explicite jusqu'à la fin des années 1990. Il est donc possible de caractériser une théologie synodale du pape polonais. Elle pourrait être résumée en quatre mots : expérience, réception, contexte, Saint-Esprit.

Quatre caractéristiques d'une théologie synodale de Karol Wojtyla

Sa théologie est ancrée dans une conviction personnelle forte, nourrie de son expérience de père conciliaire et de ses initiatives comme archevêque de Cracovie. Cette dimension expérientielle revient de manière récurrente dans ses propos. Les synodes ne sont plus seulement pour lui un organe de gouvernement, mais aussi un lieu de la foi vivante des catholiques. À ce titre, c'est un lieu de croissance spirituelle, d'éducation et de transformation des

40. Wojtyła, *U podstaw odnowy…*, p. 298, cité par Ryl, p. 76.

personnes, en vue d'un renouveau de la vie des communautés et de la mission d'évangélisation. Karol Wojtyla est alors un pionnier, car cette dimension d'expérience sera reprise à de multiples reprises à l'occasion de synodes plus récents partout dans le monde[41].

Les synodes et conciles sont localement le moyen privilégié de la réception du concile Vatican II. Même si le mot n'est pas utilisé par Jean-Paul II, c'est bien de cela qu'il s'agit. Pour être plus précis, ce serait d'abord la « réception kérygmatique », à savoir la compréhension et la mise en œuvre des textes. Mais, dès les années 1970, Karol Wojtyla œuvre aussi à la réception de l'esprit de Vatican II, tel qu'il l'a lui-même expérimenté à Rome. Il y a donc la réception au sens classique du terme, dans la même dynamique que la période postridentine, mais aussi un élargissement de la notion de réception, ainsi que Gilles Routhier l'a caractérisé.

Les discours révèlent une forte attention aux différents contextes. On le voit lorsque Jean-Paul II aborde les enjeux à l'échelle d'un pays pour la Pologne, la Hongrie ou le Sénégal. Dans les discours italiens, l'attention aux contextes se fait beaucoup plus locale, proche des réalités économiques, politiques et religieuses d'une région. Chaque fois, la synodalité est l'expression d'un discernement collectif pour renouveler la présence et les discours chrétiens dans un monde qui change. Grâce à cette prise en considération de la dimension contextuelle, une nouvelle évangélisation peut et doit se déployer. On remarque au fil des années une présence de plus en plus affirmée de l'impératif missionnaire et une référence moindre aux enjeux de la réception conciliaire. Les deux discours à Cremona sont de bons exemples de cette inflexion en quelques années.

Au fil des années, la dimension pneumatologique est plus affirmée. Jean-Paul II évoque toujours la prière et l'action de Dieu dans les processus synodaux, mais il y insiste moins dans les premiers discours. Est-ce parce qu'il constate le recul d'une évidence (l'Église est mue par l'Esprit Saint) vers une sécularisation touchant les catholiques eux-mêmes. Il y aurait alors une nécessité de rappeler la présence et l'action de l'Esprit Saint. Cela mériterait d'être confirmé par une étude élargie.

41. Arnaud Join-Lambert, « Les processus synodaux depuis le concile Vatican II. Une double expérience de l'Église et de l'Esprit Saint », *Cristianesimo nella storia*, vol. 32, 2011, p. 1137-1178, www.academia.edu/4277297.

Et après ?

Notre étude par le biais des discours est limitée. Déjà en 2005, Gilles Routhier plaidait pour une approche de théologie pratique de la question, c'est-à-dire en faisant droit à tout ce qui a été vécu dans ces processus comme des éléments essentiels pour une élaboration théologique :

> En effet, le discours sur la synodalité se transforme souvent, lorsqu'il s'abstient de prendre en compte les pratiques et de s'adonner à un exercice sérieux d'analyse, en autodiscours légendaire dans lequel tout fonctionne pour le mieux dans une exemplarité synodale. Ce dont on a le plus besoin aujourd'hui […] ce sont des travaux qui soient en mesure d'assumer les pratiques et de les analyser rigoureusement et sans concession[42].

Ici, le fait que Jean-Paul II ait promu concrètement des événements synodaux en Pologne dans les années 1970 permet de répondre en partie à cette remarque.

Aujourd'hui, beaucoup de commentateurs et commentatrices soulignent l'action décidée et novatrice du pape François pour la synodalité. Son engagement se déploie dans les trois dimensions mises en valeur par la Commission théologique internationale : événementielle, structurelle, quotidienne[43]. Notre étude démontre que la dimension événementielle de la synodalité a toujours été très importante pour Jean-Paul II, qui soulignait son potentiel de croissance et de transformation pour les personnes et les communautés. Il y a clairement ici une continuité entre les deux pontifes dans ce domaine. Pour le pape François, il est donc plus juste de parler d'élargissement et d'approfondissement plutôt que de nouveauté.

Pourquoi cela n'a-t-il pas été autant remarqué ? Il faudrait ici étendre la recherche à beaucoup d'autres composantes de l'ecclésiologie et du droit canon mises en œuvre dans les années du pontificat de Jean-Paul II. Une première hypothèse est d'abord le temps nécessaire à une maturation progressive. C'est d'ailleurs une dimension de la réception mise en exergue par Gilles Routhier. La réception est un processus complexe qui exige beaucoup de temps.

---

42. Gilles Routhier, « Perspectives et dimensions d'une recherche sur la synodalité de l'Église », dans Alberto Melloni, Silvia Scatena (ed.), *Synod and Synodality. Theology, History, Canon Law and Ecumenism in new contact*, International Colloquium Bruges 2003. Münster, Lit Verlag, 2005, p. 101.
43. Commission théologique internationale, *La synodalité dans la vie et la mission de l'Église*, 2018, n° 70, repris dans le *Document préparatoire* pour le synode romain sur la synodalité, 2021, n° 27. Voir déjà avant : Alphonse Borras, « Trois expressions de la synodalité depuis Vatican II », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, n° 90, 2014, p. 643-666.

Ajoutons que beaucoup de processus ont été expérimentés après le concile, dans l'attente de la révision du *Code de droit canonique*, mais aussi après 1983 et jusqu'à aujourd'hui. Cela trouve un écho dans le *learning by doing* valorisé dans l'actuel synode romain sur la synodalité[44]. Cet éclatement des pratiques avait conduit en 1997 deux congrégations romaines à essayer de recadrer cette synodalité événementielle dans les balises et les limites du droit canon[45]. Était-ce l'expression formelle d'une méfiance de services de la Curie par rapport à ces pratiques décentralisées ? Peut-être est-ce un motif de la quasi-disparition des propos de Jean-Paul II sur les synodes locaux et la synodalité à partir de ces années-là. D'autres facteurs, comme l'âge, donc la fin du pontificat, ont probablement joué aussi en ce sens. Il reste quelques recherches à mener par les ecclésiologues.

Pour achever ce voyage dans la théologie et l'agir synodal de Jean-Paul II, laissons-lui une dernière fois la place, dans son discours au clergé de Rome en 1988 :

> En conclusion, le Synode [diocésain] est certainement une expression de la communion de l'Église, de la communion qui existe déjà, qui a déjà été réalisée, et de celle qui est à réaliser et qui est considérée comme une grande possibilité, comme un défi à réaliser. Vatican II a vraiment été l'expression d'un génie doctrinal et pastoral à la fois, quand il nous a laissé cette catégorie centrale de la communion, en lui donnant des significations différentes, parce que les dimensions de cette communion qui se trouve exemplairement en Dieu lui-même sont différentes.

44. « En cheminant ensemble et en réfléchissant ensemble sur le parcours accompli, l'Église pourra apprendre de ce dont elle fera l'expérience », *Document préparatoire*, n° 1.

45. Congrégation pour les évêques, Congrégation pour l'évangélisation des peuples, « Instruction sur les synodes diocésains (et appendice) », *La Documentation catholique*, n° 2167, 1997, p. 826-834.

Synode sur la synodalité

Questions ecclésiologiques autour d'une expérience synodale dans une paroisse du diocèse de Québec

Jean-François Lapierre

Depuis octobre 2021 et jusqu'à octobre 2024, à l'initiative du pape François, l'Église catholique est engagée dans un chemin synodal dont le thème est : « Pour une Église synodale : communion, participation, mission[1] ». Pour plusieurs raisons, je crois que ce synode sur la synodalité tombe à point pour l'Église de Québec, et qu'un premier effort de relecture et d'interprétation s'impose, au moment où la phase diocésaine vient de s'achever[2]. À l'occasion de ces mélanges en l'honneur de Gilles Routhier, je propose donc une réflexion qui s'articule en deux temps. D'abord, je présente un écho de ce qui a été vécu, dans un lieu précis du diocèse, au cours de la dernière année[3]. Notons bien qu'il ne s'agit pas ici d'élaborer une synthèse de ce qui a été dit à l'occasion des rencontres synodales proprement dites,

1. Comme l'annonçait le bureau de presse du Saint-Siège le 21 mai 2021 : « Le parcours pour la célébration du Synode s'articulera en trois phases, entre octobre 2021 et octobre 2023, en passant par une phase diocésaine et une phase continentale, qui donneront lieu à deux *Instrumentum Laboris* différents, jusqu'à la conclusion au niveau de l'Église universelle. » Nota del Sinodo dei Vescovi, 21.05.2021, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/05/21/0314/00693.html>.
2. Ces lignes sont écrites en août 2022.
3. J'ai eu l'occasion de participer à l'organisation et à la mise en œuvre de rencontres synodales lors de la phase diocésaine de cette démarche, dans les deux grandes paroisses (Notre-Dame-de-Foy et La-Transfiguration-du-Seigneur) qui composent depuis le 1er août 2021 l'unité missionnaire Louis-Hébert, dans le diocèse de Québec. Toutefois, étant donné le caractère plus soutenu de mon engagement auprès de l'équipe responsable de la mise en œuvre du processus synodal dans la paroisse de La-Transfiguration-du-Seigneur (communautés de Saint-Félix, Saint-Augustin et Sainte-Catherine), il semble opportun de me limiter ici à ce qui a été vécu de ce côté.

mais plutôt de faire un récit, forcément bref et ciblé, de « ce qui s'est passé » dans la paroisse de La-Transfiguration-du-Seigneur depuis le lancement de la phase diocésaine le 17 octobre 2021 jusqu'au 10 juin 2022, dans la perspective et dans le rôle qui étaient les miens au sein de l'équipe organisatrice. Cette première partie de l'article permet en outre de souligner la contribution du professeur Routhier à l'intelligence de la démarche synodale, par les efforts de communication auxquels il a largement contribué dans les mois qui ont précédé le lancement de la phase diocésaine[4]. Dans la deuxième partie de l'article, nous explorons l'articulation entre l'expérience synodale et la tâche de l'ecclésiologie, particulièrement dans le contexte actuel du Québec. Il est alors question de certains aspects de l'apport de Gilles Routhier à la réflexion théologique contemporaine, notamment en ce qui concerne le déplacement de la question ecclésiologique depuis Vatican II. En somme, l'article dans son ensemble vise à honorer une conviction de Gilles Routhier – conviction qu'il a su me transmettre au cours des années durant lesquelles il m'a accompagné dans le travail de rédaction de ma thèse de doctorat[5] –, à savoir que la pensée ecclésiologique s'élabore toujours dans des contextes et des lieux concrets.

UN REGARD SUR L'EXPÉRIENCE SYNODALE VÉCUE DANS LA PAROISSE DE LA-TRANSFIGURATION-DU-SEIGNEUR DU DIOCÈSE DE QUÉBEC (OCTOBRE 2021-JUIN 2022[6])

Commençons en précisant qu'il ne semble ni possible ni utile d'être exhaustif dans notre regard sur ce qui s'est passé en lien avec l'organisation, l'animation et la relecture du synode dans la paroisse de La-Transfiguration-du-Seigneur (ci-après, LTDS) et que nous nous bornerons plutôt à quelques aspects relatifs au « quoi », au « qui » et au « pourquoi » de l'expérience vécue. En effet, ces aspects semblent particulièrement éclairants, dans la mesure

4. Soulignons au passage la participation du professeur Routhier à la commission théologique du synode des évêques.

5. Jean-François Lapierre, *Les fondements théologiques de la liberté de l'Église dans les sociétés pluralistes et sécularisées : une proposition de développement de l'ecclésiologie catholique*, Thèse de doctorat en théologie réalisée en cotutelle sous la direction des professeurs Gilles Routhier (Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval, Québec) et Luca Bressan (*Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale*, Milan), 2021.

6. La préparation au sens large s'est étendue d'octobre 2021 à mars 2022 et les rencontres synodales dans les 3 communautés (15 rencontres au total) ont été vécues du 30 mars au 12 mai 2022. Enfin, la rencontre de relecture de l'expérience synodale par l'équipe organisatrice a eu lieu le 10 juin 2022.

où ils évoquent des défis majeurs rencontrés, et, dans une certaine mesure, relevés en cours de route.

Une occasion à saisir (quoi)

Il semble que le premier défi de la présente démarche synodale consiste précisément à bien comprendre et à bien faire comprendre la signification d'un synode sur la synodalité. En effet, les assemblées tenues depuis la création du synode des évêques par Paul VI en 1965 portent généralement sur un thème particulier[7], ou bien sur les défis propres à une aire géographique[8], ce qui laisse le présent synode dans une catégorie un peu à part. Or, comme le dit le pape François en octobre 2015 dans son discours à l'occasion de la célébration du 50e anniversaire de l'institution du synode des évêques, « [l]e chemin de la *synodalité* est justement celui que Dieu attend de l'Église du troisième millénaire[9] ». Cette affirmation du pape, forte, voire programmatique, est immédiatement suivie d'un constat qui semble en mesure d'éclairer le sens du synode qu'il convoquera six années plus tard : « [m]archer ensemble – laïcs, pasteurs, évêque de Rome – est un concept facile à exprimer en paroles, mais pas si facile à mettre en pratique[10]. »

Ainsi, que ce soit dans l'homélie qu'il prononce avec le cardinal Lacroix lors du lancement de la phase diocésaine[11], ou bien lors de la présentation qu'il fait du synode à l'occasion des assemblées presbytérales régionales du diocèse de Québec à l'automne 2021[12], le professeur Routhier a d'abord et

7. Voici, à titre d'exemples, les thèmes des dernières assemblées générales ordinaires du synode : *La jeunesse, la foi et le discernement vocationnel* (2018), *La mission de la famille dans l'Église et dans le monde* (2015), *La nouvelle évangélisation pour la transmission de la foi chrétienne* (2012), *La Parole de Dieu dans la vie et la mission de l'Église* (2008), etc.

8. Pour voir tous les thèmes des assemblées (assemblées générales ordinaires ou extraordinaires, assemblées spéciales), voir le site du Secrétariat général du synode des évêques, <http://secretariat.synod.va/content/synod/fr.html>.

9. Pape François, *Discours à l'occasion de la commémoration du 50e anniversaire de l'institution du Synode des Évêques*, salle Paul-VI, 17 octobre 2015, <https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html>.

10. *Ibid.*

11. En amorce de la phase diocésaine du synode (Webtélé ECDQ), <https://www.youtube.com/watch?v=xM3-hNs9tAc>.

12. Pour ma part, j'ai participé à la rencontre du 18 novembre. C'est également à cette occasion que le responsable de la coordination de la démarche synodale pour le diocèse de Québec, a présenté et fait expérimenter aux personnes présentes une proposition d'animation qui contient des repères très utiles, que chaque animatrice ou animateur est invité à intégrer et à mettre en pratique le mieux possible et selon

avant tout présenté ce synode comme une occasion à saisir, une occasion d'apprendre à marcher ensemble en s'y exerçant, pour autant que l'on accepte d'entrer dans le jeu, de faire le pari que cette démarche, par l'ouverture qu'elle suppose à ce que l'Esprit dit aux Églises (Ap 2,7), peut favoriser le développement d'un style et d'un mode de vie qui expriment mieux la nature de l'Église, contribuant ainsi à son nécessaire renouvellement et à sa capacité de faire signe dans le contexte d'aujourd'hui. Nous y reviendrons.

Qui organise les rencontres synodales, et pour qui ? Le défi de l'autorité-service

Une fois les grands paramètres de la phase diocésaine expliqués et l'invitation à la participation de tous lancée, l'expérience de la dernière année montre que le bon déroulement et l'éventuelle fécondité du processus synodal sont fortement dépendants de l'intérêt et de la motivation des personnes en position officielle de responsabilité au sein des communautés chrétiennes[13], de même que l'adhésion personnelle d'au moins certains d'entre eux à la synodalité comme manière d'être et de vivre en Église[14]. Voici donc, concrètement, comment les choses se sont déroulées dans la paroisse de LTDS. Dès le début d'octobre 2021, avant le lancement de la phase diocésaine, constatant avec les autres membres du comité de coordination[15] que des liens n'avaient pas encore été établis entre la nouvelle équipe pastorale missionnaire (ci-après, EPM) et les membres des équipes d'animation locale (ci-après, EAL) de cette paroisse, j'ai été désigné pour

ses habiletés, son expérience d'animation, la composition du groupe, etc. Concrètement, il s'agit de l'accueil des participants, la prière à l'Esprit Saint, le partage de la Parole, la période d'échange et de partage, la relecture et l'envoi. La démarche complète se trouve en ligne, <https://www.ecdq.org/wp-content/uploads/2021/12/Demarche-synodale-animation-ECDQ.pdf>.

13. Ne serait-ce que pour publiciser les rencontres avec crédibilité et enthousiasme, « faire de la place » dans l'agenda paroissial durant les mois prévus pour la phase diocésaine, ou encore collaborer concrètement selon les besoins exprimés par l'équipe organisatrice, par exemple en agissant comme secrétaire lors des rencontres synodales.
14. En effet, à moins que la chose m'ait échappé, il semble que la mise en œuvre de la démarche synodale dans les communautés chrétiennes ait été largement laissée à la discrétion des équipes mandatées et des personnes qui collaborent à la vie paroissiale à d'autres titres. D'ailleurs, pourrait-il en être autrement ?
15. Il s'agit de quelques membres (actuellement 6 personnes) de l'équipe pastorale-missionnaire, incluant le prêtre-modérateur, qui assurent le traitement et la coordination des « affaires pastorales courantes » de l'unité missionnaire, ainsi que la préparation des rencontres avec l'ensemble de l'équipe, actuellement composée de 16 personnes.

aller rencontrer ces personnes. Cette première rencontre, qui a eu lieu à Sainte-Catherine-de-la-Jacques-Cartier le 27 octobre, a notamment été l'occasion de préciser, à la demande des membres des EAL, la nature des rapports entre eux et l'EPM. Concrètement, il s'agissait de leur confirmer qu'ils n'étaient pas « à la remorque » de l'EPM (à titre d'exécutants), que la relation souhaitée avec eux était la collaboration et la coresponsabilité, et qu'ils étaient *de facto* autorisés à prendre des initiatives, sous réserve d'une communication constante avec l'EPM qui demeure responsable, par mandat de l'évêque, de la coordination de la vie pastorale-missionnaire sur l'ensemble du territoire de l'unité Louis-Hébert. Bien évidemment, il était de ma responsabilité de valider cette « entente » avec l'EPM et en particulier avec le prêtre modérateur, et de chercher à obtenir l'adhésion de tous à cette manière de voir les choses. Par ailleurs, c'est également lors de cette rencontre du 27 octobre que les membres des EAL ont exprimé qu'ils étaient disposés à exercer un leadership en vue de la mise en œuvre du synode qui venait à peine d'être lancé, une proposition qui a vite reçu l'agrément de l'EPM.

À partir de ce moment, mon rôle a surtout consisté à assurer la communication entre l'EPM et les EAL, à convoquer les rencontres d'EAL à la demande des membres, à les informer des développements relatifs à l'organisation des rencontres synodales du côté de la paroisse NDF[16], et à coordonner le calendrier des secrétaires des rencontres synodales[17]. En rétrospective, il paraît significatif que l'organisation des rencontres synodales ait sollicité le sens de la synodalité des personnes en position de responsabilité, à divers titres, au sein des communautés chrétiennes concernées. En ce sens, ce qui a été vécu dans les mois de préparation des rencontres proprement dites permet de saisir plus clairement l'affirmation du pape François selon laquelle « [l]a *synodalité*, comme dimension constitutive de l'Église, nous offre le cadre d'interprétation le plus adapté pour comprendre le

16. En fait, cette communication relative à l'état d'avancement de la préparation des rencontres synodales entre les équipes organisatrices des deux paroisses (communication qui s'effectuait dans les deux sens, notamment grâce à la collaboration d'une collègue membre de l'EPM auprès de l'équipe d'animation paroissiale de la paroisse NDF) a été à mon avis l'un des points forts du travail effectué au cours de l'hiver 2022 dans l'unité missionnaire Louis-Hébert, bien que la démarche ait été vécue de manière différente, à bien des égards, dans les deux paroisses.

17. À la demande des équipes organisatrices des deux paroisses, la participation des membres de l'EPM a été sollicitée pour agir à titre de secrétaires des rencontres synodales, ce à quoi plusieurs ont répondu favorablement. Une telle participation des membres de l'EPM comportait plusieurs avantages, notamment celui d'apporter un soutien concret aux animateurs des rencontres et, bien sûr, de participer à la démarche synodale par une écoute attentive.

ministère hiérarchique lui-même[18] ». Enfin, il faut tout de même souligner que, malgré le désir manifesté par les organisateurs de favoriser la participation du plus grand nombre possible de personnes et d'assurer une diversité au niveau des expériences ecclésiales des personnes invitées, dans les faits, seuls les paroissiens participant aux célébrations eucharistiques dominicales ont été directement conviés à participer aux rencontres synodales.

Pourquoi cette démarche synodale ? Le défi des attentes et des représentations

Voilà, il me semble, la principale question qui a taraudé l'esprit des personnes concernées de près ou de loin par la démarche synodale au sein de la paroisse de LTDS. De fait, la question « pourquoi un tel synode ? » surgit immanquablement, même chez les personnes qui acceptent de participer aux rencontres, et peut-être même chez les organisateurs-animateurs, surtout quand on ose affirmer que le synode n'a pas pour but de « régler les problèmes de la paroisse ». Au sein de l'équipe organisatrice, cette question a été abordée de front, et il s'est avéré nécessaire de revenir souvent à ce que la proposition d'animation préparée par l'équipe diocésaine indique comme le but du synode, qui n'est pas de produire des documents, mais de « […] faire germer des rêves, susciter des prophéties et des visions, faire fleurir des espérances, stimuler la confiance, bander les blessures, tisser des relations, ressusciter une aube d'espérance, apprendre l'un de l'autre, et créer un imaginaire positif qui illumine les esprits, réchauffe les cœurs, redonne des forces aux mains[19] ». Voilà la hauteur avec laquelle nous étions invités à vivre et à faire vivre cette démarche, comme nous y invitait d'ailleurs Gilles Routhier lors de l'assemblée presbytérale régionale du 18 novembre 2021[20]. Malgré son apparence un peu poétique, une visée aussi généreuse semble avoir eu l'effet, au sein de l'équipe organisatrice de la paroisse de LTDS, d'abaisser la pression et de rajuster les attentes concernant d'éventuels

18. Pape François, *Discours à l'occasion de la commémoration du 50e anniversaire de l'institution du Synode des Évêques*, 17 octobre 2015 [en ligne].

19. Extrait du discours du pape François pour l'ouverture de la XVe Assemblée générale ordinaire du synode des évêques (3 octobre 2018), repris intégralement dans le no 32 du document préparatoire du présent synode sur la synodalité, <https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2018/october/documents/papa-francesco_20181003_apertura-sinodo.html>, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/09/07/0540/01156.html#FRANCESEOK>.

20. En substance, il invitait les personnes présentes à considérer ce synode non pas comme une expérience temporaire et unique, mais comme une occasion d'apprendre à marcher sur la voie synodale à long terme, et d'être transformé par le processus.

résultats, ainsi que les représentations relatives à notre rôle[21]. En somme, comme un des membres de l'équipe organisatrice l'a exprimé avec justesse, il s'agissait surtout d'entamer un processus, de commencer à se parler et à s'écouter, en restant attentifs à ce qui peut émerger en cours de route[22].

Ainsi, il apparaît que le « pourquoi » de ce synode est indissociable d'un horizon de conversion, de transformation et de réforme, des personnes qui s'y engagent, bien sûr, mais surtout des communautés chrétiennes et de l'Église tout entière. Cela apparaît plus clairement au premier chapitre du document préparatoire, intitulé *L'appel à marcher ensemble*. On y lit notamment que « [l]e chemin synodal se déroule au sein d'un contexte historique marqué par des changements majeurs dans la société et par une étape cruciale dans la vie de l'Église, qu'il n'est pas possible d'ignorer : c'est dans les replis de la complexité de ce contexte, dans ses tensions mêmes et ses contradictions, que nous sommes appelés à *scruter les signes des temps et les interpréter à la lumière de l'Évangile* (GS 4)[23] ». Par ailleurs, les autres numéros de ce premier chapitre évoquent certains défis de notre époque, comme la solidarité sociale face à la crise de la COVID-19 (nº 5), les persécutions et le sécularisme (nº 8), mais également les défis internes à l'Église :

> Nous ne pouvons toutefois pas nous cacher que l'Église elle-même doit affronter le manque de foi et la corruption jusqu'en son sein-même. […] L'Église tout entière est appelée à reconnaître le poids d'une culture imprégnée de cléricalisme, héritage de son histoire, et avec pour conséquence des formes d'exercice de l'autorité sur lesquelles se greffent différents types d'abus (de pouvoir, économiques, de conscience, sexuels) (nº 6).

---

21. Il semblait assez facile, effectivement, de considérer la démarche synodale comme une occasion de « recruter de nouveaux bénévoles ». La perspective risque alors d'être moins celle de « renouveler » l'Église que de la faire fonctionner.

22. Bien qu'il ne soit pas possible d'aborder ici ce sujet, soulignons que l'expérience vécue montre que l'animation des rencontres synodales représente un défi de taille qui mériterait plus d'attention. En effet, la période d'échange et de partage, qui se décline en trois ou quatre étapes, s'avère être un moment crucial et délicat de la démarche. En plus de faire circuler la parole et de solliciter l'écoute respectueuse de tous, les animateurs, idéalement, doivent être à l'affût des emphases, des déplacements, bref, de ce qui se dit sans se dire et qui gagnerait à être mis en lumière et explicité. En même temps, ils doivent veiller à ce que les échanges demeurent liés au thème, sans pour autant diriger les échanges en donnant d'avance, en quelque sorte, ce qu'ils considèrent être la bonne réponse à laquelle le groupe devrait normalement arriver à la fin du processus. Bref, le synode est un processus d'apprentissage qui concerne autant les animateurs que les participants.

23. Pour une Église synodale : communion, participation, mission. Document préparatoire de la XVIe Assemblée générale ordinaire du synode des évêques (7-09-2021), <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/09/07/0540/01156.html#FRANCESEOK>.

Au cœur de ces difficultés, le parcours synodal proposé repose donc sur la confiance que « […] l'Esprit continue à agir dans l'histoire et à manifester sa puissance vivifiante » (nº 7). Plus encore, la démarche synodale vise en quelque sorte à favoriser le développement chez les chrétiens de « [l]a capacité d'imaginer un futur différent pour l'Église et ses institutions, à la hauteur de la mission qu'elle a reçue […] » (nº 9). Cette capacité imaginative, comme nous le verrons maintenant, interpelle l'ecclésiologie au niveau le plus fondamental qui soit.

DANS LA FOULÉE DE LA PHASE DIOCÉSAINE DU SYNODE : QUELQUES PISTES DE RÉFLEXION SUR LA TÂCHE DE L'ECCLÉSIOLOGIE DANS LE CONTEXTE DU QUÉBEC D'AUJOURD'HUI

Je disais en introduction que le synode sur la synodalité arrivait, à mon avis, à un bon moment pour l'Église de Québec. Ainsi, en plus du « quoi », du « qui » et du « pourquoi » de ce synode, il semble indispensable de tenir compte du « quand », c'est-à-dire du contexte sociohistorique et ecclésial dans lequel il se déroule. Cette dimension sera déterminante, sans aucun doute, dans l'analyse et l'interprétation des données recueillies au sein des groupes ayant vécu la démarche dans le diocèse. Bien concrètement, au-delà des transformations juridiques, administratives et pastorales propres aux communautés chrétiennes de la paroisse de LTDS[24], l'Église de Québec, voire l'Église au Québec, semble être, à bien des égards, à la croisée des chemins. À cet égard, Gilles Routhier, dans un article récent, synthétise de manière éloquente ce qui pourrait bien être le grand défi de l'Église et, il me semble, de l'ecclésiologie dans le contexte particulier du Québec :

> […] au cours des années 1960, l'Église catholique, au Québec, était simultanément travaillée par deux lames de fond : la réévaluation de sa place dans la société, d'une part, par la Révolution tranquille qui signifiait la montée en puissance de l'État québécois et des institutions publiques et, d'autre part, par

24. Il semble utile de rappeler que les trois anciennes paroisses de Saint-Félix, Saint-Augustin et Sainte-Catherine n'ont été fusionnées en une seule paroisse (LTDS) que le 1er janvier 2019, alors que l'unité missionnaire Louis-Hébert (composée des grandes paroisses LTDS et NDF comme nous l'avons souligné plus tôt) a été instituée le 1er août 2021. Il est donc normal qu'un nombre significatif d'interventions lors de ces rencontres synodales touchaient à ces enjeux, qui font partie de « l'actualité » communautaire. Au sujet des « unités missionnaires », lire le message pastoral de l'archevêque de Québec du 8 décembre 2020, « La transformation de la charge pastorale dans le diocèse de Québec », <https://www.ecdq.org/wp-content/uploads/2021/01/Message_pastorale_Cardinal_Lacroix_2020-VFinale.pdf>.

> les développements doctrinaux présentés par Vatican II en réponse à la modernité. Plus de cinquante ans après Vatican II et la Révolution tranquille, *l'Église catholique n'a pas encore totalement réussi à repenser sa place dans la société québécoise et la question qui demeure en suspens est toujours celle de « garder sa place » ou de « faire sa place » dans la société* [je souligne] et de définir ses rapports avec l'État[25].

En considérant les deux propositions du dilemme évoqué dans l'extrait ci-dessus, je ne peux m'empêcher d'y voir une image concrète du grand – et nécessaire – déplacement de la question ecclésiologique depuis Vatican II qui est au cœur des travaux et de l'enseignement de Gilles Routhier. Ce déplacement, pour le dire simplement, est celui d'une ecclésiologie centrée sur le « quoi » de l'Église, à une ecclésiologie qui ose affronter la question fondamentale que le monde lui pose, particulièrement dans les sociétés pluralistes et sécularisées comme le Québec, c'est-à-dire « pourquoi l'Église ? » Il s'agit d'ailleurs de l'élément principal de la conférence qu'il a prononcée lors de la journée d'étude en ecclésiologie organisée à l'Institut catholique de Paris, le 15 novembre 2019, dont le thème était *Réfléchir sur l'Élise « en transformation ». Un état des lieux en ecclésiologie*[26]. En somme, pour Gilles Routhier, il est essentiel de tenir compte du fait que l'ecclésiologie conciliaire a été élaborée par des personnes issues de « […] sociétés façonnées par le christianisme et où l'Église allait encore de soi[27] ». Ainsi, « dans ces circonstances, la question principale était *Qu'est-ce que l'Église ?* On s'interrogeait sur la nature de l'Église, puis sur ses membres, son organisation et son fonctionnement, enfin, sur son rapport avec les autres[28] ».

Or, dans le Québec d'aujourd'hui comme dans bien d'autres sociétés, il est clair que la question ecclésiologique prioritaire – celle que l'on gagnerait, il me semble, à se poser dans une perspective de discernement spirituel proprement synodale – est devenue celle du « sens » de l'Église en un lieu[29].

---

25. Gilles Routhier, « La COVID comme révélateur de la marginalisation de l'Église catholique au Québec », revue *Argument*, 2021, <http://www.revueargument.ca/article/2021-01-05/756-la-covid-comme-revelateur-de-la-marginalisation-de-leglise-catholique-au-quebec.html>.
26. Gilles Routhier, « Quelques orientations de recherche en ecclésiologie », *Transversalités*, vol. 154, nº 3, 2020, p. 129-141.
27. *Ibid.*, p. 129.
28. *Ibid.*
29. À cet égard, avant de parler du contexte occidental, Gilles Routhier évoque de manière tout à fait intéressante le contexte de l'Église au Maghreb (il mentionne une lettre pastorale de 1979 de la Conférence des évêques d'Afrique du Nord intitulée « Chrétiens au Maghreb. Le sens de nos rencontres ») puis plus particulièrement en Algérie au milieu des années 1990. En effet, dans les mois qui ont précédé leur assassinat, les moines de Tibhirine ont entrepris un discernement communautaire

Toujours selon Gilles Routhier, bien que le concile ait bel et bien introduit des éléments qui contribuent à déplacer la question ecclésiologique vers la finalité ou la raison d'être de l'Église en ce monde (il mentionne les chapitres I, V et VII de *Lumen Gentium*), ces éléments n'ont pas encore bénéficié d'une réception adéquate et nécessitent selon lui de nouveaux approfondissements[30]. À cet égard, ses travaux sur l'intelligence de l'Église comme sacrement du salut méritent à mon avis une attention particulière, tout spécialement dans le contexte du synode sur la synodalité, dont le thème, rappelons-le, est « Pour une Église synodale : communion, participation, mission ». En effet, si à première vue les thèmes de la communion et de la participation semblent se référer à la vie interne de l'Église, voire à sa nature (*ad intra*), alors que la mission pourrait simplement être comprise comme son activité extérieure (*ad extra*), l'idée de transformation, voire de réforme, qui est sous-entendue dans la première partie de l'intitulé – *Pour* une Église synodale – devrait nous aider à éviter une telle compartimentation de la vie de l'Église et à voir les choses dans leur globalité. Ainsi, dans un texte écrit à l'occasion du cinquantième anniversaire de la promulgation de *Lumen Gentium*, le professeur Routhier affirmait ceci :

> Penser l'Église comme « sacrement du salut », salut entendu comme réconciliation ou communion, porte à repenser l'évangélisation non seulement comme activité de l'Église, autonome par rapport à l'existence historique de l'Église, mais comme témoignage rendu au monde par l'Église, « peuple de Dieu », inscrite dans l'histoire des hommes et qui se fait signe du Règne qui doit venir. L'évangélisation ne suppose pas seulement l'élaboration de stratégies communicatives plus adéquates et efficaces, mais est de fait liée à la conversion ou à la réforme de/dans l'Église, conversion qui n'est pas seulement individuelle, mais conversion et renouvellement de l'Église, dans ses fonctions, dans ses pratiques, dans ses attitudes et ses figures institutionnelles. Le témoignage offert par l'Église – l'Assemblée du « peuple de Dieu » – est lié à ce qu'elle est comme réalité visible insérée dans l'histoire […]. On dépasse alors la dichotomie de l'Église *ad extra* et de l'Église *ad intra*[31].

---

pour savoir s'ils allaient rester ou partir. Comme l'affirme Gilles Routhier, « [q]uel est le sens de cette présence, non seulement inutile (au moins en apparence), mais menacée ? Comment peut-on rendre compte du choix de demeurer là, alors que, non seulement cela ne donne rien (n'est pas utile), mais que, ce faisant, on s'expose ? La réponse est élaborée autour de la notion de *signe* ». Routhier, « Quelques orientations de recherche en ecclésiologie », p. 133.

30. Routhier, « Quelques orientations de recherche en ecclésiologie », p. 130.

31. Gilles Routhier, « Al di là della Ecclesia ad intra/Ecclesia ad extra : la Chiesa come sacramento di salvezza », dans Giovanni Tangorra (ed.), *La Chiesa, mistero e missione. A cinquant'anni della Lumen gentium (1964-2014)*, Città del Vaticano, Lateran University Press, 2016, p. 67 (traduction libre).

Par ailleurs, dans son discours à l'occasion du 50e anniversaire de l'institution du synode des évêques, le pape François, après avoir mentionné la nécessité et l'urgence de penser à une « conversion de la papauté », concluait en évoquant la valeur de « signe » de l'Église synodale :

> Une Église synodale est comme un étendard levé parmi les nations (cf. Is 11, 12) dans un monde qui – même en invoquant la participation, la solidarité et la transparence dans l'administration des affaires publiques – remet souvent le destin de populations entières entre les mains avides de groupes restreints de pouvoir. Comme l'Église qui « marche au milieu » des hommes, participe aux tourments de l'histoire, cultivons le rêve que la redécouverte de la dignité inviolable des peuples et de la fonction du service de l'autorité puisse aider aussi la société civile à se construire dans la justice et dans la fraternité, générant un monde plus beau et plus digne de l'homme pour les générations qui viendront après nous[32].

La connexion intime entre l'objectif d'évoluer vers une Église synodale et l'approfondissement de la compréhension de l'Église comme sacrement du salut, fait d'ailleurs l'objet d'une mention explicite dans le document préparatoire du présent synode : « Une Église synodale est un signe prophétique surtout pour une communauté des nations incapable de proposer un projet commun, qui permettrait de poursuivre le bien de tous : pratiquer la synodalité est, aujourd'hui, pour l'Église, la façon la plus évidente d'être sacrement universel du salut (LG 48) […] » (nº 15). À mon avis, le lien que ce document considère comme une évidence indique plutôt un programme de recherche dont Gilles Routhier a déjà largement précisé les contours. En effet, le déplacement de la question ecclésiologique depuis Vatican II conduit inévitablement et heureusement à l'interrogation (par les chrétiens) des conceptions du salut, et notamment à en préciser la dimension publique et sociale[33].

---

32. Pape François, *Discours à l'occasion de la commémoration du 50e anniversaire de l'institution du Synode des Évêques*, 17 octobre 2015 [en ligne].

33. Comme l'écrivait récemment Gilles Routhier, « […] c'est du salut des hommes, des femmes et des enfants du Québec qu'il est question lorsque l'on parle de l'urgence missionnaire. Le salut concerne l'adoration de Dieu, qui est recouverte par l'adoration des faux dieux que l'on propose à une société qui manque d'horizons. Le décret *Ad Gentes* ne dit pas autre chose lorsqu'il s'ouvre par un exposé du dessein de Dieu à l'égard de l'humanité. Il s'agit du développement humain, social, culturel et spirituel de la société québécoise, du développement intégral de la personne, et non pas d'abord de l'avenir de l'Église, même si les deux réalités ne sont pas totalement dissociables. En ce sens, il importe de hiérarchiser correctement les questions si l'on ne veut pas marcher sur la tête. C'est du salut d'un peuple qu'il faut être le plus préoccupé, et non du sauvetage de l'Église, car celle-ci est au service de celui-là et n'existe qu'en vue de cela. Elle est « sacrement du salut », soit signe et instrument du Règne. Il importe donc de la situer correctement dans la relation

CONCLUSION

Au terme de cette brève réflexion, il semble possible d'entrevoir et d'apprécier la profonde affinité qui émerge entre le synode sur la synodalité, dont nous avons présenté quelques échos issus d'un contexte et d'un lieu bien concrets, et la tâche de l'ecclésiologie au Québec aujourd'hui, qui, nous le croyons, procède du déplacement fondamental de la question ecclésiologique comme le proposait Gilles Routhier. Ainsi, que l'on parle de la « capacité d'imaginer un futur différent pour l'Église », de l'importance de « susciter un imaginaire positif qui illumine les esprits, réchauffe les cœurs, redonne des forces aux mains », ou bien que l'on place la question « pourquoi l'Église ? » au cœur de la réflexion ecclésiologique, le défi est toujours celui de l'imagination[34], voire de la « fidélité créative à la tradition[35] ». D'ailleurs, dans son ouvrage classique *Models of the Church,* Avery Dulles exprime bien le caractère incontournable du concept d'image en ecclésiologie : « In times of rapid cultural change, such as our own, a crisis of images is to be expected. Many traditional images lose their former hold on people, while the new images have not yet had time to gain their full power. The contemporary crisis of faith is, I believe, in very large part a crisis of images[36]. » En pensant aux rencontres synodales vécues dans la paroisse de LTDS, il me semble que l'un de ses fruits, qu'il faudrait valider et mettre en valeur, est le passage (même timide) d'un imaginaire marqué par des formes et des figures

entre Dieu et l'humanité ». Gilles Routhier, « L'urgence missionnaire », dans Gilles Routhier et Bertrand Roy (dir.), *Qui fera du neuf ? L'urgence missionnaire au Québec*, Montréal, Novalis, 2022, p. 42.

34. En un sens, on pourrait dire que le défi de l'imagination est le lieu de rencontre de l'ecclésiologie « populaire » des rencontres synodales (en effet, que ce soit de manière consciente ou pas, les rencontres sur la communion, la participation et la mission, étaient certainement l'occasion d'un effort ecclésiologique, dans la mesure où les participants exprimaient des conceptions de l'Église et entendaient celles des autres) et de l'ecclésiologie universitaire.

35. Je fais ici référence à l'expression utilisée par la Commission théologique internationale dans son document de 2018 sur la synodalité, qui évoque le « seuil de nouveauté » que le pape François invite l'Église à franchir dans le sillage de Vatican II : « [d]ans la ligne tracée par Vatican II et parcourue par ses prédécesseurs, le pape insiste sur le fait que la synodalité exprime la figure de l'Église qui émerge de l'Évangile de Jésus et qui est appelée à s'incarner aujourd'hui dans l'histoire, dans une fidélité créative à la Tradition. » Commission théologique internationale (2018), « La synodalité dans la vie et dans la mission de l'Église » <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_fr.html>.

36. Avery Dulles, *Models of the Church*, New York, Image Books, 2014, p. 13.

ecclésiales du passé – que ce soit par nostalgie ou pour exprimer de l'aversion à leur égard – à l'ouverture des esprits à de nouveaux horizons et à de nouvelles possibilités concernant la contribution de la communauté chrétienne dans les temps et les lieux qui sont les nôtres. À cet égard, j'ai la conviction que l'image de l'Église comme sacrement du salut, dans la ligne de la contribution offerte jusqu'à maintenant par Gilles Routhier, revêt un potentiel heuristique qui déborde largement l'ecclésiologie universitaire tout en contribuant à en préciser la tâche. En effet, en période de crise, la capacité de « lire » en profondeur les changements est essentielle pour espérer y répondre avec confiance, audace et créativité.

"Enlarge the Space of your Tent" (Is. 54:2)

Practising Catholicity in the Continental Stage of the Synod on Synodality

Myriam Wijlens

"The Synod is on!"[1] These are the opening words of the working document "Enlarge the Space of your Tent" (Is. 54:2), issued for the continental phase of the Synod on Synodality.[2] It appeared a year after Pope Francis solemnly opened the worldwide synod with the theme "For a Synodal Church: Communion—Participation—Mission"[3] in Rome on October 10, 2021, and which began a week later in the dioceses around the world.

---

1. With this study, the author wishes to express her gratitude to Professor Gilles Routhier, who for 25 years as a founding member has generously offered precious insights and acted from 2008 till 2018 as co-moderator of the Peter and Paul Seminar, an international research group of theologians and canon lawyers focusing on necessary reforms of the Church while attending as well to ecumenical implications (see <https://www.uni-erfurt.de/en/katholisch-theologische-fakultaet/professuren-lektorate/praktisch/canon-law/profile-and-research/peter-and-paul-seminar>). The current study is particularly inspired by Gilles Routhier's article "Penser l'autorité des conférences épiscopales à la lumière de la catholicité de l'Église et de l'inculturation de l'Évangile," *Studia canonica*, no. 53, 2019, p. 165-182. With this contribution, the author gladly offers a reworked translation of Myriam Wijlens, "'Mach den Raum deines Zeltes weit' (Jes 54,2). Die kontinentale Etappe der weltweiten Synode als Entfaltung der Lehre der Katholizität," *Theologische Quartalschrift*, no. 202, 2022, p. 434-454. This contribution considers the developments in the Synod up till Christmas 2022.

2. General Secretariat of the Synod, "'Enlarge the space of your Tent' (Is 54:2). Working Document for the Continental Stage," *Vatican Secretariat for the Synod*, 2022, <https://www.synod.va/en/synodal-process/the-continental-stage/resources-and-tools/documents.html>, accessed Feb. 13, 2023.

3. For the first phase in the local churches, the preparatory document (PD) was published: *Secretariat for the Synod,* "Synod 2021-2023. For a Synodal Church: Communion, Participation and Mission. Preparatory Document," 2021, *Vatican:*

The Working Document for the Continental Stage (DCS) is based on listening in and to the local churches mediated by episcopal conferences and intended to stimulate further listening at the continental level.[4] The first stage of the synod is marked by listening in two steps: local and continental. With reference to the biblical text, which is used as a metaphor, the DCS provides the local churches with a reflection on what has been experienced, thought about, learned and heard in the other local churches worldwide with regard to synodality. The intention is to facilitate a dialogue between the local, continental and universal church. The hope is to develop a synodal dynamic characterized by a circularity both between the different entities as well as between the pastors and the other members of the People of God. The synod is, therefore, not just a synod *of bishops*; rather, it is simply called a synod, since it is not only episcopal, but also ecclesial, because it involves the whole People of God. The Ordinary General Assembly of Bishops, scheduled for 2023 and 2024,[5] will therefore be a "journey within the journey" so as to enable a more mature reflection for the good of the whole Church.[6]

This study takes a closer look at the DCS. It first offers a description of the general sense that characterizes the current stage. Subsequently, there is a description of how the DCS came about, its status, intention and content, and the future steps that it proposes. The study finishes with a short theological reflection about the unfolding of catholicity in the synodal process and method.

THE GENERAL SENSE: A WORLDWIDE ENTHUSIASM

The DCS opens with an remarkable phrase: "The Synod is on!" (DCS 1). The General Secretariat of the Synod states this with "enthusiasm." This enthusiasm arises from three aspects. Firstly, despite wars and COVID, millions of people all over the world have participated in listening and discerning in a very short time. They did so in personal encounters, in facilitated and

Secretariat for the Synod, <https://www.synod.va/en/news/the-preparatory-document.html>, accessed Feb. 13, 2023.

4. General Secretariat of the Synod, "'Enlarge the space of your Tent' (Is 54:2). Working Document for the Continental Stage," *Vatican Secretariat for the Synod*, 2022, <https://www.synod.va/en/synodal-process/the-continental-stage/resources-and-tools/documents.html>, accessed Feb. 13, 2023.
5. General Secretariat of the Synod, "New Dates for the Synod on Synodality. Press communiqué," *General Secretariat of the Synod*, Oct. 16, 2022, <https//www.synod.va/it/news/nuove-date-per-il-sinodo-sulla-synodalita.html>, accessed Nov. 18, 2022.
6. *Ibid.*

coordinated activities, or through prayer. The document therefore says: "All of these people who got involved are the real protagonists of the Synod!" (DCS 1).

In listening together to the Word of God, people have responded to the main question of the synod:

> How does this "journeying together," which takes place today on different levels (from the local level to the universal one), allow the Church to proclaim the Gospel in accordance with the mission entrusted to Her; and what steps does the Spirit invite us to take in order to grow as a synodal Church? (DCS 2).

These questions were discussed in the dioceses, e.g., in parishes or associations. Diocesan teams summarized and submitted the results to the episcopal conferences or to similar structures in the Oriental churches, who compiled them in a report to be submitted to Rome.

The Synod Secretariat was pleasantly surprised when, during the summer of 2022, it received reports from 112 out the 114 Episcopal Conferences, from 15 Eastern churches, as well as from 17 out of 23 dicasteries of the Roman Curia, from the International Unions of Major Superiors (UISG and USG), from institutes of consecrated life and communities of apostolic life, as well as from ecclesial associations and lay movements. In addition, more than a thousand submissions were received, either from individuals or, quite often, from larger groups—sometimes comprising several thousand people—as well as results via social media, thanks to the "Digital Synod" initiative, which also enabled thousands of people to participate (DCS 5).

Secondly, the enthusiasm expressed by the DCS also results from the content of the reports:

> Along the way they experienced the joy of meeting as brothers and sisters in Christ, sharing what resonated within them from listening to the Word, and reflecting together on the future of the Church based on the impetus of the Preparatory Document (PD). This has nourished the desire for an increasingly synodal Church: synodality has ceased to be an abstract concept for them and has become a concrete experience; they have tasted its flavor and want to continue to do so (DCS 3).

The DCS underscores this with a quotation that echoes many reports: "Through this process we have discovered that synodality is a way of being Church—in fact, it is the way of being Church. The Holy Spirit is asking us to be more synodal" (EC England and Wales, DCS 3).

Numerous reports reveal how grateful people were that they were invited to speak and listened to, and how much they longed for this to be developed and deepened in the Church. This enthusiasm does not mean that there

were and are not also people who reacted in a restrained or even negative way: some had difficulty understanding what synodality is or were skeptical about the effectiveness of the synodal process (DCS 18). The reports also mention fears and resistance, for example, among priests: maybe they do not see their role in a synodal Church (DCS 19).[7] A particular challenge for the synodal process is the scandal of abuse in the Church: "Careful and painful reflection on the legacy of abuse has led many synod groups to call for a cultural change in the Church with a view to greater transparency, accountability and co-responsibility" (DCS 20).

Wars and conflicts in various countries also affect the synodal process. In this regard, there is an impressive statement from Rwanda in relation to the genocide which expresses how the synodal experience helped to "deepen the theme of communion with a view to an authentic healing of the collective memory" (DCS 21).

A third reason for the enthusiasm expressed by the so-called Frascati Group, which read the syntheses and helped draft the continental document, lies with the surprising but overwhelming convergence in the submissions despite the different contexts from which they emerged. The Frascati group experienced this as an action of the Holy Spirit. Again, this does not mean that there are no tensions in the reports, but they concern the same or similar issues in the worldwide Church. In writing the DCS, the intention was to hold these tensions and not to resolve them prematurely, since this was not the task of the Frascati Group. Rather, these tensions need to be reflected upon synodically.

THE HISTORY OF THE DRAFTING OF THE DCS

The DCS itself is the fruit of a synodal process, unprecedented for the Catholic Church, in which people from all over the world with different backgrounds and competences worked together as a team at all levels. The Synod office itself is composed of the Secretary General, the Maltese Cardinal Mario Grech, the Undersecretary, the Spanish Archbishop Luis Marín de San Martín, OSA, and the Undersecretary—and for the first time in the

7. Since some reluctance among priests soon became apparent in the process, priests were encouraged to participate in a joint letter dated March 19, 2021, from the Prefect of the Congregation for the Clergy and the Secretary General of the Synod, "*Cardinal Mario Grech/Archbishop Lazzaro You Heung sik*, Letter to priests on the synodal journey," *General Secretariat of the Synod Vatican*, March 19, 2022, <https://www.synod.va/en/news/letter-to-priests-on-the-synodal-journey.html>, accessed Feb. 13, 2023.

history of the Synods (of Bishops) a woman—the French Sister Nathalie Becquart, XMCJ. In the Spring of 2021, this team decided to convene a Coordination Committee of five people: from Italy, a diocesan bishop and three priests, as well as this author, from the Netherlands but working in Germany (Erfurt) as a professor of canon law. At all stages, the Synod is accompanied by the Council of Bishops, which has 15 members: three bishops from each continent, elected by the previous synod. The Council of Bishops approved, for example, the publication of the DCS, even if it remains a document of the Secretariat of the Synod.

In the spring of 2021, four commissions were established to accompany the process: they are for theology, methodology, spirituality, and communications.[8] In total they count about 60 members from all parts of the world, men and women: they have different expertise, some are religious, others are married or live as singles, and still others are bishops or priests. After all the reports from the world arrived in Rome in mid-August 2022, a group of 20 people was commissioned to read the multitude of reports in a spiritual process of "listening and discerning." They met in Frascati to draft the DCS. The task was neither to undertake a sociological analysis, suggest points for action or goals, nor to present a theological treatise or write a magisterial document (DCS 8). Rather, the group was to study the submitted reports in light of the question: what is the Holy Spirit saying to the Churches (Rev 2:29)? Hence the DCS "is loaded with the exquisitely theological treasure contained in the experience of listening to the voice of the Spirit enacted by the People of God, allowing its *sensus fidei* to emerge (DCS 8)."[9] The work was distributed among this group as well as among members of the Coordination Committee and the Secretariat of the Synod: a total of 28 persons.

8. The various commissions produced, for example, a Vademecum for the synod, <https://www.synod.va/en/documents/vademecum.html>, and communication tools, <https://www.synod.va/en/resources/communication-tools.html>, as well as brochures and reports on spirituality and liturgy related to synodality, or made them available on the website in several languages, <https://www.synod.va/en/resources/spiritual-and-liturgical-resources.html>, all accessed Feb. 13, 2023.

9. In the press conference for the presentation of the DCS on October 26, 2021, in the Vatican Press Room, Cardinal Grech, in response to a question, noted: "At the moment we are not making any decisions. Our task at the moment is that of a mediation, to hear the voice of the people. We don't leave anything out of consideration, we perceive everything, and then we transmit it to the shepherds whose task it is to guide the people of God." See Elisa Ann Allen, "Synod organizers sell process as cementing Catholicism as church of 'both/and,'" *Crux*, Oct. 28, 2022, <https://cruxnow.com/vatican/2022/10/synod-organizers-sell-process-as-cementing-catholicism-as-church-of-both-and>, accessed Oct. 30, 2022.

In order to trust the outcome, it is important to emphasize that not only was every report read, but also three people with very different profiles studied each one. The group went into seclusion for about 12 days in Frascati, not far from Rome, at a conference centre. Two native speakers joined to draft the DCS simultaneously in Italian and English: both are original texts. Working in groups, all captured the most important emerging themes, issues, insights, concerns and desires arising from the reports. The DCS expresses what can be found in almost all the reports from all over the world, as well as in specific regions. This process of "discernment" was embedded in prayer, silence and listening. It was liturgically framed, enriched by daily liturgies that were characterised by the culture and peculiarities of each of the continents. Thus, all the members of the Frascati Group not only read reports, but also experienced through and in the liturgies, nourished by the Word of God and the Eucharist, what it means to be a local and universal Church at the same time, that is, they experienced a deep unity in diversity and a richness of diversity in unity.

THE STRUCTURE AND NATURE OF THE DCS

After introductory remarks, the DCS contains four chapters: the first one reports on the experience of synodal walking. The second one presents the metaphor "Enlarge the space of your tent" (Is 54:2) as a key for interpreting the DCS. The third one articulates five generative focal points that emerged from synodal listening. The final chapter is devoted to the next stage of the synod.

Before describing the content of the chapters, it is worthwhile attending to the introduction, because it clarifies, for example, the nature and authority of the document, as well as some aspects that can prevent misunderstandings and that are essential for a proper evaluation of the document.

Crucial in writing the DCS was the faith experience of the people who had participated in the local churches: it was a matter of listening to that experience, of hearing and appreciating it at a deeper level. The task was to render it in such a way that people around the world could ascertain what was heard in what way, and to what extent their own articulation finds resonance in light of what others from other parts of the world expressed. The Frascati group did not have the task of writing a theological or even magisterial text (DCS 8). Hence, the DCS contains no references to magisterial documents. Rather, it renders faithfully the reports submitted. At the presentation of the DCS, Cardinal Grech, Secretary General of the Synod, commented:

> To assume that all the Bishops' Conferences purposely stifled the prophecy of the People of God is just as ideological as to assume otherwise. It may be improved in the implementation of a synodal dynamic in which we are all apprentices; but one thing is certain: it was incumbent on the pastors, as the "principle and foundation of unity in their Churches" (LG 23), "not to quench the Spirit, not to despise prophecies, to sift everything, to hold fast that which is good" (1 Thess 5:19-21).[10]

Since the DCS was written for the listening phase, it lets the people of God speak for themselves. By using direct quotations, the treasure of experiences of people from all parts of the world comes to the fore. The quotations are not meant to support certain positions or express geographical diversity—although there is a certain balance between the continents—but they express in a particularly powerful, apt or even precise way experiences that can be found in very many reports. In the continental phase, the quotations should enable people to sense the richness of the worldwide experiences of faith, encounter one another and enter into dialogue with one another (DCS 6). The reports of the conferences display the richness of faith and hope, as well as the energy of charity among the people of God.

THE CONTENT OF THE DOCUMENT

The first chapter "presents the difficulties encountered and the most significant fruits gathered, identifying the cornerstones of what constitutes an authentic collective experience of the Christian faith" (DCS 9).

The chapter shows how people rediscover the dignity of all the baptized for themselves and with one another. "Practices of lived synodality have constituted 'a pivotal and precious moment to realize how we all share a common dignity and vocation through our Baptism to participants in the life of the Church' (EC Ethiopia)." (DCS 22).

Japan reports: "There was a growing understanding that it is important for all who have received the blessing of baptism to walk together, sharing and discerning the guidance of the Holy Spirit who calls them. There was a deep realization that in the synodal Church walking together is the way to become a missionary Church" (EC Japan, DCS 22).

---

10. Intervento dell'Em.mo Card. Mario Grech, in Conferenza Stampa di presentazione del Documento per la Tappa Continentale del Sinodo sulla Sinodalità sul tema: "Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione e missione," *Bollettino quotidiano*, 27.10.2022, [B0801], <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2022/10/27/0801/01661.html#GRECH>, accessed Nov. 18, 2022; translation from Italian by the author.

In addition to a sense of liberation, people also reported feeling estranged and longing to belong more to the Church. Biblically speaking, people felt they were living in exile, which has consequences for all: "If the Church is not synodal, no one can really feel fully at home" (DCS 24). This insight is rooted in a rediscovery of the equality in dignity of all the baptized, which "is the authentic pillar of a synodal Church and the theological foundation of a unity which is capable of resisting the push toward homogenization. This enables us to continue to promote and make good use of the variety of charisms that the Spirit with unpredictable abundance pours out on the faithful" (DCS 9).

The second chapter takes up the metaphor of the image of the tent: "Enlarge the space of your tent, spread out your tent cloths unsparingly, lengthen your ropes and make firm your pegs" (Is 54:2). Listening to the Scriptures and the many reports, the image emerged because of the longing expressed in many reports that all are welcome and are allowed to feel welcome, that there is a radical inclusion, a belonging experienced together and deep hospitality, where one does not act as a "gatekeeper" (EC USA, DCS 31). Time and again, what is experienced and longed for is expressed through the images of family and a home "as a place to which people wish to belong, and to which they wish to return" (DCS 29). For example, Italy reports: "The Church-home does not have doors that close, but a perimeter that continually widens" (EC Italy, DCS 29). Ireland explains: "The dynamic of home and exile, of belonging and exclusion, is felt as a tension in the reports. One noted 'Those who feel at home in the Church feel the absence of those who don't'" (EC Ireland, DCS 29).

The biblical image helps to understand this deep desire. The cloth protects from sun, wind and rain and must do the same for those who are still outside the tent. "The ropes that hold the cloths together must balance the tension needed to keep the tent from drooping with the softness that cushions movement caused by the wind" (DCS 26). As the space gets wider, the ropes must be stretched. The pegs anchor the structure to the ground and provide stability, but can be removed when the tent must be pitched elsewhere.

The tent is a space of communion, a place of participation and a foundation for mission. At the centre stands the tabernacle. Expanding the space means welcoming others into it and allowing room for diversity. It requires dying to love and finding oneself in relationship with Christ and neighbour. The pegs are the foundations of faith that do not change, but can be brought to new ground so that the people of God can walk through history. The structure of the tent must ensure that the whole does not collapse and that the tensions can be absorbed: Discernment is needed. This is how people

envision the Church to be: a house, a family that can expand but is not homogeneous; that can protect everyone but is open; that lets people come in and go out, always moving to embrace the Father and the whole (DCS 27).

The third chapter of the document takes up the image of the tent as a space of communion, a place of participation and a foundation for mission (DCS 11). The fruits of listening to the people of God are brought together into five interwoven generative tensions. The submissions are encouraging, according to the DCS, because they avoid two temptations that can arise in responding to diversity and tensions: one might remain trapped in conflict, or one might "spiritually detach oneself, get disinterested in the tensions and continue one's own way without involving ourselves with those close to us on the journey" (DCS 30). Instead, "the call is to live better the tension of truth and mercy, as Jesus did. . . . The dream is of a Church that more fully lives a Christological paradox: boldly proclaiming its authentic teaching while at the same time offering a witness of radical inclusion and acceptance through its pastoral and discerning accompaniment" (EC England and Wales, DCS 30).

The five focal points help move beyond a simple listing of issues by articulating the tensions and laying out the connections.

The first focal point concerns a listening that entails an acceptance. It is about a radical inclusion in which no one is excluded. It is not so much an action as a basic attitude. Listening is experienced as following Jesus (DCS 11). Acceptance especially concerns people who feel un- or underappreciated and sense that the Church is not interested in their faith experience or their thoughts (DCS 32). Listening transforms a person, but must also be learned. It is noteworthy that many reports highlight with concern the loneliness of clergy, noting that clergy have struggled and continue to struggle to participate in the synodal process (DCS 34). There was emphasis on the need to find "forms" to "accept" women and children of clergy who have broken their vows of celibacy (DCS 34). Many reports speak of people who feel exiled by the Church, denigrated, neglected and misunderstood. They long for a home. The experience of having been listened to is hugely transformative and gives an experience of being welcomed (DCS 38). Attention is called for "those who, for various reasons, feel a tension between belonging to the Church and their own loving relationships, such as: remarried divorcees, single parents, people living in a polygamous marriage, LGBTQ people, etc." (DCS 39).

The second focal point concerns an outgoing drive towards mission: "Synodality is a call from God to walk together with the whole human family. In many places, Christians live in the midst of people of other faiths or

non-believers and are engaged in a dialogue formed in the exchanges of everyday life and common living" (DCS 43).

Reports call for ecumenical and interfaith aspects and cooperation to be taken into account, especially because of the increasing number of interfaith and interdenominational families (DCS 48-49).[11]

The document also refers to reports that present the challenge of pluralistic positions in cultural contexts:

> Issues such as the Church's teaching on abortion, contraception, ordination of women, married clergy, celibacy, divorce and remarriage, Holy Communion, homosexuality, LGBTQIA+ were raised up across the Dioceses both rural and urban. There were of course differing views on these and it is not possible to give a definitive community stance on any of these issues (EC Southern African, DCS 51).[12]

The third focal point concerns communion, participation and co-responsibility. It emphasizes that the exercise of mission requires assuming a style based on participation, which does justice to the full co-responsibility of all the baptized for the one mission of the Church that derives from the baptismal dignity (DCS 11). All are co-responsible for the whole life of the Church.

The reports underscore "the importance of ridding the Church of clericalism so that all its members, including priests and laity, can fulfil a common mission" (DCS 58).

Furthermore, there is an appeal from all continents for "Catholic women to be valued first and foremost as baptised and equal members of the People of God" (DCS 61). It is important to note that this call is not sociological but rooted in baptism, and that it is a theological issue.

> In a Church where almost all decision-makers are men, there are few spaces where women can make their voices heard. Yet they are the backbone of Church communities, both because they represent the majority of the practising

11. The President of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity and the General Secretary of the Synod of Bishops together, on October 28, 2021, asked the bishops responsible for ecumenism in the Episcopal Conferences to include the ecumenical dimension in the synodal process. As part of the listening process, the Dicastery for the Promotion of Christian Unity organized four conferences to learn about the theology and practical unfolding of synodality in other Christian traditions. They focus on Eastern and Oriental Orthodoxy, churches that emerged from the Reformation and the Evangelicals.
12. The EC of Southern Africa entails several countries, not just South Africa!

members and because they are among the most active members of the Church (Holy Land, DCS 61).

The Korean report states: "Despite the great participation of women in various Church activities, they are often excluded from key decision-making processes. Therefore, the Church needs to improve its awareness and institutional aspects of their activities" (DCS 61).

Many reports call for discerning the active role of women in leadership structures, the possibility for women to preach, and the diaconate of women. On the issue of women's ordination to the priesthood, positions are much more varied (DCS 64).

Subsequently, this focal point attends to charisms, vocations and ministries in general and emphasizes the importance of the work of the Holy Spirit. Overall, there are many positive experiences worldwide. Yet there is also a tension between lay people wanting to assume co-responsibility on the basis of their baptism and priests who do not always support this.

The fourth focal point attends to concrete ways of shaping synodality. The new vision needs ecclesiastical structures accompanied by a change of mentality (DCS 72): needed is a spirituality of "we" (DCS 84-85) and education (DCS 82). In addition, there is a call for more transparency (DCS 78).

The last and therefore most fundamental focal point concerns the liturgy, especially the Eucharist as "the source and summit of Christian life, which brings the community together, making communion tangible" (DCS 11). Synodality requires that all participate actively in the liturgy. Conflicts in the area of liturgy should be resolved synodically (DCS 92). There are criticisms of the priest's liturgical protagonism and the risk of passivity of the wider liturgical community; the distance between the content of the sermon, the beauty of faith and the concreteness of life; the separation between the liturgical life of the assembly and the family network of the community. There is an urgent desire worldwide that the quality of homilies improve significantly (DCS 93).

THE NEXT STEPS: THE CONTINENTAL STAGE

The DCS ends by outlining the next steps. There are two levels: first, the long-term horizon focuses on a "perennial call to personal conversion and reform of the Church," and second the process currently under way to enable the aforementioned (DCS 98). Hence, the current synod intends to practise as well as reflect on synodality at the same time. After the results of the sharing in the local churches were transmitted through the episcopal conferences

to the Church universal, the DCS is sent back to the people in the local churches to reflect on it, and this time, through the continental gatherings, respond to the DCS. They are invited to reflect how the DCS resonates in their continent, what tensions and divergences emerge and what needs to be addressed by the XVIth assembly of bishops within the synod in synodality. Hence, "the dialogue of the local Churches among themselves and with the universal Church can take place during the Continental Stage" (DCS 106).

With regard to the continental gatherings, it is noteworthy that the Episcopal Conferences were explicitly asked whether they preferred to consult in the continental assemblies exclusively as bishops or together with some other members of the people of God. The vast majority favoured an ecclesial meeting, that is, one in which bishops gather with other members of the people of God. Therefore, the bishops are called to ensure that the diversity of God's people is represented. After the ecclesial meeting the bishops should meet

> to collegially reread the lived synodal experience, … [and] to identify appropriate ways to carry out their task of validating and approving the Final Document, ensuring that it is the fruit of an authentically synodal journey, respectful of the process that has taken place and faithful to the diverse voices of the People of God in each continent (DCS 108).

THE SYNODAL PROCESS AS AN EXPRESSION OF CATHOLICITY

The method of the Synod on Synodality is deeply rooted in doctrines of Vatican II: the local Church is fully Church (LG 26), the indispensable interaction of the Church local and universal, as referred to with the phrase *in quibus et ex quibus* and the doctrine on catholicity (LG 13).[13] All three doctrines relate as well to the doctrine on revelation, on the *sensus fidelium* (LG 12) and the specific task of the magisterium. The Synod on Synodality is an interaction of the Church universal with the local churches, but this interaction is not just between one local church and the Church universal, but also provides for local churches sharing and receiving from other local churches. Hence there is a possibility of churches giving and receiving gifts that are for the good of the other parts as well as for the Church universal:

13. Some reflections are offered in Myriam Wijlens, "The Church of God is Convoked in Synod: Theological and Canonical Challenges Concerning the 2021-2023 Synod," *Centro Pro Unione, Semi-annual Bulletin*, no. 100, 2021, p. 86-110, <http://www.prounione.it/bulletin/web-n100-fall2021>, and in a modified French translation: "L'Église de Dieu est convoquée en synode: Les défis théologiques et canoniques du Synode 2021-2023," *Studia canonica*, no. 56, 2022, p. 5-39.

this is an expression of catholicity (LG 13).[14] On a deeper level, it means that the local church being fully church, also has to reflect on the *sensus fidelium* of that local church within its specific cultural context. The *sensus fidelium* thus shapes and continues to be shaped by the interaction of the local churches with each other and with the Church universal.[15] The whole process is thus characterized by a circularity between different levels and actors: a circularity between the people of God and the pastors, and between the different local Churches among themselves, so that, listening to the Word of God and guided by the Holy Spirit, the different local churches may take note of each other's gifts and reflect on them. This will impact the development and diverse expressions in unity of the *sensus fidelium*. The Secretary General of the Synod, Cardinal Mario Grech, stated during the presentation of the DCS:

> I like to emphasize a principle that sustains the whole synod process: that of restitution. The Document is sent to the Pastors of the particular Churches. Was it not enough to send it formally to the Presidents of the Continental Assemblies (i.e., the Presidents of the International Meetings of Bishops' Conferences and the Patriarchs of the Eastern Catholic Churches)? The choice is meant to emphasize the logic of the synodal process, which takes place by a continuous circularity of prophecy and discernment. In the two moments of the first stage the circularity was evident: with the consultation of the People of God, who participate in the prophetic function of Christ (cf. LG 12), corresponds necessarily the discernment of pastors in episcopal conferences. This dynamic applies always including the subsequent moments of discernment provided by the synodal process. The continental stage constitutes a further moment of discernment, in which the seven Continental Assemblies will be able to evaluate whether and how far the Document they have received corresponds to the life and expectations of the Churches on their continent. To ensure that this stage is organic to the synodal process, it is necessary that the Continental Assemblies also be bound to the circular dynamic of prophecy-discernment. This can only happen by returning the Document to the subject of prophecy, that is, to the People of God living in the particular Churches. The decision does not respond to an organizational criterion, but to a synodal principle: by sending the Document to the

14. See also Routhier, "Penser l'autorité des conférences épiscopales à la lumière de la catholicité de l'Église et de l'inculturation de l'Évangile."

15. At a conference in 2012 at the University of Erfurt, experts in theology (e.g. Gilles Routhier) and canon law reflected on the process of a mutual reception of the church local and universal. The Australian expert on *sensus fidei fidelium*, Ormund Rush, reflected on its significance in relation to catholicity: "Sensus fidelium und Katholizität: Ortskirche und Universalkirche im Gespräch mit Gott," in Myriam Wijlens (ed.), *Die wechselseitige Rezeption zwischen Ortskirche und Universalkirche: Das Zweite Vatikanum und die Kirche im Osten Deutschlands* (Erfurter Theologische Studien 46), Würzburg, Echer, 2014, p. 151-160.

> Bishops in the particular Churches one returns to the People of God the fruits of the process initiated by the consultation in the particular Churches. If, in fact, we can recognize what the Spirit is saying to the Church by listening to the People of God, we must return this Document to the People living in the Churches. Bishops will be asked to listen "at least" to synodal commissions and participatory bodies. But it would be nice for each Church to have a reading of the Document with a broad involvement of the People of God.[16]

In the process described here, the doctrine of the catholicity of the Church unfolds *and* complements the doctrine concerning the *in quibus et ex quibus*:

> In virtue of this catholicity each individual part contributes through its special gifts to the good of the other parts and of the whole Church. Through the common sharing of gifts and through the common effort to attain fullness in unity, the whole and each of the parts receive increase (LG 13).

The words of the apostle come to fruition: "According to the gift that each has received, administer it to one another as good stewards of the manifold grace of God" (1 Peter 4:10).

16. Intervento dell'Em.mo Card. Mario Grech, in Conferenza Stampa di presentazione del Documento per la Tappa Continentale del Sinodo sulla Sinodalità sul tema: "Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione e missione," *Bollettino quotidiano*, 27.10.2022, [B0801], <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2022/10/27/0801/01661.html#GRECH>, accessed Nov. 18, 2022; translation from Italian by the author.

Partie 4
LA THÉOLOGIE, L'HISTOIRE ET LES PRATIQUES

Complexité des synergies entre familles et catéchèse

Henri Derroitte

INTRODUCTION : *SACRÉE CATÉCHÈSE* !

Voici déjà 15 ans, Gilles Routhier publiait un ouvrage sur les liens entre familles, paroisses et catéchèse. Ce livre[1], au titre interpellant, *Sacrée catéchèse ! Quand tu déranges familles et paroisses*, rassemblait diverses contributions de notre collègue québécois (conférences données à Padoue et à Paris, article pour la revue *Lumen Vitae*, contribution à un colloque international) et attestait de l'importance des enjeux transmissifs au sein des configurations familiales dans l'Église contemporaine.

À reprendre aujourd'hui ce petit ouvrage, on est frappé par le courage des analyses et la justesse des propos tenus. Certes, l'auteur espère en l'activité pastorale de l'Église catholique actuelle, mais il souhaite pour cela baliser les possibilités et les limites d'un adossement net entre familles et catéchèse, en lien avec une analyse des capacités et des limites dans la vie chrétienne paroissiale. Tout demander aux familles serait illusoire. Penser un projet de transmission et de proposition de la foi sans elles serait voué à l'échec. Quelle est la juste contribution à attendre des familles et des communautés (surtout paroissiales) dans l'évangélisation aujourd'hui ? « Ce sont des questions qui nous ont été posées et qui reviennent sans cesse[2] », écrivait en introduction à l'ouvrage Gilles Routhier.

Quinze ans plus tard, les mêmes questionnements demeurent. Les deux synodes romains sur la famille, le magistère du pape François appelant notamment à vivre en « disciples-missionnaires », son exhortation *Amoris*

1. Gilles Routhier, *Sacrée catéchèse ! Quand tu déranges familles et paroisses*, Bruxelles et Saint-Barthélemy-d'Anjou, Lumen Vitae et CRER (Pédagogie catéchétique 19), 2007, 104 p.
2. *Ibid.*, p. 7.

laetitia, le nouveau *Directoire pour la catéchèse* sont venus ajouter des réflexions et donner des orientations supplémentaires dans ce vaste chantier. De plusieurs côtés, les analystes qui suivent à l'échelle de l'Église universelle les questions pastorales jugent que le binôme familles-évangélisation est actuellement particulièrement travaillé[3].

Malgré ce renouveau d'intérêt, le sujet familles et catéchèse souffre, à nos yeux, d'un décalage patent entre bonnes intentions et vastes rêves des responsables ecclésiaux, d'une part, et énormes difficultés à mettre en place et plus encore à obtenir des résultats avérés sur les terrains pastoraux, d'autre part.

Face à ce hiatus, cet article avancera en trois moments. Nous résumerons d'abord ces rêves formulés par l'Église à propos de la « catéchèse familiale » : qu'attend-on ? Que veut-on ? Qu'espère-t-on ? Nous nous interrogerons ensuite sur ces « doux » rêves. Face à une série de quatre fortes objections, résistent-ils à l'épreuve du questionnement sociétal ? Nous chercherons à nous situer face à ces décalages forts. Une section ultérieure cherchera à montrer l'importance d'un tel dossier, non seulement pour les actrices et acteurs de la pastorale, mais aussi pour la recherche universitaire en théologie pratique.

LES RÊVES ACTUELS DE LA CATÉCHÈSE FAMILIALE

Un vaste courant dans l'Église universelle en appelle actuellement à reconsidérer la mission des baptisés dans le vaste projet de l'évangélisation. Cette envie de repenser sur des bases résolument missionnaires toute la pastorale de l'Église trouve une source permanente d'inspiration dans l'encyclique inaugurale du pape François, *Evangelii Gaudium* (2013). S'agissant du rôle et de l'importance des familles pour positionner au mieux ce redéploiement des Églises locales, les invitations, interpellations, recommandations se succèdent les unes aux autres d'une manière discontinue : synodes sur la famille, exhortation post-synodale *Amoris laetitia*, catéchèses du pape François sur le rôle des grands-parents, Année de la famille de mars 2021 à juin 2022, Guide du dicastère pour le laïcat, le mariage et la vie du 15 juin 2022 pour les acteurs engagés dans la pastorale familiale, etc.

3. On peut citer, par exemple, l'article de Sophie Tremblay, « Apprivoiser le défi de la catéchèse familiale et intergénérationnelle », *Pastorale Québec*, vol. 133, n° 7, 2021, p. 6-7 ; Philippe Bordeyne, « Synodalité, familles et amitié sociale », *Lumen Vitae*, vol. 76, 2021/4, p. 403-410 ; ou encore sur la valorisation des « compétences des familles », Pascaline Lano, « Avec *Amoris laetitia*, accompagner et encourager les familles », *Diaconat aujourd'hui*, n° 214, 2022, p. IV-V.

Un bref florilège de courts extraits de documents magistériaux très contemporains donnera la mesure de cette mobilisation tenace ! On peut citer, par exemple, lors du synode de 2014 : « En approfondissant les perspectives pastorales, il a été décidé avant tout de rappeler quelques points fondamentaux en vue d'*action pastorale renouvelée* : […] la nécessité de repenser toute la pastorale *à partir de la famille*[4]. » En ensuite, l'exhortation post-synodale *Amoris laetitia* : « L'Église est appelée à collaborer afin que les parents eux-mêmes puissent accomplir leur mission éducative. Elle doit toujours le faire en les aidant à valoriser leur propre fonction et à reconnaître que ceux qui ont reçu le sacrement de mariage deviennent de vrais ministres éducatifs, car, lorsqu'ils forment leurs enfants, ils édifient l'Église » (*Amoris laetitia*, n° 85). Continuons. Dans le document final du synode de 2018 sur « les jeunes, la foi et le discernement vocationnel », au n° 19, on lit : « Il est donc urgent de repenser profondément la situation de la catéchèse et le lien entre transmission familiale et communautaire de la foi, en recourant aux processus d'accompagnement personnel. » Et encore dans *Fratelli tutti* (3 octobre 2020) : « Ma première pensée va aux familles, appelées à une mission éducative première et incontournable » (*Fratelli tutti*, n° 114).

Le *Directoire pour la catéchèse* (2020) accorde une place prééminente aux familles : ce sont elles qui sont les premières évoquées dans le chapitre consacré à « la catéchèse dans la vie des personnes » (chapitre 8, n° 226-235). De manière pédagogique, le texte distingue la catéchèse DANS la famille (qui a pour but de « faire découvrir, en particulier aux époux et aux parents, le don que Dieu leur donne à travers le sacrement du mariage » [228]), la catéchèse AVEC la famille (l'Église accompagne les familles dans leur tâche de transmission, la famille devenant « au sein de la communauté, et avec elle, sujet actif d'évangélisation » [230]) et la catéchèse DE la famille (et de rappeler tous les efforts des familles pour transmettre la foi aux enfants, contribuer à l'édification de la communauté chrétienne et témoigner de l'Évangile dans la société [231]). Le *Directoire* apporte (enfin, voudrait-on dire) un contenu ample à l'ancienne notion de « catéchèse familiale » : il renouvelle les perspectives, introduit la logique d'une responsabilité des familles, il fait des familles (en « intégrant tout le monde » [234]), des familles missionnaires. Il plaide pour l'intergénérationnel, il ouvre des perspectives sociales aux familles.

C'est autour de la notion d'« éducation intégrale », par un « pacte éducatif », que le Vatican en appelle volontiers à un autre déploiement des

4. Synode extraordinaire sur la famille, « Rapport du Groupe italophone A du 16 octobre 2014, "Dire la vérité du mariage" », *La Documentation catholique*, n° 2517, 2015, p. 46. Les mots soulignés le sont par nous.

ressources et des perspectives éducatives et transmissives. L'Église est appelée à collaborer, notamment avec les parents afin que ceux-ci puissent eux-mêmes accomplir leur mission éducative. Pour cela, on en appelle à renouveler une alliance entre communauté chrétienne et famille. Cette dimension éducative invite à repenser les relations avec le monde scolaire, avec le monde culturel, avec le monde familial. Et ce modèle éducatif à promouvoir partout est décrit comme « intégral » : « Le temps est venu de conclure un pacte éducatif global pour et avec les jeunes générations, qui engage les familles, les communautés, les écoles et les universités, les institutions, les religions, les gouvernants, l'humanité entière, dans la formation de personnes matures[5]. »

NE SONT-CE QUE DE DOUX RÊVES ?

Dans son livre de 2007, Gilles Routhier marquait déjà sa défiance devant un excès d'importance donnée aux familles et aux parents en matière de catéchèse. On est plus souvent dans un catalogue de résolutions et de recommandations, mais sans tenir compte des réalités existentielles des familles de chez nous : « De mon point de vue, notait-il, les incantations sur la responsabilité des parents ne permettent pas de progresser[6]. » Le risque serait même de s'entretenir dans une douce illusion, à coup de magnifiques formulations sur les responsabilités parentales, sur la beauté de la mission éducative des familles, sur la place centrale du terrain familial dans l'Église du XXIe siècle. Ne se console-t-on pas un peu vite avec de tels discours « hors sol » ?

Certes, les Églises locales d'aujourd'hui, en maints endroits, ont fait montre d'ouverture pour les familles : on parlera désormais volontiers de la place de toutes les familles dans l'Église. Et, petit à petit, ce genre d'expressions n'est plus seulement une formule aisée et consensuelle à bas frais. Il y a, en bien des endroits, des efforts d'accueil et de respect pour des configurations familiales moins classiques. Moins catholiques, pourrait-on dire. Familles monoparentales d'abord, familles recomposées, familles de partenaires non mariés et, encore timidement parfois, familles homosexuelles avec ou sans enfants.

5. Pape François, *Message à l'occasion du lancement du pacte éducatif mondial, 15 octobre 2020*. Ce texte est à lire, sur le site de la Conférence des évêques de France, <https://catechese.catholique.fr/outils/expositions-evenements/314762-pacte-educatif-global-appel-pape-francois-educateurs-et-responsables-monde/>, consulté le 19 août 2022.

6. Routhier, *Sacrée catéchèse ! Quand tu déranges familles et paroisses*, p. 43.

Ici ou là, on aménagera désormais davantage les rendez-vous de la catéchèse en s'adaptant aux horaires et contraintes de la vie familiale d'aujourd'hui : tolérance plus ou moins sincère pour les rythmes des enfants qui oscillent d'une semaine à l'autre entre les domiciles de leurs deux parents séparés ou divorcés, discours non jugeant sur la foi, autre que chrétienne, d'un des deux parents de tel ou tel enfant catéchisé, etc.

Mais il reste que « les temps sont durs » et que la vie de la catéchèse est souvent parsemée de pertes, de désillusions plus ou moins grandes, de renoncement et, hélas, de chute de confiance. La vie chrétienne intéresse moins les familles globalement. D'année en année, le constat se répète et s'accentue. La crise de la COVID a sans doute encore accéléré la baisse. Dans tel ou tel quartier, le pourcentage de familles intéressées par un projet d'éducation chrétienne explicite pour leurs chers enfants se réduit. Ainsi, plus l'Église et son magistère honorent et accentuent les responsabilités parentales dans l'éducation chrétienne, moins sont nombreuses les familles disposées à recevoir de tels mandats, de telles attentes. Cruel paradoxe !

À cela s'ajoute un autre drame. Dans ces familles, bien réelles et bien « normales », qui ont explicitement un projet de transmission religieuse, associées à une communauté chrétienne fraternelle, parmi ces parents croyants et épanouis dans leur foi et leur attachement à Jésus-Christ, ces parents avec un projet catéchétique, bien des désillusions adviennent aussi. Le fait de désirer transmettre sa foi et ses pratiques aux enfants ne conduit pas forcément à des résultats patents. Bien des parents (et des grands-parents) chrétiens font cette douloureuse expérience : malgré leurs envies et leur persévérance, malgré l'école catholique choisie pour leurs enfants, malgré les catéchèses vécues, malgré la prière à la maison, malgré les eucharisties, malgré, malgré, il arrive fréquemment que leurs enfants décrochent, abandonnent tout lien ecclésial et tout questionnement spirituel explicite. Combien de fois, à la fin d'une conférence en paroisse ou d'une animation dans un centre de retraite, n'ai-je pas été interpellé par ces parents, ces grands-parents attristés : « Mes propres enfants n'ont pas fait baptiser notre petit-fils ! » ; « dès qu'il est devenu adolescent, il n'a plus voulu nous accompagner à la messe… » ; « aucun de nos trois enfants devenus adultes ne s'est marié à l'église, aucun ne va plus jamais communier » ; « mon propre fils a refusé d'inscrire ma petite-fille au cours de religion catholique à l'école »…

À cet égard, le théologien lyonnais Robert Cheaib, qui a vécu les mêmes dialogues inquiets avec bien des parents, a quelques pages réconfortantes à la fin de son livre intitulé *Éduquer ses enfants à la foi*. Il partage un message spécifique à l'intention de ces parents : « Vous n'êtes pas seuls, mais en compagnie d'une multitude dont fait partie Dieu lui-même, parce que le

Seigneur est, lui aussi, le père de nombreux enfants prodigues. […] il peut arriver, comme dans le cas du fils prodigue, que la liberté, une fois accordée, coïncide avec l'éloignement des enfants[7]. »

Ainsi, les discours optimistes et volontaristes sur les possibilités grandes et les responsabilités réelles des parents dans la transmission religieuse et la catéchèse familiale sont-ils immédiatement – dans plusieurs pays occidentaux sécularisés tout au moins – mis en question par de fortes hésitations, des objections récurrentes et persistantes.

Ne pas les entendre ferait courir le risque de se bercer d'illusions et de se laisser endormir dans de doux rêves. Il ne s'agit pas de baisser les bras sans réagir. Mais il ne s'agit pas moins d'occulter ces solides mises en question. Dans ce bref article, je n'en présente que quatre, choisies pour leur répétitivité et leurs répercussions dans les sociétés occidentales sécularisées.

Miser sur les familles d'aujourd'hui pour assurer la transmission chrétienne aux enfants, c'est oublier que le décrochage dans la transmission intergénérationnelle est déjà là depuis au moins deux générations. Nous ne sommes plus devant une première cohorte d'enfants qui, pour la première fois, cesse de suivre l'idéal religieux de leurs propres parents. Si les enfants d'aujourd'hui sont peu croyants, leurs parents ne le sont pas davantage et il en va de même pour les grands-parents eux-mêmes. Ce sont ces aînés d'aujourd'hui, âgés de 60 à 90 ans, qui ont rompu avec le christianisme sociologique ou traditionnel, qui ont contesté toutes les autorités, dont celle de l'Église dans les années 1970. Quant aux parents d'aujourd'hui, ils sont peu « sacramentalisés », ils sont peu attirés par les questions religieuses et les pistes soutenues par les institutions telles que l'Église catholique, par exemple. Miser sur les parents pour transmettre, c'est miser sur une génération peu intéressée, sans liens ou presque avec quelque communauté de croyants que ce soit, une génération très peu instruite des mots et des métaphores du religieux. Et il serait vain de faire le pari de « sauter une génération » en misant sur les grands-parents et non sur les parents. À des gens qui ne connaissent pas, ne pratiquent pas et n'accordent guère d'importance aux

7. Robert Cheaib, *Éduquer ses enfants à la foi*, trad. de l'italien, Paris, Salvator, 2020, p. 188 et 191. Il ajoute, pour les parents, à la p. 193 et à la p. 199 : « Gardons bien à l'esprit cette vérité : notre tâche n'est pas d'amener nos enfants au Père, mais d'amener le Père à nos enfants. » « Que nous réussissions ou non dans notre tâche éducative, nous ne devons pas oublier que nos enfants ne sont pas "nôtres". Ils nous sont simplement confiés pour un temps. Ils sont enfants de Dieu. Portons-les toujours dans la prière. »

questions religieuses, comment confier la « principale responsabilité » de la catéchèse et de la transmission intergénérationnelle ?

Miser sur les familles, c'est se heurter à une multiplicité de logiques et d'approches autour de cette « institution » en constante évolution en Occident. Sauver une institution en crise (l'Église dans ses difficultés à transmettre) par l'entremise d'une autre institution en crise ? Les signes de gros enjeux portant sur l'avenir des familles sont légion[8]. Les évolutions portent sur la vitesse des métamorphoses d'une famille vécue comme un projet stable, institué et cadré à des projets où prime la quête individuelle ; d'une logique instituée très préoccupée de fécondité et de descendance à des approches immensément variées en matière de sexualité ; d'un symbole de stabilité aux incertitudes et à la fragilité d'univers qui associent des volontés passagères ; d'un modèle traditionnel où des hiérarchies, tant explicites qu'implicites, s'imposent à une infinité de variétés de compositions, sur un principe égalitaire… Cette évidence de la famille traditionnelle, on est désormais devant de telles mutations. Pour certains, c'est bien le signe de crises à répétition : on se marie beaucoup moins, près d'un mariage sur deux se termine par un divorce ; la fécondité des couples atteint à peine le taux de remplacement d'une génération… Face à cela, on parle finalement moins de « la » famille, mais des familles. On ne parle plus guère de « la » famille, on joint presque toujours au substantif un qualificatif de diversité (famille recomposée, famille hétéro ou homosexuelle, etc.). Au début du XX^e^ siècle, un centre d'études sociales a dénombré à Bruxelles jusqu'à 140 formes de familles de types divers et contradictoires. Dès lors, quand on parle de famille, de quelle famille parlons-nous ? Quel est l'horizon, l'implicite, la représentation spontanée des discours pastoraux et ecclésiaux sur ces réalités des familles d'aujourd'hui ? En quoi un discours commun rencontrerait-il ces mutations, ces infinies diversités ?

Miser sur les familles est bien hasardeux dans tous ces pays où des crises d'abus impliquant des représentants officiels d'Églises ont forgé une opinion publique à tout le moins déçue et prudente, voire complètement fermée et

8. Voir Marie Tournier, « L'éclatement des modèles familiaux », dans Jean-François Dortier (dir.), *Familles. Permanence et métamorphoses*, Paris, Sciences Humaines, 2002, p. 47-54 ; Marie-Blanche Tahon, *La famille désinstituée. Introduction à la sociologie de la famille*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa (Sciences sociales 23), 1995 ; Guy Raymond, *Ombres et lumières sur la famille*, Paris, Bayard et Centurion, 1999 ; Jean-Michel Longneaux, « La famille est-elle l'avenir de l'homme », *La famille aux frontières du lien*, 2003, p. 7-27 ; Jacques Marquet, « Les familles face à la seconde modernité », *Louvain*, n° 152, 2004, p. 15-16. Les romancières et romanciers se sont abondamment saisi.e.s de ce thème. Pour ne citer qu'un livre : Claire Castillon, *Dessous, c'est l'enfer*, Paris, Fayard, 2008, 230 p.

outrée. On entend dire ceci : s'il y a bien une institution qui devrait se faire discrète et arrêter de vouloir faire des recommandations et donner des conseils en matière de vie affective, en matière de relations aux jeunes générations, en matière d'idéal d'épanouissement sexuel et humain, c'est bien l'Église : sa crédibilité serait pour longtemps anéantie en ces matières sensibles face au retour quasiment incessant de nouveaux scandales de mœurs en son sein, du fait de certains de ses représentants officiels[9].

Miser sur les familles pour « sauver » la catéchèse et la transmission intergénérationnelle est bien audacieux quand on sait, par ailleurs, que les personnes en Église qui ont été formées et ont reçu mandat pour cela, les prêtres et les catéchistes, les religieuses et religieux d'ordres apostoliques, y arrivent si peu et au prix de tant d'efforts finalement parfois assez inutiles. On sait que les généraux qui envoient en première ligne des vieillards ou des enfants quand tous les soldats de métier ont été blessés, tués ou mis hors d'état de combattre, n'arrivent jamais ainsi à renverser les choses et à faire d'une défaite probable un haut fait d'armes salvateur. Dans la proximité des réalités pastorales, la confiance a pu naître et s'installer durablement. C'est sans doute quand elle parle d'une manière apodictique en ces matières que l'Église rebute.

QUE DIRE ET QUE FAIRE FACE À CES INTERPELLATIONS ?

La théologie pastorale en général, la catéchèse en particulier, est toujours reçue et interprétée dans le contexte culturel et social d'un lieu et d'une époque. Si des pistes porteuses d'avenir sont à chercher pour la transmission religieuse chez nous, il paraît compliqué d'en garantir le succès sur la base de dénis de réalité.

En août 1968, le professeur Jacques Audinet, de l'Institut supérieur de pastorale catéchétique (ISPC) de Paris, participait à la Semaine internationale de catéchèse de Medellin en Colombie (du 11 au 17 août 1968). Il y fit un exposé resté célèbre, tant il était argumenté et visionnaire. Parlant du bilan du « mouvement catéchétique » en France, il avait eu (c'est dans la première partie de son exposé) cette formule : « L'immense mouvement

9. Sur les effets de ces crises sur l'Église contemporaine, voir le livre collectif dirigé par Stéphane Joulain, Karlijn Demasure et Jean-Guy Nadeau, *L'Église déchirée. Comprendre et traverser la crise des agressions sexuelles sur mineurs*, Pais, Bayard, 2022, notamment le chapitre de Michael Davide Semeraro, « Comment espérer encore ? Dans l'Église, pour le monde », p. 563-574.

catéchétique semble trop court par rapport à la réalité que nous cherchons à atteindre[10]. »

On pourrait transposer sans nul doute ce constat à propos des liens entre catéchèse et familles. Depuis bien des années, de nombreuses initiatives sont prises. Les textes de référence, les articles de recommandations, les invitations pressantes du magistère sont bien là : elles sont volontaristes et ouvrent des perspectives bien utiles. Il reste que, sur les terrains, face aux immenses questions soulevées, aux défis rencontrés et… à certains échecs cuisants difficiles à supporter, il faut apprendre la modestie, la persévérance et le discernement.

Alors, comment aborder avec espérance et réalisme, avec lucidité et foi en l'avenir, ces liens entre familles et catéchèse ? Y a-t-il un « entre-deux » entre les discours lénifiants, les paroles abusivement volontaristes, les dictats des donneurs de leçons, les envolées lyriques décrochées de tout lien avec le vécu réel des familles, d'une part, et la solide espérance, la foi sincère et confiante des serviteurs de l'Évangile, d'autre part ? Comme le notait il y a plus de 50 ans Vincent Ayel, « Dieu n'est jamais plus Dieu que dans le langage qui se sait et s'accepte réellement langage d'homme. Toute théologie est en même temps anthropologie. Et l'on doit en dire autant de toute catéchèse authentique[11] ».

De manière courte, donc incomplète, je voudrais évoquer trois pistes, trois ouvertures qui me paraissent adaptées aux réalités d'aujourd'hui tout en demeurant fidèles à l'idéal catéchétique permanent.

1) *Ecclesiola et mise en réseau* : lors de la Journée diocésaine de la catéchèse du diocèse de Québec, à l'automne 2002, le professeur Routhier, de l'Université Laval, avait abordé à deux reprises le lien entre familles et Église. Il a d'abord montré comment les familles pouvaient construire, en se liant entre elles, des *Ecclesiola* :

> Aujourd'hui, le défi consiste davantage, me semble-t-il, à accroître notre capacité à rencontrer les gens, à dialoguer avec eux et à être présents sur les divers terrains quotidiens, proches des réalités et à favoriser la mise en réseau de familles ou de personnes intéressées à cultiver leur quête de sens. […] Ce qui importe par-dessus tout – c'est sans doute ce que je ferais si j'étais pasteur – c'est de multiplier les cellules, les équipes ou les groupes. Il faut construire l'Église comme un corps vivant qui ne se réduit

10. Jacques Audinet, « Le renouveau catéchétique dans la situation contemporaine », *Catéchèse*, vol. 9, n° 34, 1969, p. 36.
11. Vincent Ayel, « Croire et catéchiser : est-ce encore possible ? », *Catéchistes*, n° 87, 1971, p. 340.

> pas à la grande assemblée, un corps vivant constitué de cellules ou d'*Ecclesiola*, unités de base où s'éprouve l'expérience chrétienne qui est faite d'accueil de l'autre, de contemplation de la venue de Dieu dans notre histoire, d'écoute de l'Évangile, d'entraide et de prière. Je crois qu'il n'y aura pas de catéchèse, au sens fort du terme, si l'on ne parvient pas à l'asseoir sur ces cellules de base qui permettent l'expression de solidarités primaires indispensables à l'approfondissement spirituel de la personne et à une participation significative à la vie de l'Église[12].

Ces *ecclesiola,* ces Églises domestiques, mises ensemble, recréent du lien en proximité, partagent les mêmes espoirs et mêmes craintes face à la vie, portent ensemble une vision d'une Église de la simplicité et de la communion. Alors que nos diocèses ont récemment terminé leurs consultations dans le discernement synodal autour du « marcher ensemble », c'est sans doute par les multiples voies des familles, dans leurs diversités, qui balisent le plus et le mieux cette voie d'Église, en reconstruction. Comme le dit le *Directoire pour la catéchèse* de 2020 *(DC 124*), il s'agit maintenant d'« organiser la catéchèse dans un style familial et à partir des familles elles-mêmes ».

2) Mesurer les implications d'une minorisation galopante de la prise en compte de responsabilités en matière de transmission spirituelle et religieuse transgénérationnelle. Il n'est pas anodin de laisser mourir tous ces liens de mémoire, ce patrimoine familial, cette histoire religieuse dans les familles. Il y a une prise en compte de la gravité de cette rupture et une invitation à en mesurer les effets à long terme. Face à la difficulté et – certains détestent ce mot ! – à la minorisation du catholicisme dans certains pays occidentaux, y aurait-il sursaut ? Dans un contexte où nous sommes quasiment une « minorité en voie d'extinction », quelle est l'urgence pour les catéchistes, les communautés et les familles ? Quels efforts seraient à promouvoir prioritairement ?

3) Trouver un juste ton entre ces deux réalités institutionnelles « blessées » et fragiles, l'institution ecclésiale et l'institution familiale. Les bouleversements imaginés en Église pour mettre en place une catéchèse où les parents seraient les acteurs principaux ont été rapides, radicaux et… peu accompagnés. En 1970, une revue spécialisée en pédagogie catéchétique, la revue *Catéchistes*, notait :

12. Gilles Routhier, *Le devenir de la catéchèse, Montréal*, Mediaspaul (Pastorale et vie 17), 2003, p. 80.

> Quand les consignes officielles de catéchèse obligèrent les parents à participer quelque peu à l'enseignement religieux de leurs enfants – car en ce domaine ce n'est encore que la petite enfance qui est directement visée –, l'étonnement fut grand parmi les chrétiens. Quoi ! n'avaient-ils pas « donné » leurs enfants à l'Église, aux éducateurs religieux, aux catéchistes ? N'en étaient-ils pas quittes avec cette confiance absolue, cette reddition de leurs droits, ce tribut payé aux personnes qui détenaient le sacré et allaient en initier leurs enfants ? Or, voilà qu'on demandait aux parents de devenir participants de l'éducation religieuse de leurs enfants[13].

De nos jours, certains seraient prêts à laisser la totalité du dossier aux seuls parents en détachant de plus en plus la catéchèse de tout lien paroissial et communautaire. Entre familles et Église, il me semble qu'il faudrait avoir la sagesse des petites gens : se rendre visite, se faire confiance, se savoir si limités, mais se donner une espérance non matérielle mais sociale et spirituelle. Faire un « pacte » (le mot n'est pas très judicieux peut-être), passer accord entre familles et communauté…

CONCLUSION : UNE LEÇON POUR LA THÉOLOGIE PRATIQUE

Ce binôme familles et catéchèse soulève un dossier important dans le discernement théologique et ecclésial. Il pose cette question cruciale : que sont les belles intentions, les bonnes perspectives théologico-pastorales quand elles se heurtent à l'épreuve de la suspicion, voire de l'indifférence et du refus dans la société à laquelle elles s'adressent ? Quelle est la bonne manière de prendre en considération les recommandations ecclésiologiques et les insistances magistérielles quand on est chargé de les inscrire dans le quotidien des familles, parents, grands-parents, jeunes, petits-enfants ?

La manière dont le dossier de la catéchèse familiale évolue donne beaucoup à voir et à penser sur ces questions. Dans son livre *Sacrée catéchèse* !, Gilles Routhier plaidait avec une lucidité exigeante pour que les rencontres en catéchèse évitent la récupération ou l'infantilisation. Si les harmonies entre les ouvertures pensées en Église et les attentes inscrites dans le quotidien des familles ne se rencontrent pas, la catéchèse n'« intégrera probablement personne à l'Église et cela ne renouvellera pas nos communautés. Au mieux, elle finira par épuiser les derniers volontaires[14] ».

13. Michel Fiévet, « Les parents à la rescousse », *Catéchistes*, n° 83, 1970, p. 256.
14. Routhier, *Sacrée catéchèse ! Quand tu déranges familles et paroisses*, p. 91.

De l'office du pasteur à l'activité humaine

Pluralité d'approches en théologie pratique[1]

Olvani Sánchez Hernández

Au XVIII[e] siècle, la théologie pratique a commencé à se positionner comme une spécialisation disciplinaire ou sous-discipline autonome, c'est-à-dire comme un champ de travail théologique doté d'une structure épistémique propre[2] et capable de rendre compte de la solidité de ses fondements, de la rigueur de ses procédures et de la validité de ses résultats. Dans cette contribution, nous présentons trois approches en théologie pratique dont la distinction permet de comprendre la pluralité qui a marqué son histoire et qu'il convient de reconnaître et de promouvoir. Avant de développer les approches, nous examinerons l'histoire de la théologie jusqu'au début de la modernité, afin de montrer le caractère pratique qui a défini ce savoir depuis ses origines.

LA DIMENSION PRATIQUE DE LA THÉOLOGIE À L'ÉPOQUE PRÉ-MODERNE

Il est clair que les élaborations théologiques ont toujours eu une composante que l'on pourrait qualifier de pratique, dans la mesure où, directement ou indirectement, elles visent non seulement une compréhension plus complète, mais aussi une expérience de foi plus authentique. Grâce à ce

1. Ce texte reprend une partie d'un article déjà publié par l'auteur : Olvani Sánchez, « La teología práctica como teología de la acción. Un acercamiento histórico y metodológico », *Veritas*, n° 55, 2023, p. 69-78.
2. Marc Donze, « Objectifs et tâches de la théologie pratique », *Revue des sciences religieuses*, vol. 69, n° 3, 1995, p. 294-295.

souci pratique, la théologie s'est construite non seulement comme ontologie, mais aussi comme économie. On pourrait même dire que la composante ontologique est en quelque sorte secondaire par rapport à la composante économique, c'est-à-dire que la réponse à la question « Qu'est-ce que Dieu ? » a été donnée sur la base de la réponse à une question plus originale, à savoir « Qu'est-ce que Dieu a fait pour nous ? » La distinction des questions suppose également la distinction des formes que prennent les réponses ; en effet, alors que l'orientation ontologique demande l'élaboration d'un concept, la préoccupation économique permet la construction d'un récit.

Il est peut-être exact de dire qu'au cours des derniers siècles la théologie a été plus conceptuelle que narrative ; cependant, il ne serait pas juste de dire que cette théologie spéculative a manqué de souci pratique. En tout cas, il serait naïf de penser que les développements spéculatifs sur la foi, comme les développements narratifs, n'ont pas d'effet et ne sont pas engendrés dans le vécu pratique de la foi. Un regard très rapide sur l'histoire de la théologie nous permettra de reconnaître que ce souci pratique a toujours été présent dans les différents moments de la pensée théologique[3].

Si nous sommes d'accord sur le fait que les récits bibliques sont théologiques, c'est-à-dire que les tentatives de « relater les événements de manière ordonnée » (Lc 1,1) génèrent et exposent diverses appropriations réflexives de l'expérience de Dieu dans l'histoire qui soutiennent et orientent la foi des croyants (Lc 1,4), il est cohérent de dire qu'une telle « théologie biblique » a clairement un caractère pratique. Nous pensons qu'il en est ainsi pour deux raisons : premièrement, bien qu'il soit clair que l'Écriture ne contient pas des théories épistémologiques, elle décrit comment il est possible de connaître Dieu ou de savoir que Dieu est connu. Les deux processus ont un fort accent affectif et pratique qui est effectué et dynamisé dans l'histoire. À partir de la composante affective, la connaissance de Dieu est comprise sous la dynamique de la « reconnaissance » de celui avec lequel on a déjà une relation dans la propre histoire (Lc 24,35 ; Jn 20,16). Sur la base de la pratique, on soutient que nous connaissons Dieu à travers ses actions : « À ceci tu connaîtras que je suis le Seigneur » (Ex 6,7) ; en outre, la vérification de la connaissance de Dieu par l'homme ne dépend pas de la clarté et de la distinction de ses idées sur lui, mais de la correspondance entre sa praxis de vie et sa confession de foi : « Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu » (1 Jn 4,8). Par conséquent, connaître en théologie ne consiste pas seulement

3. Pour un développement complet et fondé de cette route, voir Antonio Ernesto Palafox Cruz, *Elementos histórico-epistemológicos para una teología pastoral desde América Latina*, México, Universidad Pontificia de Mexico, 2017, p. 28-182.

à interpréter les expériences de libération racontées dans la Bible et systématisées dans les doctrines, mais aussi à générer les conditions pour les vivre, toujours à nouveau, dans la vie quotidienne des croyants.

Deuxièmement, parce que les théologies de la Bible n'énoncent pas tant la nature de Dieu que la manière dont Dieu agit, ou plutôt, parce que les affirmations sur l'être de Dieu sont faites sur la base d'actions reconnues comme « actions de Dieu ». Si l'on affirme, par exemple, que Dieu « est » amour (1 Jn 4,8), ce n'est pas parce qu'il existe une définition de l'amour à laquelle Dieu correspond, mais parce que nous avons fait l'expérience de Dieu comme celui qui aime. En effet, dans les événements historiques de la révélation dont témoigne l'Écriture, Dieu s'est montré à nous « comme don de soi toujours et partout ; comme pardon qui reconstruit l'existence ; comme fidélité éprouvée sur le chemin de la croix ; comme générosité inconditionnelle qui fait communauté ; comme justice redéfinie, qui ne consiste pas à donner à chacun ce qu'il mérite, mais à aimer chacun, même quand il est clair qu'il ne le mérite pas[4] ». Parce que nous avons été aimés dans cet excès, nous affirmons avec certitude que Dieu « est » amour, que Dieu « est » celui qui aime.

Un regard sur la théologie patristique nous aidera également à y découvrir le noyau pratique de la théologie. Commençons par reconnaître que, en tant qu'antécédent lointain de notre sous-discipline, « le rôle joué à cette époque par les Pères de l'Église était extrêmement important, car ceux-ci, en tant que pasteurs de leurs communautés, répondaient de manière responsable et créative aux problèmes que l'époque exigeait d'eux, et ainsi presque tous les documents théologiques sont motivés par un but pastoral[5] ». Il est également clair que cet objectif pastoral a signifié que de nombreux textes produits ici étaient plus sapientiels que conceptuels, plus exhortatifs qu'argumentatifs. Cela s'explique par le fait que les auteurs étaient davantage mus par la nécessité d'orienter la vie des Églises que par la prétention de construire un système doctrinal. Nous pourrions même affirmer que les définitions doctrinales exposées ici, tout en assumant la forme spéculative gréco-latine, répondaient à l'urgence de contribuer à une pratique « correcte » de la foi, par la compréhension « correcte » de ses « objets ».

4. Olvani Sanchez, « Deus amans-Dios es amante. Anotaciones frente a la carta encíclica *Deus caritas est* », *Franciscanum*, vol. 42, 2006, p. 82.

5. Palafox Cruz, *Elementos histórico-epistemológicos para una teología pastoral desde América,* p. 34. Nous ne disons pas que la théologie pratique est née dans la patristique, mais que ce que cette théologie cherche à préserver était présent dans l'esprit théologique des Pères.

Il faut reconnaître que la plupart des écrits des Pères, dans lesquels « on commence à percevoir un souci de veiller à une pratique conforme aux principes de l'Évangile[6] », étaient adressés au clergé dans l'intention de le former à sa fonction pastorale à la tête des Églises. Pour cette raison, le caractère pratique de la théologie des Pères se concentre surtout sur la réflexion sur le sujet de la théologie et de la pastorale qui, à cette époque, coïncidait dans la figure de l'évêque et du clergé, c'est-à-dire dans les responsables de la direction de l'Église et, en cela, de l'enseignement de la foi. C'est pourquoi, affirme Palafox, dans cette période, « la réflexion théologique sur l'identité du sujet de la pratique pastorale naît de l'expérience d'être pasteur et pas seulement des prémisses théoriques sur la pastorale[7] ».

Au Moyen Âge, le paysage de la théologie a complètement changé. Les figures du théologien et du pasteur ne coïncident plus. Le théologien est associé davantage à la figure du professeur d'université et le pasteur, en revanche, au travailleur éloigné de la réflexion. La théologie a donc pris un ton plus spéculatif, car elle cherchait à « atteindre une connaissance objective et pleinement raisonnée de ce qu'enseigne la religion chrétienne[8] ». Ce n'est donc pas un hasard si la forme théologique est passée du commentaire de l'Écriture et de l'exhortation apostolique au traité systématique et au discours universitaire. Dans ce contexte, il est utile de comprendre la déclaration de Thomas d'Aquin selon laquelle la théologie, en tant que science dérivée, est « plus spéculative que pratique[9] ».

Mais ce n'était pas la seule école. Du côté de la tradition franciscaine, avec des penseurs illustres comme Alexandre de Hales et Duns Scot, la théologie était considérée comme une science fondamentalement pratique[10]. Ce caractère pratique ne consistait cependant pas dans le fait qu'elle était directement orientée vers l'action, mais qu'elle était orientée plus vers une fin que vers un objet. Cela indique que Dieu est compris non pas comme un objet à connaître, mais comme un bien à atteindre et, dans ce contexte, la tâche de la théologie n'est pas tant d'examiner l'essence de l'objet (Dieu) que d'établir les moyens par lesquels l'homme peut atteindre sa fin (Dieu). Tel était le caractère pratique de la théologie et, pour cette raison, elle ne

6. *Ibid.*, p. 35.
7. *Ibid.*, p. 46.
8. *Ibid.*, p. 47.
9. Thomas de Aquino, *Summa Theologica* Ia, Q1, a.4.
10. Wolfhart Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982, p. 238-241.

prenait pas la forme d'une synthèse, mais d'un chemin, d'un itinéraire, comme le célèbre livre de saint Bonaventure[11].

Déjà à la Renaissance, nous trouvons deux développements fondamentaux. D'abord, la figure de Martin Luther (1483-1546), pour qui « la vraie théologie est pratique[12] ». Ce postulat, qui reflète à la fois la lassitude de la spéculation des disputes scolastiques et la conviction que tout travail de réflexion est au service d'un vécu authentique de la foi, va marquer le cours de la théologie pratique au sein de la tradition réformée[13]. Le second, sans doute, est le concile de Trente (1545-1563). Selon Palafox, les contributions les plus significatives au développement de la théologie pratique concernent la formation du clergé, la figure de l'évêque et l'institution de la paroisse[14]. En ce qui concerne le clergé, il a été établi que les futurs pasteurs devaient recevoir une solide formation pour l'exercice de leurs fonctions, d'où la création des séminaires. Quant à l'évêque, il a été souligné qu'il était avant tout un pasteur dédié au soin des âmes, et non un fonctionnaire dédié à l'administration des biens. La paroisse, pour sa part, devient le centre principal de l'activité pastorale de l'Église, fondée sur l'autorité sacrée du curé, sur la célébration de la messe et des sacrements, sur la prédication aux adultes, sur la catéchèse aux enfants et sur la contribution du peuple sous forme d'allocations et d'offrandes[15]. Peu de choses ont changé dans cette institution…

Après ce concile, des manuels de formation pour les pasteurs ont commencé à apparaître dans le catholicisme. Soyons clairs : il ne s'agissait pas des textes de réflexion théologique, mais de manuels instructifs pour la formation des pasteurs au soin des âmes, notamment dans l'application du sacrement de la confession et l'administration de la paroisse[16]. Malgré les limitations inhérentes à l'approche casuistique, ces manuels sont le prédécesseur immédiat de la théologie pratique en tant que spécialisation autonome.

---

11. San Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios*, Madrid, Aguilar, 1957.
12. Citado por Wolfhart Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología*, p. 242.
13. Bernard Kaempf, « Réception et évolution de la théologie pratique dans le protestantisme », dans Gilles Routhier et Marcel Viau (dir.), *Précis de théologie pratique,* Bruxelles, Lumen Vitae, 2007, p. 9-25.
14. Palafox Cruz, *Elementos histórico-epistemológicos para una teología pastoral desde América*, p. 53-57.
15. Casiano Floristán, *Teología Práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*, Salamanca, Sígueme, 2019, p. 671.
16. Palafox Cruz, *Elementos histórico-epistemológicos para una teología pastoral desde América,* p. 56-57.

TROIS APPROCHES EN THÉOLOGIE PRATIQUE

Nous avons montré que la dimension pratique était présente dans l'histoire de la théologie prémoderne. Cependant, en tant que spécialisation autonome, la théologie pratique est une question moderne. En fait, nous pouvons dater son origine à la fin du XVIII[e] siècle, entre 1774 et 1776, dans le cadre du renouveau des études ecclésiastiques conçu par Rautenstrauch (1734-1785), sous la prémisse de former correctement les pasteurs en tant que « fonctionnaires spirituels de l'État[17] ». Dès lors, la question théologique des pratiques historiques de la foi s'est développée « non pas comme un appendice aux autres matières, mais comme une discipline à part entière dans le cadre de l'ensemble du curriculum théologique[18] ». Nous ne disons pas que les autres spécialisations ont abandonné le « souci pratique » dans leur travail ; cela reviendrait à dire que la théologie pratique ignore le caractère biblique et systématique de ses propositions[19]. Nous affirmons cependant l'émergence d'un nouveau champ de travail au sein de la recherche et de l'enseignement théologiques ; un champ qui poursuit la question de la révélation de Dieu et de la suite de Jésus-Christ à partir des complexités de la vie pratique.

Pour aborder le développement de cette spécialisation, notre hypothèse est que l'on peut reconnaître trois approches clairement différenciées et que cette distinction sert à comprendre son histoire et à tracer des pistes d'évolutions possibles et souhaitables. Notez que nous parlons d'« approches » et non de « moments », avec l'idée de ne pas proposer un développement linéaire de l'histoire dans lequel un moment surpasse l'autre, mais de distinguer des formes de compréhension et de pratique qui peuvent se succéder, se superposer et, en tout cas, s'enrichir mutuellement[20].

17. *Ibid.*, p. 66.
18. Ce programme d'études aurait la structure suivante : « Il y avait d'abord les sciences propédeutiques et auxiliaires (Histoire de l'Église, Herméneutique de l'Ancien et du Nouveau Testament, Patristique, Histoire de la théologie) ; puis la théologie proprement dite (Dogmatique, Morale, Droit canonique) ; et enfin la Théologie pratique (Pastorale [utilisation de la théologie pour la soin des âmes] et Polémique [moyens d'affronter les hérétiques et les infidèles]) […] qui avait pour objet l'application des matières précédemment étudiées. » Palafox Cruz, *Elementos histórico-epistemológicos para una teología pastoral desde América*, p. 65.
19. Sobre la relación entre las especializaciones teológica, ver : Alberto Parra, *Textos, contextos y Pretextos. Teología fundamental*, Bogotá, Editorial Javeriana, 2008, p. 47-77.
20. Pour une reconstruction de l'histoire de cette spécialisation disciplinaire de la théologie, voir Palafox Cruz, *Elementos histórico-epistemológicos para una teología pastoral desde América,* p. 27-182 ; Floristán, *Teología Práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*, p. 15-98 ; Routhier et Viau (dir.). *Précis de théologie pratique*,

Dans la première approche, notre spécialisation était comprise et pratiquée comme une *considération théologique des offices du pasteur*[21]. Son *objet direct* était l'ensemble des devoirs pastoraux du clerc, le seul sujet de la pastorale et sa considération théologique, qui était chargé du soin des âmes par l'enseignement, l'administration des sacrements et le gouvernement[22]. Sa *finalité*, selon ce dernier, était la formation des fonctionnaires ecclésiastiques pour qu'ils puissent exercer leurs fonctions de manière professionnelle[23]. Sa *méthode* était à la fois applicative et technique. Elle est applicative parce qu'elle consistait à appliquer correctement et utilement les doctrines théologiques et les principes moraux aux diverses situations rencontrées dans l'activité pastorale ; elle est technique parce que cette application est une procédure purement opératoire qui ne nécessite aucune réflexion sur la complexité des principes ou des situations. Ses *médiations* les plus récurrentes concernaient la loi morale, qui établissait les préceptes à appliquer, et le droit canonique, qui définissait ce qui était permis ou interdit dans les différentes situations pastorales.

Dans cette approche, nous pouvons inclure les auteurs fondateurs de la théologie pratique tant dans le protestantisme que dans le catholicisme : Friedrich Schleiermacher (1768-1834) et Johann Sebastian Drey (1777-1853). Pour Schleiermacher, la théologie pratique est la « couronne de la théologie » et consiste à tirer les conséquences de la théologie historique et philosophique, afin de trouver les bonnes méthodes d'action qui permettront aux dirigeants de l'Église de bien diriger le gouvernement des âmes[24]. Pour Drey, la théologie pratique vise à mettre en pratique ce qui est constitutif de la foi chrétienne (élaboré dans la théologie historique et scientifique) par les responsables ecclésiastiques qui l'appliquent et le rendent opérant dans le gouvernement et l'administration[25]. Ils assument un caractère applicatif et donnent la place centrale au pasteur en tant qu'agent d'action et de

p. 9-38 ; Ramiro Pellitero, « Evolución del concepto teología pastoral », *Scripta Theologica*, nº 32, 2000, p. 433-470.

21. Pellitero, « Evolución del concepto teología pastoral », p. 434-437.
22. Palafox Cruz, *Elementos histórico-epistemológicos para una teología pastoral desde América,* p. 66 ; Floristán, *Teología Práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral,* p. 65.
23. C'est peut-être la raison pour laquelle Floristan affirme que la théologie pastorale était configurée comme « une collection bigarrée de conseils pratiques adressés aux pasteurs ». Floristán, *Teología Práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral,* p. 9.
24. Friedrich Schleiermacher, *Le statut de la théologie. Bref exposé,* Genève et Paris, Labor et Fides et Cerf, 1994.
25. Max Seckler, (dir.), *Aux origines de l'école de Tübingen. Johann Sebastian Drey. Brève introduction à l'étude de la théologie,* Paris, Cerf, 2007.

réflexion ; une approche qui reste vivante dans bon nombre de centres d'enseignement théologique.

Dans une deuxième approche, cette spécialisation théologique est comprise et pratiquée comme une *considération théologique des pratiques ecclésiales*[26]. Son *objet direct* s'étend donc à toutes les pratiques de l'Église et pas seulement à celles du pasteur, car il est affirmé que, « l'Église étant la congrégation totale de tous les baptisés, elle est elle-même, avant tout, le sujet responsable de l'activité ecclésiale[27] ». Cela comprend à la fois les pratiques intra-ecclésiales – catéchèse, liturgie, mission, communauté et service – et les pratiques ecclésiales dans la société, c'est-à-dire les contextes séculiers dans lesquels les Églises ont joué et continuent de jouer un rôle important, comme l'éducation, la santé et le travail social[28]. En ce sens, l'expression de Rahner me semble correcte lorsqu'il affirme que « l'objet de la théologie pratique est tous et tout dans l'Église, c'est-à-dire tous ceux qui sont sujets de l'autoréalisation de l'Église [...] dans toutes ses dimensions[29] ».

En comprenant l'Église comme une réalité qui se construit elle-même en travaillant dans le monde en tant que médiateur du salut, *la finalité* de la théologie pratique dans cette approche est la « planification de l'autoréalisation de l'Église pour le présent et l'avenir[30] ». Sa *méthode* est réflexive et déductive. Réflexive en ce qu'elle reconnaît la possibilité et la nécessité d'élever la théologie pratique à un niveau de travail théorique à partir duquel une reconsidération critique des questions techniques et instrumentales est possible[31]. Déductive parce que la relation entre les théories générales et les situations concrètes est unidirectionnelle, c'est-à-dire qu'elle part de la clarification des principes et, à partir de ceux-ci, déduit la manière dont

26. Nous accueillons ici les mouvements caractérisés par Pellitero comme étant ecclésiologiques et kergimatiques. Pellitero, « Evolución del concepto teología pastoral », p. 437-442. Pour une description schématique des auteurs, voir Palafox Cruz, *Elementos histórico-epistemológicos para una teología pastoral desde América*, p. 84-135.

27. Pellitero, « Evolución del concepto teología pastoral », p. 437.

28. Routhier et Viau (dir.), *Précis de théologie pratique*, p. 251-884 ; Floristán, *Teología Práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*, p. 335-672.

29. Karl Rahner, « Praktische Theologie im Ganzen », p. 505. Citado por Alex Vigueras, « Teología práctica en K. Rahner », *Teología y Vida*, LI, 2010, p. 448.

30. Vigueras, *La Teología práctica en K. Rahner*, p. 450.

31. En ce sens, par exemple, la question s'est posée de savoir si l'action de l'Église avait ou non une valeur salvifique ou si, ne reconnaissant la valeur salvifique que dans l'action de Dieu, l'action de l'Église n'était qu'un médiateur du salut dont Dieu seul était l'agent. Pellitero, « Evolución del concepto teología pastoral », p. 437-445.

la pratique se déroulera dans des contextes particuliers[32]. Ses *médiations* privilégiées, à leur tour, se trouvent dans l'ecclésiologie et les sciences humaines. L'ecclésiologie est décisive, car les activités à attribuer à l'Église et la manière dont elles devaient être orientées et réalisées dépendaient de la notion sous-jacente de l'Église[33]. Les sciences humaines, quant à elles, ont contribué à la compréhension de la situation dans laquelle l'Église a exercé son action médiatrice.

Dans la troisième approche, notre spécialisation est comprise et pratiquée comme une *considération théologique de l'action humaine*[34]. Dans cette perspective, toute « activité humaine dans le monde[35] » est prise pour *objet direct*, quelle que soit son origine religieuse ou profane, parce qu'on y reconnaît la présence et l'action de Dieu qui se révèle toujours et partout[36]. Sa *finalité* est la promotion d'un « style chrétien[37] » d'action dans les différentes sphères de la condition humaine individuelle, communautaire et sociale ; un style qui ne serait pas marqué par l'« ecclésialité » ou la religiosité de la sphère d'action, mais par sa configuration avec la praxis évangélique qui sert de critère théologal de discernement[38].

Sa *méthode* peut être qualifiée de corrélationnelle-critique[39], car elle cherche à établir une relation bidirectionnelle et mutuellement critique entre la tradition religieuse et la situation contextuelle, de sorte que la réalité

32. Selon les termes de Vigueras, « la théologie pratique s'intéresse aux principes de l'autoréalisation de l'Église, émanant de la dogmatique, de la théologie morale et du droit canonique, mais dans la mesure où elle les comprend dans leur actualisation et leur concrétisation dans la situation actuelle de l'Église ». Vigueras, *La teología práctica de Karl Rahner*, p. 448.

33. En ce sens, dit Vigueras, « il n'est possible de savoir ce que l'Église doit faire que dans la mesure où nous savons ce qu'est l'Église ». Vigueras, *La teología práctica de Karl Rahner*, p. 448.

34. Alberto Parra, *Dicen, pero no hacen. Teología de la acción*, Bogotá, Editorial Javeriana, 2021, p. 66.

35. *Gaudium et Spes*, nº 3.

36. Parra, *Dicen, pero no hacen. Teología de la acción*, p. 67. Pour la théologie de la révélation, voir Andrés Torres Queiruga, *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana,* Madrid. Trotta, 2008.

37. Résonne ici le travail de Christoph Theobald, *Le christianisme comme style*, Paris, Cerf, 2007.

38. À cet égard, il est inspirant de constater le travail d'Antonio González, *Teología de la praxis evangélica : Ensayo de una teologia fundamental,* Santander, Sal Terrae, 1999.

39. Nous rassemblons ici les contributions de penseurs aussi divers que Paul Tillich, Edward Schillebeeckx, David Tracy, Clodovis Boff et Ignacio Ellacuría pour indiquer les manières complexes de relier les richesses d'une tradition religieuse à la configuration socioculturelle d'une situation contextuelle.

contextuelle ne soit pas le lieu d'application ou de vérification des théories théologiques, mais un interlocuteur authentique de celles-ci dans la tâche sans fin d'appropriation réflexive de l'expérience croyante[40]. Dans ce sens, les théories ne sont pas appliquées aux situations, ni les orientations particulières déduites sur la base de principes généraux ; le mystère de la foi est compris à partir de la dialectique complexe entre une adhésion authentique au récit de la foi et une participation réelle dans la situation de vie. Au cœur de cette démarche se trouve la conviction que la corrélation originelle entre l'action divine et l'action humaine, qui dynamise l'expérience de la révélation-foi, doit être la source des voies de la réflexion théologique[41].

Ses *médiations* proviennent des autres spécialisations disciplinaires de la théologie[42], notamment la théologie fondamentale et la christologie, des sciences humaines et sociales, de la gestion et du savoir populaire. La théologie fondamentale nous apprend que la Parole originelle de Dieu est son action dans l'histoire, laquelle est ensuite témoignée et thématisée dans les Écritures et la Tradition. La christologie nous rappelle que toute la condition humaine, étant assumée par la condition divine, est une occasion de révélation de l'amour qui est Dieu, raison pour laquelle il n'y a aucune justification théologique pour laisser une quelconque sphère de l'action hors de la réflexion des croyants, ou pour ne pas pouvoir la lire dans la perspective de la praxis évangélique. Les sciences sociales et humaines, pour leur part, aident à considérer avec solidité épistémique la complexité des « signes des temps[43] » dans lesquels nous essayons de reconnaître les « signes de la présence de Dieu[44] ». Le savoir de la gestion confronte les prétentions contestées de la théologie à transformer la réalité[45] ; et le savoir populaire

40. Le problème est posé dans Carlos Schickendantz, « Una elipse con dos focos : hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et Spes* », *Teología*, nº 110, 2013, p. 85-109 ; « La autoridad teológica de los acontecimientos históricos : perplejidades de un lugar teológico », *Teología*, nº 115, 2014, p. 157-183.

41. Olvani Sanchez, *Qué significa afirmar que Dios habla. Del acontecer de la revelación a la elaboración de la teología*. Bogotá, editorial bonaventuriana, 2007.

42. Gilles Routhier, « Teología práctica y otras especializaciones teológicas », dans Olvani Sanchez, Marcela Mazzini y Geraldo De Mori (ed.), *Teología práctica e interdisciplinariedad*, Bogotá, Editorial Javeriana, 2022, p. 87-100.

43. *Gaudium et Spes*, n° 4.

44. *Ibid.*, n° 11.

45. Olvani Sanchez, « Teología práctica y saberes de la gestión », dans Sanchez, Mazzini y De Mori (eds.), *Teología práctica e interdisciplinariedad,* p. 217-234.

nous rappelle que les sciences ne sont ni le seul savoir légitime ni celui qui a le plus d'influence sur l'action humaine[46].

Dans cette ligne d'ouverture, le concile Vatican II, en particulier les développements de la Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, a été définitif[47]. En effet, alors que l'intention du concile avec cette constitution était d'« exposer comment il envisage la présence et l'action de l'Église dans le monde d'aujourd'hui[48] », le spectre de ses interlocuteurs était définitivement ouvert « à tous les hommes[49] » et la gamme de ses « objets » atteignait sans crainte toute « l'activité humaine dans le monde[50] » et la complexité de ses problèmes[51]. Du point de vue de la dynamique, en revanche, elle dépasse largement le niveau purement applicatif ou déductif et exige une réflexion authentique pour rendre explicite la perspective de ceux qui « croient au Christ[52] » et pour rechercher une interaction authentique avec d'autres perspectives, afin d'orienter l'activité humaine vers la promotion de la dignité personnelle et la construction de la communauté[53]. La contribution conciliaire est sans aucun doute mémorable ; toutefois, comme c'est le cas pour de nombreux aspects de cette magistrale charte de navigation, les chemins sont tracés et même reconnus, mais pas nécessairement parcourus[54].

Distinguer les approches, nous le savons, signifie ne pas les confondre ou les séparer. La confusion serait de supposer qu'il s'agit de variations purement nominales que l'on pourrait simplifier en catégories, telles que « théologie pastorale », « théologie pratique » ou « théologie de l'action », qui ne seraient rien d'autre que des noms différents pour la même chose. La séparation, en revanche, implique l'hypothèse que le fait de travailler à partir d'une approche délégitime les autres ou qu'il existe un chevauchement progressif entre elles.

---

46. Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Barcelona, Catedra, 2006 ; Boaventura de Sousa Santos, *Epistemologías del sur*, Madrid, Akal, 2014.
47. Parra, *Dicen, pero no hacen. Teología de la acción*, p. 44-53.
48. *Gaudium et Spes*, nº 2.
49. *Ibid.*
50. *Ibid.*, nos 33-39.
51. *Ibid.*, nos 46-93.
52. *Ibid.*, nº 2.
53. *Ibid.*, nos 12-32.
54. Il est frappant de constater que le projet de renouvellement des études ecclésiastiques proposé par le pape François implique, fondamentalement, de suivre les voies ouvertes par le concile Vatican II (*Veritatis Gaudium*, Proemium, 4). Il ne s'agit pas, bien sûr, de répéter le texte d'un concile moderne dans des cultures postmodernes, mais de poursuivre le geste d'ouverture à la rencontre que le concile a eu dans les temps où il nous revient d'assumer la tâche de la théologie.

Distinguer les approches implique toutefois la reconnaissance de l'irréductible pluralité théologique, qui prend la forme d'emphases institutionnelles, de projets formatifs et d'implications contextuelles[55].

BILAN

Dans l'expression « théologie de l'action », nous avons trouvé deux projets théologiques : une théologie pratique fondamentale comme récupération du caractère pratique du savoir théologique et une théologie pratique fondamentale qui implique une compréhension particulière de cette spécialisation dans son objet direct, sa finalité, sa méthode et ses médiations. L'explication de la deuxième voie nous a amenés à reconnaître le souci pratique qui a toujours été présent dans les développements historiques de la discipline. Ces développements prémodernes servent d'antécédents à la naissance et à la consolidation dans la modernité d'une spécialisation disciplinaire de la théologie qui assume, comme son objet direct, la dimension pratique de la vie et de la foi.

Pour comprendre le développement complexe de cette spécialisation, nous proposons de considérer trois approches : une centrée sur les fonctions du pasteur, l'autre sur les pratiques ecclésiales et la dernière sur l'activité humaine. Cette dernière, selon notre lecture, est ce qu'exprime l'expression « théologie de l'action » en tant que théologie pratique fondamentale, dont la dynamique fondamentale devra être explorée dans des travaux futurs.

Cette pluralité d'approches est révélatrice de la vitalité d'une sous-discipline théologique récente qui, avec la théologie fondamentale, a été la plus développée dans les années qui ont suivi le concile Vatican II. Cette nouveauté et cette vitalité sont une raison suffisante pour que certains l'accusent d'être indéfinie dans ses éléments structurels ; pour nous, en revanche, elles représentent une merveilleuse occasion de créativité et d'audace pour le bien de l'Église, de la société et de la théologie elle-même. Elles représentent, en effet, la responsabilité de reprendre, dans les possibilités et les limites de notre temps, une tâche pérenne de la théologie, à savoir comprendre et orienter l'action humaine dans « l'espace de Lumière et de Vie, offert par la Sagesse qui émane de la Révélation de Dieu[56] ».

55. En Colombie, d'où je propose cette contribution, nous pouvons distinguer des accents selon que la théologie est enseignée et élaborée dans un séminaire conciliaire, dans les programmes d'une faculté de théologie ou dans la formation théologique avec la multiplicité des disciplines et des professions au sein d'une université.

56. Papa Francesco, *Veritaris Gaudium*, n° 4.

Prêtres dans le changement

La situation italienne, les défis catholiques

Luca Bressan

On vit un changement d'époque. L'affirmation désormais fort connue – au risque même de paraître un peu rhétorique – prend une nouvelle vigueur et une nouvelle capacité d'interprétation si elle est abordée de manière autocritique envers nous, envers notre expérience de la foi, la tradition qui la soutient, les pratiques et les institutions qui l'incarnent dans l'histoire.

Si non seulement on prend ensuite comme horizon celui de l'Église italienne, mais si nous élargissons notre regard aux Églises européennes – en particulier à celles d'Europe occidentale –, le processus en cours paraît encore plus clair et défini : c'est un processus culturel d'érosion non seulement de la présence, mais aussi de la crédibilité de l'Église et de l'expérience chrétienne. Processus que la pandémie n'a fait qu'accélérer. On se retrouve pleinement dans cette rupture de représentations, dans cette fin des formes consolidées et bien enracinées du christianisme, dont l'intuition et le récit ont été racontés par beaucoup de chercheurs au cours des dernières décennies[1].

Au centre de ce processus – comme point majeur de solidification et d'explication –, nous trouvons la figure du prêtre. Au cours des dernières décennies, la figure des prêtres a été étudiée, lue et indiquée comme

1. Voir les dernières issues : Danièle Hervieu-Léger et Jean-Louis Schlegel, *Vers l'implosion ? Entretiens sur le présent et l'avenir du catholicisme*, Paris, Seuil, 2022 ; Chantal Delsol, *La fin de la chrétienté*, Paris, Cerf, 2021 ; Luca Diotallevi, *Il paradosso di papa Francesco. La secolarizzazione tra boom religioso e crisi del cristianesimo*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2019.

l'épiphénomène de la transformation en cours de la *forma ecclesiae*[2]. Si cela peut recueillir, d'une part, la faveur des analystes et des chercheurs, d'autre part, cela ne peut manquer de susciter des émotions et des réactions même de forte ampleur chez les personnes directement concernées : être l'un des épicentres majeurs de la métamorphose ecclésiale entraîne des conséquences au niveau de la compréhension de sa propre identité et de la configuration de son propre rôle, allant du champ des sentiments à celui des dimensions objectives de sa propre personne. Les prêtres s'attendent – nous attendons – à ce que le reste du corps ecclésial les soutienne dans les efforts essayés, en élaborant des outils qui, à partir de la théologie et de la spiritualité, savent parvenir à des conclusions pastorales et opérationnelles, afin de pouvoir habiter une crise autrement déséquilibrée sur les équilibres qui se brisent, plutôt que sur les perspectives et les signes de l'avenir que, même dans une situation similaire, l'Esprit ne cesse de semer[3].

Dans un tel cadre, ma réflexion entend fournir des idées et des concepts pour instruire une question qui s'avère très complexe et qui ne verra pas sa solution seulement à travers les mots et la dimension intellectuelle du corps ecclésial, mais plutôt dans le travail symbolique d'une réécriture globale de la *forma ecclesiae* qui permettra la transmission de l'expérience chrétienne dans la culture numérique et de plus en plus technoscientifique qui émerge ces derniers temps, avec sa primauté de l'individu et son impératif écologique global. Et une telle tâche exige la contribution de tous les chrétiens et de toutes les dimensions de l'expérience humaine.

DES CHIFFRES ET LEURS CONSÉQUENCES

Pour démontrer que même l'Église est en train de changer, et d'une manière radicale, on s'appuie sur les raisons des données et les résultats des enquêtes. La plupart des études et des recherches s'appuient sur la clarté des statistiques et de la démographie, pour affirmer comment, depuis les années 1960, il y a eu une baisse du nombre de membres du clergé en service actif en Europe occidentale, et encore plus visiblement une baisse des candidats au sacerdoce, ce qui a conduit à une contraction notable du nombre et de la présence de prêtres en Europe. L'Église italienne diffère de la

2. Jan Kerkhofs (dir.), *Des prêtres pour demain. Situations européennes,* Paris et Bruxelles, Cerf et Lumen Vitae, 1998 ; Franco Garelli (ed.), *Sfide per la Chiesa del nuovo secolo. Indagine sul clero in Italia,* Bologna, il Mulino, 2003.

3. Gerard Daucourt, *Preti spezzati,* Bologna, Dehoniane, 2021.

tendance continentale, mais, pour des variations que nous pouvons encore considérer comme secondaires par rapport à l'ampleur du phénomène observé et à son accélération au cours des dernières années[4].

Il ne faut pas être spécialiste des disciplines démographiques et statistiques pour comprendre les conséquences d'une contraction numérique aussi draconienne du corps presbytéral (de plus, beaucoup de ces conséquences sont là pour que tout le monde puisse les voir). Augmentation de la charge pastorale, prêtres contraints de jouer plusieurs rôles et d'accomplir plusieurs tâches en même temps, prêtres qui voient la période de service actif de plus en plus prolongée, changements dans les affectations qui deviennent de plus en plus difficiles, institutions ecclésiastiques territoriales (paroisses en premier lieu) qui voient leur présence raréfiée et le corps presbytéral moins visible, qui diminuent, sont des situations avec lesquelles toutes les Églises locales d'Europe occidentale sont maintenant appelées à se mesurer quotidiennement.

En plus de ces effets macroscopiques, le phénomène de contraction numérique du clergé produit d'autres changements considérables qui ont immédiatement des conséquences significatives non seulement pour le corps presbytéral, mais aussi pour l'institution ecclésiale dans son ensemble, étant donné le rôle d'orientation et de responsabilité joué par les prêtres. On assiste à un vieillissement rapide des prêtres diocésains, avec un renversement de la pyramide des âges qui règle l'équilibre de celle-ci comme de tout autre corps social. Il y a de moins en moins de prêtres, ils sont plus âgés et en partie seuls. Ils ont du mal à imaginer leur avenir, le remplissant d'inquiétudes et le colorant de prévisions pessimistes. Ils sont rigides dans l'acceptation des changements qui touchent l'approche de leur service et de leur ministère. Ils luttent pour reconnaître les nouvelles figures qui les soutiennent dans l'action pastorale. Ils se sentent déconcertés par les changements culturels qui conditionnent leur action pastorale, changements si rapides qu'ils ont réussi à transformer en zones frontalières et en terres de mission, même des lieux d'action ecclésiale traditionnellement familiers (pastorale sacramentelle, enfants et familles). En partie, les prêtres établissent des stratégies d'évasion de plus en plus claires des lieux d'attrition, en choisissant, à la place d'une responsabilité pastorale directe et solitaire, l'anonymat plus confortable d'une collaboration spécifique à une pastorale de secteur ou de bureau.

4. Luca Diotallevi, *La parabola del clero. Uno sguardo demografico sul clero diocesano in Italia,* Torino, Fondazione Giovanni Agnelli, 2005.

Les chiffres ont leur poids, ainsi que leurs raisons, comme nous le voyons. Et le changement d'institution à ce niveau révèle des conséquences bien plus importantes que le problème immédiat et presque tout à fait simple – si on le compare au problème que nous allons présenter – du rééquilibrage des forces sur le terrain. À une époque où le catholicisme se sent déjà très engagé pour faire face à l'évolution culturelle qui se déroule dans les sociétés occidentales modernes, l'institution ecclésiale découvre qu'elle a un front supplémentaire sur lequel se battre, une faiblesse supplémentaire à affronter, une faiblesse renforcée aussi par le fait qu'elle est interne : l'Église découvre qu'elle n'est plus en mesure de garantir, par manque de force (par manque de prêtres, mais pas seulement), ce réseau paroissial dont la diffusion et la stabilité ont largement soutenu la visibilité sociale et la capacité du catholicisme de jouer un rôle au cours des derniers siècles dans les diverses situations socioculturelles de notre monde occidental.

L'image symbolique de l'Église est ainsi brisée, donnant lieu à ce que l'on définit en termes de « rupture des représentations ». Le catholicisme voit sérieusement ébranlée l'image qu'il a su afficher de la religion proche du peuple, capable de gérer les rythmes sociaux du territoire, ses liens, à partir du religieux. N'étant plus en mesure d'animer et de soutenir son réseau de présence dans la vie quotidienne, l'Église n'est plus capable de soutenir l'image qui avait été générée de manière traditionnelle parmi le peuple.

BOULEVERSEMENTS EN ACTE DANS LA *FORMA ECCLESIAE*

La forme du catholicisme populaire italien est en train de changer – comme nous venons de le voir – à cause de la réduction du clergé. Mais ce n'est pas le seul facteur influençant la métamorphose en cours. Plus généralement, une forte transformation des modèles d'appartenance à l'Église est en cours. Une lecture plus complète des données et de leurs interprétations montre un déclin marqué de l'accès aux sacrements : les mariages diminuent considérablement, les demandes de baptême des enfants diminuent également, le sacrement de la réconciliation a pratiquement disparu, du moins dans sa forme communautaire et publique.

Les données nous disent que les individus et les groupes n'ont pas effacé leur lien avec l'Église en tant que lieu d'expression de leur foi individuelle. Plutôt que d'abandonner la foi (phénomène croissant, comme le montrent les recherches les plus récentes), les hommes et les femmes de notre temps en ont pris possession, décidant librement et en privé de son contenu, de

ses formes et de ses rythmes d'expression ; désormais on subordonne son adhésion et son appartenance à l'institution ecclésiale à ces choix[5].

La situation qui vient de se créer révèle ainsi une tournure significative de la forme traditionnelle du christianisme italien, du catholicisme populaire : face à une proposition pastorale qui s'est développée même au cours des dernières décennies sur le rythme de la continuité – nous avons continué à imaginer nos actions pastorales à partir de l'hypothèse que la forme ecclésiale qui nous a donné le passé est restée presque inchangée –, il y a un peuple qui s'est discrètement, mais incisivement éloigné des attentes que cette proposition a suscitées. La « rupture des représentations » s'opère de manière non déclarée, mais réelle, incitant certains commentateurs à utiliser la métaphore du « schisme caché ». Sans déclarations officielles et sans grandes proclamations, le monde qui peuplait nos institutions et animait notre pastorale – en particulier les jeunes – s'est éloigné, a disparu. De la figure des fidèles, elle est passée à celle du pèlerin, de l'invité occasionnel, peut-être curieux et intéressé, mais toujours prêt à gérer de manière libre et indépendante le lien créé avec nos réalités[6].

D'une part, nous avons donc notre proposition : les structures, les actions, les organisations sont toujours là et toutes ces réalités demandent que l'énergie pour les soutenir soit gardée et reproduite. D'autre part, nous avons les destinataires – et en partie aussi les animateurs eux-mêmes – de ces structures, actions, organisations : la perception et la représentation de ces réalités par les personnes et les autres institutions ont radicalement changé. Les pratiques et les lieux imaginés pour rassembler et nourrir le corps ecclésial et donner une forme concrète et tangible au peuple que l'Esprit de Dieu rassemble en ce lieu, lieux et pratiques qui autrefois s'incarnaient de manière efficace et productive dans la culture, ne « marchent plus » maintenant. Bien qu'ils gardent et conservent leur efficacité factuelle et leur capacité à atteindre les objectifs immédiats pour lesquels ils ont été conçus, ils ne peuvent plus accéder à la dimension symbolique qui tisse les liens et permet à la foi de s'incarner ; ils ne sont plus capables de créer ce lien symbolique qui a permis à ceux qui s'intéressent à ces pratiques de voir leur identité transformée, de percevoir et de ressentir comme réelle leur appartenance ecclésiale, de sentir une part active et réelle au sein du peuple de Dieu qui marche à travers l'histoire.

5. Franco Garelli, *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio,* il Mulino, Bologna, 2020.
6. Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement,* Paris, Flammarion, 2001.

Par conséquent, l'identité des espaces et de nos actions ecclésiales est également transformée : à partir de lieux de vie chrétienne et de pratiques qui ont permis le témoignage réel et tangible d'une foi chrétienne qui s'incarne, nos structures et nos pratiques prennent de plus en plus la forme de services ponctuels qui répondent à la logique productive de l'offre et de la demande – fonctionnant bien même dans le domaine religieux – et qui sont consommés en temps opportun, sans avoir la possibilité d'accéder aux opérations symboliques par lesquelles les gens structurent leur identité, répondent aux questions de sens et à la recherche de vérité qui anime leurs histoires. Ce n'est pas un hasard si l'impression s'est répandue parmi les prêtres qu'ils sont maintenant les gestionnaires d'une station-service qui offre des produits religieux, ne pouvant plus construire un tissu communautaire qui transforme les nombreux liens entretenus dans le « nous » qui est le fondement du corps ecclésial. Dans la pratique, ce que la réflexion raconte depuis quelques années est désormais le donné quotidien[7].

ENTRE PROPHÉTIE ET SERVICE DU RELIGIEUX

Les prêtres se voient comme les premières « victimes » de la métamorphose qui est en cours dans l'Église. Les transformations que nous avons esquissées nous permettent d'avoir l'intuition des tensions engendrées au sein de la figure presbytérale. Au niveau organisationnel, tout d'abord : on se retrouve à présider et à proposer à nouveau des actions et des projets pastoraux dont la déconnexion par rapport à la culture et aux formes de vie qui progressent est de plus en plus évidente ; on se retrouve avec moins de ressources et d'énergie, ce qui a pour effet de diminuer le nombre de collaborateurs ainsi que le nombre d'utilisateurs de nos pratiques ; de nouvelles tâches s'ajoutent suite à la réglementation de plus en plus stricte que nous impose l'administration publique – dans ses différentes figures : étatique, régionale, municipale, européenne – à laquelle nos actions pastorales sont de plus en plus soumises, autrefois une « zone franche » au sein de l'organisation plus générale du tissu social et civil.

Les plus grandes tensions, cependant, sont perçues par les prêtres à un niveau plus profond et plus symbolique, incisif pour leur identité et leur vie de foi : on s'aperçoit plus seul ; on a l'impression que – à une époque marquée par la figure de la synodalité, de la communion à vivre dans la vie quotidienne, marchant ensemble comme peuple de Dieu dans l'histoire – la vie quotidienne au sein de nos structures pastorales, plutôt que de valoriser les

7. Luca Diotallevi, « Più piccolo, più religioso, meno rilevante. Com'è cambiato il cattolicesimo italiano negli ultimi 40 anni », *La Rivista del Clero Italiano*, vol. 11, 2015, p. 771-784.

raisons profondes de notre vocation, nous demande de jouer plus modestement le rôle qui nous est assigné, et qui est souvent réduit à la dimension d'aide sociale et gestionnaire de notre ministère.

Être curé, gérer la gestion d'un groupe de paroisses, est un ministère dont la pratique est souvent très différente de la grammaire canonique et pastorale qu'on a apprise dans la formation. Cette absence d'outils consolidés, ce besoin de s'investir personnellement dans un ministère qui ressemble de plus en plus à la figure de l'explorateur, exige des énergies et des motivations qu'on a du mal à repérer et qui use la crédibilité des dimensions essentielles de la vie du prêtre, à partir de la réalité du presbyterium et du lien à l'évêque, pierres angulaires d'une communion appelée à nourrir notre expérience de foi, avant même notre configuration ministérielle et le service que nous accomplissons au sein de l'Église.

Avec la peur d'être aplatis dans le rôle de gestionnaires d'un service religieux, un rôle qui ne parvient pas à soutenir les motivations sous-jacentes à leur vocation, les prêtres se sentent poussés – même face à des destinations qui, dans plus d'un cas, nécessitent des investissements et des forces à la limite de leurs ressources personnelles – à construire des itinéraires personnels et autonomes de concrétisation de leur ministère. Les prêtres d'aujourd'hui s'aperçoivent que leur identité personnelle n'est plus suffisamment garantie par le charisme de fonction que le ministère leur a conféré jusqu'à hier, et introduisent par conséquent comme fondement de leur identité la logique de la compétence, la prenant de la culture de l'environnement.

Le démarrage dans les années 1980 de la forme actuelle de soutien économique du clergé a donné de l'élan à cette nouvelle interprétation de l'identité sacerdotale, accélérant son développement. La libération du lien avec une communauté qui pourvoit à votre soutien économique, permise par le fait que vous êtes soutenu par une institution centralisée et anonyme – l'institut central de soutien économique du clergé – a facilité le processus continu de désenchantement du rôle et de la fonction du prêtre. Les signes de cette transformation : une interprétation de son propre rôle selon la logique de la profession libérale ; l'émergence d'un besoin d'acquérir des compétences supplémentaires en dehors de son contexte institutionnel, comme source de légitimité de sa figure ; l'adoption d'une logique organisationnelle de sa vie individuelle qui enlève de plus en plus d'espace de crédibilité aux formes traditionnelles de la figure pastorale (de *cura animarum*), pour introduire de nouveaux modèles, plus en phase avec le climat désintermédié et individualiste dans lequel se construisent les professions contemporaines.

Ainsi, une déclinaison prophétique de sa propre identité sacerdotale reprend des forces. À côté de sa configuration désormais classique – des années 1970, avec un contenu principalement social et humanitaire – de nouveaux modèles sont ajoutés, inspirés par l'évolution de l'univers religieux, qui a également fait connaître en Italie les figures du leadership typiques des réalités pentecôtistes – traductions locales libres et originales d'une figure religieuse qui met l'accent sur le besoin de réalisation de soi et le bien-être intérieur des individus[8]. Prêtres qui imaginent et accompagnent sur les chemins de développement de sa propre personnalité, prêtres qui structurent les communautés de soins spirituels, prêtres qui offrent une parole capable de soulager les angoisses d'une vie de plus en plus isolée et stressante, sont aujourd'hui la déclinaison de la figure prophétique projetée sur l'identité sacerdotale.

ÊTRE PRÊTRE AUJOURD'HUI, DANS UNE ÉGLISE EN SORTIE

Le ministère des prêtres, comme on l'a vu, est l'imbrication de processus non alignés qui demandent une médiation et des accords qui ne sont pas toujours réalisables. Si, d'une part, il est nécessaire d'écouter et de lire les signes de faiblesse et de fatigue qui viennent de la transition en cours, d'autre part, il est tout aussi utile et urgent de fournir un cadre de compréhension qui place tout ce processus dans les coordonnées fondamentales de l'identité sacerdotale, qui ne peut être que spirituelle.

Dans une période de forts bouleversements comme la nôtre (et de bouleversements subis, pas seulement planifiés), il est difficile d'établir à l'avance quelle figure décidera de l'identité du prêtre de demain. Il est plus honnête de déclarer les éléments nécessaires pour intégrer cette identité, quelle que soit la forme qu'elle prend, sous peine de la construction d'une figure presbytérale non harmonieuse et complète. Or, ces éléments devront être éclairés par la réflexion théologique des dernières décennies, engagée à la réception de la réforme que le concile Vatican II a demandée à cette figure[9].

On peut résumer les éléments de l'identité du prêtre de cette façon : le prêtre de demain (mais déjà celui d'aujourd'hui) devra savoir faire preuve d'une relation mûre et directe avec les sources de sa foi personnelle et de son ministère (tradition, Parole de Dieu) ; il devra travailler pour atteindre

8. Valérie Aubourg, *Réveil catholique. Emprunts évangéliques au sein du catholicisme,* Genève, Labor et Fides, 2020.
9. Giovanni Moioli, *Scritti sul prete*, Glossa, Milano, Glossa, 1990 ; Gisbert Greshake, *Essere preti in questo tempo*, Brescia, Queriniana Editrice, 2008.

une solide maturité personnelle humaine et spirituelle, capable non seulement de résister aux efforts du contexte culturel et ecclésial, mais aussi de ne pas se laisser influencer par eux dans la construction des jugements sur la situation qu'il est appelé à donner. C'est précisément pour cette raison qu'il devra se doter d'outils d'interprétation toujours plus raffinés de la réalité, mais aussi inspirés par la foi qui vit. En même temps, il devra travailler pour parvenir à une discipline de sa vie personnelle (rythmes et conditions de prière, travail, repos) équilibrée et capable de le soutenir dans le climat plein de tensions dans lequel il est appelé à exercer son ministère ; il devra repenser sa relation constitutive avec ce qu'est le « Peuple de Dieu », une réalité qui peut revêtir différentes figures sociales et qui se veut un lieu pour l'exercice de sa foi personnelle et de son ministère. Le prêtre de demain sera appelé aussi à développer une idée de l'Église qui exalte la dimension participative et communautaire, tant au niveau local (dans le lieu où il exerce son ministère) qu'au niveau plus universel (grâce à la valorisation de l'appartenance commune au presbyterium et, en plus, grâce à la structuration des relations horizontales et participatives et pas seulement verticales et directives au sein de l'institution ecclésiale).

En bref, le prêtre de demain devra prêter une grande attention à la dimension objective et publique d'un appel personnel qui, autrement, cultivé de manière solitaire et privée, courrait le risque de l'isoler et de l'aliéner des processus agrégatifs et constitutifs de cette Église qu'il ne peut que construire et soutenir par son ministère. Le prêtre de demain devra décliner de manière renouvelée cet équilibre entre foi personnelle et service à l'institution ecclésiale qui était à la base de la figure sacerdotale classique, et qui, dans les définitions les plus récentes de ce ministère, a connu aujourd'hui de fortes oscillations vers l'un ou l'autre pôle, sans avoir trouvé jusqu'ici un point d'équilibre satisfaisant.

Le magistère du pape François sait bien définir les polarités autour desquelles construire cette grammaire spirituelle renouvelée qui doit être à la base de la figure sacerdotale dont l'Église en sortie a besoin. Le prêtre doit être une personne capable de garder ensemble et de faire interagir les dimensions de la paternité, de la fraternité et du soin. Structurée à partir de ces dimensions, la figure sacerdotale peut être cet ingrédient qui – habitant les nombreux chantiers qui mettent en évidence les transformations qui s'opèrent dans l'Église : agrégations de paroisses, nouvelles formes de pastorale urbaine et d'environnement, une Église de plus en plus *Chiesa dalle genti*[10] – permet à nos institutions de vivre la métamorphose en cours non

10. Arcidiocesi di Milano, *Chiesa dalle genti. Responsabilità e prospettive. Orientamenti e norme. Costituzioni Sinodali,* Milano, Centro Ambrosiano, 2019.

pas tant comme un simple réajustement du passé qui ne veut pas s'estomper, mais comme les pousses d'une *forma ecclesiae* en gestation. Une Église en sortie précisément, qui, malgré le caractère temporaire et le désordre qui en résulte, parce qu'il est lié au changement, nous permet de développer cette sérénité qui découle de la conscience d'être immergé dans un dessein qui a une direction Spirituelle – avec un « S » délibérément majuscule – qui appartient à notre liberté et à notre foi de discerner.

TÉMOINS D'UNE FOI QUI NE CESSE PAS DE SE FAIRE CHAIR

L'Église est en train de se transformer, car on a pris conscience d'un fait incontestable et extrêmement urgent : le catholicisme perd – pour certaines catégories de personnes, comme les jeunes générations, il a déjà perdu – la capacité d'incarner la foi dans la vie quotidienne. La seule proposition dans la culture en pleine transformation de ce que nous avons reçu comme modèle de vie pastorale produit comme effet l'inhibition et la perte d'efficacité de nombreuses formes traditionnelles de présence et d'action chrétiennes. À l'origine lieux de la vie réelle, qui ont réussi à mélanger la foi chrétienne dans les liens sociaux quotidiens – à travers l'attention aux mondes du soin, de la fragilité, grâce à une charité capillaire, discrète et efficace ; à travers une liturgie qui a pris en charge la prière du peuple ; par la participation à l'animation culturelle du territoire ; par une stimulation de son identité sociale et même politique –, ces nombreuses formes de présence ecclésiale, à commencer par les paroisses, se sont maintenant transformées en branches qui fournissent des services – liturgiques, éducation à la foi, réponse aux questions de dévotion. D'un lieu de vie à un espace de services : la transition de la *forma ecclesiae* se présente comme une demande directe et impitoyable de la capacité qu'on a d'écrire la foi chrétienne dans la vie des personnes, dans leur chair, dans leurs liens.

Justement pour éviter de se limiter à la seule gestion de la perte en cours du poids de son organisme institutionnel ; précisément pour éviter de devenir une Église très peu capable de dire des mots significatifs aux yeux d'une culture en profonde transformation, le pape François, dans son magistère, a poussé et pousse l'Église à sortir d'une position de résignation et de retrait, pour repérer même aujourd'hui le courage de la mission, de l'aventure en pleine mer de l'annonce de l'Évangile, du témoignage de la foi chrétienne. Cette sollicitation est bien enracinée dans la Tradition : elle avait déjà été indiquée de manière lucide et précise par l'événement conciliaire. En esquissant l'Église qui n'existe pas encore, l'Église qui naît dans les territoires de mission, les pères conciliaires ont fixé cet objectif comme critère qui

dessinerait les formes que la présence et le témoignage ecclésiaux devraient prendre : « afin que la foi au Christ et la vie de l'Église ne soient plus étrangères à la société dans laquelle ils vivent, mais commencent à la pénétrer et à la transformer » (*Ad Gentes* 21).

Aux prêtres – à nous prêtres –, il est demandé de s'engager à partager les difficultés de la transition, qui ont des répercussions directes sur notre ministère et sur notre vie de foi, pour rendre tout le peuple de Dieu plus conscient de la profondeur de la mission qu'il est appelé à vivre : pour permettre à l'Esprit d'assumer les formes concrètes de leur appartenance à l'assemblée, de leur Église et les animer, en faisant d'eux un lieu d'expérience pour toute la présence transfigurante de Dieu, qui fait nouvelles toutes les choses. Le concile renforce profondément l'intuition que nous ressentons maintenant comme la nôtre : des exercices et des épreuves sont nécessaires pour que la foi puisse redevenir une expérience concrète, pour s'animer à nouveau dans le temps que nous vivons. Nous avons besoin de personnes, de lieux et d'expériences qui reviennent pour donner corps à la foi, pour incarner l'expérience chrétienne dans la vie quotidienne.

Si l'on ne veut pas être réduits – on l'est déjà en partie – à la seule gestion des besoins religieux, simples liturgistes d'un monde qui élabore ailleurs les significations fondamentales de la vie, si l'on veut démontrer que la foi chrétienne est aussi capable aujourd'hui de donner des outils et de l'énergie pour la naissance de nouvelles formes d'humanisme, en encourageant l'émergence de nouvelles expériences et de nouvelles pratiques de vie chrétienne, il est nécessaire de renforcer cette dimension de recherche – non pas tant intellectuelle, mais plus généralement culturelle, au sens profond du terme – et d'apprentissage.

Il faut détourner l'accent et la préoccupation de la préservation de notre tissu organisationnel, pour nous concentrer sur la recherche et le soin des lieux où aujourd'hui l'expérience chrétienne prend forme comme une expérience capable d'exprimer le sens de la vie, de la solidarité, du soin, de l'inclusion. C'est-à-dire du salut, de la vraie vie, qui a pris naissance dans l'amour de Dieu et qui s'en nourrit, qui fait toutes choses nouvelles, même la mort, et nous donne les mots pour saisir la vérité de chacune d'elles.

À propos de Dieu

Entre renaissance et indifférence

Massimo Epis

La complexité du scénario appelle à la prudence dans le diagnostic. Si une reconstruction analytique de l'ordre des significations de la *Lebenswelt* occidentale semble trop ambitieuse, certaines textures symboliques, qui peuvent être rattachées à quelques phénomènes macroscopiques, sont néanmoins reconnaissables : la grande mobilité des adhésions, liée à l'accent mis sur les droits de l'individu, au détournement de l'instance de vérité vers le canon de l'authenticité et à une conception constructionniste de la « nature » ; l'imposition de l'idéal de la performance et de la productivité, ainsi que l'anxiété de la prestation et la frustration des attentes ; la flexibilité, non seulement dans le cadre professionnel, qui résulte souvent d'une précarité perçue comme une condition stable ; l'omniprésence de la technologie dans la création et le partage d'expériences ; l'augmentation des possibilités de contacts et de liens dans un contexte de solitudes hyperconnectées[1] ; la réticence à assumer des responsabilités d'importance publique-institutionnelle qui ne sont pas directement en rapport avec le projet individuel.

Sur le front spécifique de la pratique religieuse, le détachement culturel croissant des traditions historiques est évident dans le contexte européen : la religion ne représente plus un facteur d'intégration sociale, ni l'horizon préalable de la signification[2]. Au-delà d'une reconnaissance un peu plus

1. « Le moi n'est qu'un lieu que l'on peut localiser de temps à autre sur les cartes du réseau, en perpétuel mouvement, pris, lié à toutes ses relations possibles, mais aussi finalement délié, dissous en elles. […]. La création technique la plus sophistiquée est la création d'un soi inexistant, et pourtant – ou précisément à cause de cela – fonctionnant avec une grande efficacité comme point d'intersection de relations réelles lues et vécues selon le paradigme des relations numériques » (Costantino Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, Roma, Carocci, 2021, 123s).
2. Dans l'interminable littérature, outre les études désormais classiques de Charles Taylor, Hans Joas, Danièle Hervieu-Léger, on peut signaler : Graziano Lingua, *Esiti*

que nominale, l'enracinement spécifiquement chrétien alimente plutôt le principe libéral d'autonomie et d'émancipation, dans le cadre d'un pluralisme invoqué comme garantie de démocratie et d'un multiculturalisme qui se profile comme religion politique[3]. Toutes les fois sont en crise[4], même la foi laïciste. La longue vague de la sécularisation investit toutes les affiliations institutionnelles[5]. La privatisation et l'« optionnalisation » de la foi impliquent la résistance à toute adhésion qui n'est pas expressément délibérée ; en tout cas, elle n'est contraignante qu'*ad libitum*[6].

Le catholicisme européen n'enregistre pas seulement la fin du catéchuménat social, mais aussi une crise généralisée de crédibilité de l'Église, qui au sein même de la communauté ecclésiale génère des fractures et des disséminations. L'éclatement que Michel de Certeau a présenté en termes de folklorisation du christianisme semble avoir pris une pertinence

della secolarizzazione. Figure della religione nella società contemporanea, Pisa, ETS, 2013 ; Graziano Lingua (dir.), *Secolarizzazione e presenza pubblica della religione*, Lecce, Pensa, 2015 ; Jean-Luc Marion, *Brève apologie pour un moment catholique*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2017 ; Luca Diotallevi, *Fine corsa. La crisi del Cristianesimo come religione confessionale*, Bologna, EDB, 2017 ; Vincenzo Rosito, *Postsecolarismo. Passaggi e provocazioni del religioso nel mondo contemporaneo*, Bologna, EDB, 2017 ; Christoph Theobald, *Christentums als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa*, Freiburg i.B., Herder, 2018 ; Olivier Roy, *L'Europe est-elle chrétienne ?*, Paris, Seuil, 2019 ; Giovanni Cucci, *Religione e secolarizzazione. La fine della fede ?*, Assisi, Cittadella, 2019 ; Paolo Costa, *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Brescia, Queriniana, 2019.

3. Mathieu Bock-Côté, *Le multiculturalisme comme religion politique*, Paris, Cerf, 2016.
4. Zygmunt Bauman, *The Individualized Society*, Cambridge, Polity Press, 2001.
5. Denis Pelletier, *Les catholiques français de 1789 à nos jours*, Paris, Albin Michel, 2019.
6. C'est la tendance à *l'affirmation du croyant en sujet*. « [Le sujet croyant] considère que c'est à lui de trouver les ressorts personnels capables d'authentifier sa croyance à ses propres yeux, plutôt que de s'en remettre à des croyances officielles prescrites par l'institution » (Danièle Hervieu-Léger et Jean-Louis Schlegel, *Vers l'implosion ? Entretiens sur le présent et l'avenir du catholicisme*, Paris, Seuil, 2022, p. 104). « […] Le religieux explose en dehors des cadres de croyance et d'appartenance balisés par les institutions religieuses » (*ibid.*, p. 133). De même, les analyses de Rainer Bucher : « […] Il est clair que, depuis un certain temps, ni le dispositif ecclésial-autoritaire ni le dispositif rationnel des Lumières ne dominent dans le domaine de la religion, mais plutôt quelque chose que l'on peut désigner comme le "dispositif autologique", c'est-à-dire l'organisation et la pratique de la religion individuelle selon les besoins de la biographie et de la situation individuelles » (Rainer Bucher, « Gottesfrage und christliche Theologie in kapitalistichen Zeiten », dans Julia Knop (ed.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen*, Freiburg i.B., Basel, Wien, Herder, 2019, p. 201).

systémique. Chantal Delsol, entre autres, est de cet avis[7] : le paradigme de la chrétienté (en tant qu'architecture de principes régissant les mœurs, les coutumes, les lois d'une civilisation), qui a duré près de seize siècles, est terminé. Depuis près de deux siècles, le christianisme se débat dans une agonie *émouvante et héroïque*[8]. Les métaphores de l'érosion et de la diaspora désignent, avec des accents différents, l'aliénation manifeste de la foi chrétienne dans l'espace public[9].

Il n'est pas surprenant qu'en réaction au découragement on cultive aussi le rêve d'une contre-culture[10]. Les difficultés à mettre en forme un dialogue interreligieux qui n'est pas purement cérémonial sont indéniables ; on ne peut pas non plus sous-estimer les accusations a priori d'obscurantisme et de fondamentalisme lancées contre les prises de position publiques de la communauté chrétienne. Cependant, quelle serait la cohérence avec la logique évangélique d'une stratégie de séparation du monde considéré comme hostile, dans le sillage d'une vision apocalyptique de l'histoire[11] ? S'il ne faut pas abdiquer à l'identité de la foi, est-il inévitable

7. Chantal Delsol, *La fin de la chrétienté. L'inversion normative et le nouvel âge*, Paris, Cerf, 2021.
8. *Ibid.*, p. 9.
9. Nous écoutons une voix qui n'est pas suspecte d'hostilité envers la réalité de l'Église : « […] *Nous ne sommes plus en chrétienté, nous ne le sommes plus !* Nous ne sommes plus les seuls aujourd'hui à produire la culture, ni les premiers, ni les plus écoutés. Par conséquent, nous avons besoin d'un changement de mentalité pastorale, ce qui ne veut pas dire passer à une pastorale relativiste. Nous ne sommes plus dans un régime de chrétienté parce que la foi – spécialement en Europe, mais aussi dans une grande partie de l'Occident – ne constitue plus un présupposé évident du vivre-ensemble ; pire elle est souvent même niée, raillée, marginalisée et ridiculisée » (Papa Francesco, *Discorso alla Curia romana*, 21 dicembre 2019). Voir aussi Papa Benedetto XVI, *Porta fidei*, Lettera apostolica per l'indizione dell'anno della fede, 11 ottobre 2012, n° 2.
10. Pour une présentation d'orientations emblématiques dans la réflexion sur l'identité missionnaire de l'Église, en particulier en ce qui concerne Rod Dreher, *The Benedict Option. A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*, New York, Sentinel, 2017 ; voir Claudio Avogadri, Paolo Carrara, « La missione oggi. Modelli pastorali a confronto », dans Paolo Carrara (ed.), *La missione ecclesiale nello spazio urbano. Percorsi storici, questioni teoriche, ricerche pastorali*, Milano, Glossa, 2022, p. 127-147 ; Paolo Carrara, « Si può ancora trasmettere la fede ? Modelli contemporanei di riforma ecclesiale e pastorale giovanile », *Teologia*, 43, 2018, p. 68-92.
11. L'auto-compréhension que Vatican II a ravivée concernant la révélation comme économie de la condescendance (cf. *Dei Verbum* 2.13 ; Enchiridion Vaticanum 1/873.894) exige que nous pensions à la relation entre foi et culture en termes non pas déductifs, mais herméneutiques, en raison d'une relation mutuelle (cf. *Gaudium et Spes* 40-44 ; Enchiridion Vaticanum 1/442-462). Avoir contribué à attirer l'attention sur ce nœud d'importance méthodologique fondamentale est l'un des principaux mérites de la réflexion théologique pastorale de Gilles Routhier.

que sa compréhension d'elle-même soit structurée en une défense auto-référentielle et que son témoignage soit associé à une stratégie de violence plus ou moins sournoise[12] ?

L'AVANCÉE D'UN NATURALISME HOLISTIQUE

« On dit encore que le fou s'est introduit dans plusieurs églises ce même jour et y a chanté son *Requiem aeternam Deo*. Jeté en pâture et interrogé, il aurait répondu invariablement de la manière suivante : Que sont ces églises, sinon les tombeaux et les sépulcres de Dieu[13] ? » Le sarcasme de cette prophétie trouve une confirmation dans les enquêtes sociologiques sur la participation aux rites et initiatives de l'Église. Cependant, il serait simpliste de se contenter de constater un vide.

S'il est vrai que – pour citer J.-F. Lyotard – le postmoderne ne croit plus aux « grands récits » et que l'agnosticisme semble avoir le dessus sur la vérité affirmée de manière exclusiviste (emblème d'un universalisme anhistorique), il faut néanmoins constater que l'esprit religieux ne s'éteint pas avec l'avancée de la compréhension scientifique de la nature, de même que le besoin religieux n'est pas destiné à mourir avec le progrès. Selon C. Delsol, ce à quoi nous assistons est le *retour du grand Pan*[14], de multiples paganismes[15], qui réalisent une *inversion de l'inversion*[16] du IVe siècle : nous sommes ramenés au paganisme antérieur au christianisme[17]. Toute société repose sur un ensemble de coutumes, de lois et d'habitudes qui se réfèrent, au moins implicitement, à un ensemble de croyances religieuses ou à un ordre sapientiel. Aujourd'hui, nous assistons à la résurgence des morales stoïques et à la diffusion de spiritualités de type asiatique, qui prônent le cosmothéisme et le polythéisme comme des interprétations plus convaincantes que le monothéisme, contre nature dans sa prétention à maintenir le Dieu unique séparé du monde et de l'histoire[18]. La nécessité de surmonter les séparations s'affirme également dans la relation entre

12. « […] Ne pouvons-nous pas inventer un autre mode d'être que celui de l'hégémonie ? La mission doit-elle être forcément synonyme de conquête ? » (Delsol, *La fin de la chrétienté. L'inversion normative et le nouvel âge*, p. 169).
13. Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza e altri Idilli di Messina*, lib. III, aforisma 125, Milano, Adelphi, 1992, p. 152.
14. Delsol, *La fin de la chrétienté. L'inversion normative et le nouvel âge*, p. 66.
15. *Ibid.*, p. 31, 33-35, 76.
16. *Ibid.*, p. 65.
17. *Ibid.*, p. 46-58.
18. *Ibid.*, p. 85-90.

les êtres humains et les autres êtres vivants. La préoccupation écologique devient la religion commune d'un principe général de vie, qui n'aspire pas à un autre monde car la nature est sacralisée[19]. La morale appropriée à cette *Weltanschauung* n'est plus inspirée par l'humanisme de l'homme au centre, mais par un humanitarisme au rythme d'une philanthropie peut-être proche de l'Évangile, mais dépouillée de toute transcendance[20].

On ne peut nier la fascination du modèle naturaliste : dans une perspective holistique, le tout s'explique de lui-même, il possède déjà les caractéristiques du divin (le Grand Tout). La chaîne causale qui inscrit le fini dans la dépendance d'un principe absolu se dissout dans l'autosuffisance ontologique de l'univers. Il n'est plus nécessaire de se référer à « Dieu » pour trouver un sens à l'existence : des sens provisoires et partiels suffisent. L'alliance avec le *logos* technoscientifique ouvre des possibilités illimitées de fabrication de la « nature ». Pour les plus scrupuleux, la question des motifs et des finalités de l'ingéniosité appliquée reste ouverte. Cependant, le critère utilitariste a un pouvoir de persuasion considérable.

LA « CRISE » DE DIEU

« Dieu » n'est plus une évidence disponible[21]. L'opposition a démantelé son combat et l'apologie est devenue obsolète. Si la thèse de l'homme contemporain comme *a-religiosus* est trop simple pour être vraie[22], remarquable par sa prévalence est le taux d'indifférence religieuse. « Il ne s'agit

19. *Ibid.*, p. 96-106 ; Chantal Delsol, *L'âge du renoncement*, Paris, Cerf, 2011, p. 287-290.

20. Delsol, *La fin de la chrétienté. L'inversion normative et le nouvel âge*, p. 133 ; Chantal Delsol, *Le crépuscule de l'universel. L'Occident postmoderne et ses adversaires, un conflit mondial des paradigmes*, Paris, Cerf, 2020, p. 207-212.

21. Dès les années 1960, Walter Kasper a souligné que : « Pour beaucoup aujourd'hui, le terme Dieu est devenu un mot qui ne dit plus rien, qui ne se rapporte plus à la réalité dans laquelle ils vivent et qui ne trouve plus de place dans leur contexte d'expérience. […] Notre façon de parler de Dieu et plus encore notre tentative de parler à Dieu semblent tomber dans un vide » (« Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute »[1969], dans *Gott – der Schöpfer und Vollender*, Freiburg i.B., Herder, 2017, p. 228). Une certaine « éclipse de Dieu » pourrait même être considérée comme une bonne nouvelle, dans la mesure où elle décrète l'obsolescence du dispositif transcendantaliste, selon lequel la nouveauté du témoignage historique concernant Dieu l'emporte simplement sur une connaissance générique de Dieu disponible a priori.

22. Eberhard Tiefensee, « Die Frage nach dem homo "areligiosus" als interdisziplinäre Herausforderung », dans Erwin Dirscherl, Christoph Dohmen (ed.), *Glaube und Vernunft. Spannungsreiche Grundlage europaïscher Geistesgeschichte*, Freiburg i.B., Herder, 2008, p. 210-238.

pas tant d'une position idéologique que d'un choix de vie, d'un environnement ou d'une "culture existentielle". […] Dans son histoire bimillénaire, la proclamation chrétienne n'a jamais rencontré un environnement religieusement indifférent […], mais elle a toujours rencontré une représentation de Dieu[23]. » La conscience de cette condition inédite ne doit pas occulter un profil vital pour la question théologique : celui de l'émancipation de la logique fonctionnelle-instrumentalisante, qui tend à faire de « Dieu » l'adaptation d'un besoin : « Il ne faut pas abuser de Dieu pour une raison[24]. » Le chrétien sait que Dieu ne veut pas être recherché comme le remède ou la compensation de nos déficiences (cf. l'avertissement de Bonhoeffer contre le bouche-trou de Dieu), mais découvert dans notre attente comme une grâce qui ouvre une *possibilité*, à ne pas confondre avec la projection de notre désir. Il est vrai que la foi peut aussi offrir une consolation ; mais elle ne satisfait pas l'attente en la saturant, car elle nous introduit dans le dynamisme d'une promesse, dont l'acceptation est un risque à vivre sans remise.

REPENSER L'HUMAIN

Est-il possible de faire revivre le « goût de Dieu » ? Le défi ne peut être relevé par une clé kérygmatique purement matérielle (ce serait encore une forme de doctrinalisme). Pour ceux qui se placent du point de vue de l'Évangile, le « lieu » où Dieu communique la vérité la plus intime de lui-même est l'expérience humaine de Jésus de Nazareth, qui se place dans la tradition religieuse d'Israël, interprétant une sagesse universellement disponible. Cette indication a une signification méthodologique : le principe singulier (christologique) de la foi pose l'expérience humaine comme condition universelle de la révélation de Dieu[25]. Ce qui ne veut pas dire que « la foi est l'autre nom de l'expérience », mais que la compréhension de l'existence comme humaine n'est pas indifférente à la reconnaissance de l'auto-communication de Dieu en Jésus-Christ, donc que, dans la foi rendue possible par Jésus, c'est l'humain en tant que tel qui est en jeu. D'où l'intérêt d'un examen plus approfondi : à quoi se rapporte « Dieu » quand il s'agit de

23. Eberhard Tiefensee, « Theologie im Kontext religiöser Indifferenz », dans Julia Knop (ed.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch*, Freiburg i.B., Herder, 2019, p. 131.
24. Jürgen Werbick, « Gott als Begründung oder als Herausforderung ? Warum Gott nicht "notwendig" sein kann », dans Knop (ed.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch*, p. 333.
25. L'asymétrie – concernant l'indisponibilité d'un événement qui se réalise par la grâce – se concrétise dans une implication (de la liberté humaine authentique).

l'humain de l'homme[26] ? S'interroger sur le rapport intrinsèque entre la question anthropologique fondamentale et la problématique théologique ne signifie pas réintroduire un immanentisme (d'autant plus dépassé dans sa version anthropocentrique), mais signaler une référence incontournable pour qui veut « rester fidèle à la Terre » et prendre au sérieux la proposition de la foi chrétienne. Comme « expert en humanité », c'est la formule choisie par Paul VI pour accréditer l'intérêt universel de sa visite et de son discours à l'Assemblée des Nations unies le 4 octobre 1965. Faisant appel à cette expertise, il a adressé l'invitation : « Nous devons nous habituer à penser d'une manière nouvelle l'homme ; d'une manière nouvelle aussi la vie en commun des hommes, d'une manière nouvelle enfin les chemins de l'histoire et les destins du monde […][27]. » À la recherche de « nouveaux alphabets de la foi[28] », la nécessaire conversion kérygmatique serait insuffisante si elle n'était pas consciente de la profonde transformation culturelle en cours, concernant précisément les fondements de la vie humaine, tels que la notion de corps, du lien social et du destin commun. La crise de « Dieu » est une crise de l'*humanum*, dans le sens où la perception de l'existence a changé[29]. L'aphasie théologique est directement touchée par l'apathie de « l'homme sans qualités », à la merci d'un consumérisme bruyant, piégé par l'industrie du divertissement, écrasé par le présentisme et l'émotivisme. Un certain émoussement du sens religieux est la conséquence d'un style de vie « inauthentique ». La déconstruction de la question de la vérité est certes une question théorique, mais elle est directement redevable à un ethos individualiste et fragmenté.

26. « Si nous avons du mal à percevoir Dieu aujourd'hui, c'est parce qu'il nous est devenu trop facile de nous éviter et de fuir les profondeurs de notre existence dans l'étourdissement de tout confort. Par conséquent, notre moi le plus profond reste inexploré » (Joseph Ratzinger, *Glaube und Zukunft*, München, Kösel, 1970, p. 121 ; citation tirée d'un discours significativement intitulé : *Wie wird die Kirche im Jahre 2000 aussehen ?*).

27. Papa Paolo VI, *Discours du Pape Paul VI à l'Organisation des Nations Unies à l'occasion du 20e anniversaire de l'Organisation*, 4 octobre 1965 [Enchiridion Vaticanum 1/396*].

28. Papa Francesco, *Discorso ai responsabili delle commissioni per la catechesi delle Conferenze episcopali europee*, 17 septembre 2021. Cf. aussi le discours dans la cathédrale de Bratislava du 13 septembre 2021.

29. Voir les essais rassemblés dans Associazione Teologica Italiana (dir.), *Ripensare l'umano ? Neuroscienze, new-media, economia : sfide per la teologia*, Milano, Glossa, 2021.

DÉSIR ET IDOLÂTRIE

Si l'on regroupe sous le vocable de *nihilisme* le tempérament culturel dans lequel la déchristianisation paraît inéluctable et la question même de « Dieu » comme inintelligible, il convient de s'interroger sur les raisons de sa diffusion. Il y a une manière de dire le sujet et de faire appel à son irréductibilité qui a montré impitoyablement ses apories. La critique nihiliste de l'idéal moderne de la pleine disposition de soi, selon le modèle monadique et autarcique de l'auto-transparence, complice d'un représentationnalisme objectivant et d'une rationalité dominante, dont nous déplorons les conséquences antiécologiques, mérite l'attention. Au regard de cette dénonciation, le nihilisme représente une occasion, car il libère une force anti-idolâtrique. On peut toutefois se demander si cet apport cathartique n'est pas dilapidé dans la liquidation pure et simple du sujet.

En ce qui concerne cette possibilité, il est instructif de considérer précisément ce que le dispositif idolâtre nous fait connaître de l'homme[30]. Le désir est la fonction centrale de toute expérience humaine ; il est la source de toute activité humaine. Mais : « Le désir est un rapport de l'être au manque. Ce manque est un manque d'être, au sens propre du terme. Ce n'est pas le manque de ceci ou de cela, mais le manque d'être grâce auquel l'être existe[31] ». Nous le sommes, précisément parce que nous sommes un non-tout. En ce sens, nous sommes excentrés. Avec Heidegger, on peut affirmer : « Dans la mesure où il est, le Dasein est jeté, c'est-à-dire qu'il *ne* s'est *pas* amené dans son existence à partir de lui-même. En existant, l'être est déterminé comme un pouvoir-être qui s'appartient à lui-même, mais *néanmoins pas* dans la mesure où il s'est conféré la possession de lui-même […]. L'être-soi qui est tel qu'il doit poser le fondement de lui-même, *ne* peut *jamais* prendre possession de ce fondement ; mais, existant, il doit assumer l'être-fondation[32]. » L'être humain se trouve originellement placé dans un dilemme : d'une part, l'élimination du manque d'être entraînerait l'anéantissement de son être ; d'autre part, habiter le manque d'être, c'est découvrir sa propre condition structurelle de manque. C'est à elle – et à l'inquiétude relative – que se réfère le désir, bien qu'il ne puisse l'éteindre avec un objet. La

30. Selon la Bible, l'alternative fondamentale n'est pas entre la foi et l'athéisme, mais entre la foi et l'idolâtrie. Voir Paul Beauchamp, *D'une montagne à l'autre. La loi de Dieu*, Paris, Seuil, 1999, p. 7. Pour les réflexions qui suivent, je me suis largement inspiré de l'étude de Silvano Petrosino, *L'idolo. Teoria di una tentazione dalla Bibbia a Lacan*, Sesto San Giovanni (Mi), Mimesis, 2015.

31. Jacques Lacan, *Il Seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi (1954-1955)*, Torino, Einaudi, 2006, p. 256.

32. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 58.

tromperie dont l'idole est investie se cache précisément dans l'illusion de pouvoir réaliser, stabiliser le désir avec un objet (ou avec la possession compulsive d'« objets », même lorsqu'il s'agit de personnes)[33]. L'idole a pour fonction de réduire le dynamisme du désir à un objet qui le capture de manière fantasmagorique, en absorbant sa transcendance[34]. La plus grande idole est celle d'un ego maître et dominant[35].

Le long parcours pour libérer le désir des contrefaçons ne vise pas la liquidation du sujet, mais sa réconciliation avec son décentrement. Précisément parce qu'il ne peut abdiquer à la responsabilité de toujours anticiper le désir comme étant le sien, chaque personne reste exposée à une altérité qui ne peut être de l'ordre des choses et qui peut exercer une subjugation[36].

LIBERTÉ ET DOUCEUR

À l'époque de l'insignifiance de « Dieu » et du sans intérêt pour l'Église, on pourrait souscrire à l'amère sentence suivante de C. Delsol : « Éduquer des enfants à la foi aujourd'hui, c'est produire des soldats pour Waterloo[37]. »

---

33. L'idole est « la partie que le sujet décide d'éclairer, de percevoir, d'expérimenter et finalement d'adorer comme le tout : non pas "une" partie à la place du "tout", ni "une" partie comme un symbole ou un signe du "tout", mais "une" partie comme si elle était "le" tout » (Petrosino, *L'idolo. Teoria di una tentazione dalla Bibbia a Lacan*, p. 59 ; voir aussi p. 79).
34. « Dans l'idole […] le sujet s'arrête et se repose ; l'homme fait des idoles précisément pour qu'elles soient toujours présentes, *pour que le présent soit toujours présent*, c'est-à-dire toujours à sa disposition, mettant ainsi fin à l'inquiétude qui traverse chaque instant de son expérience ; l'idole est la concrétisation de l'essence abstraite de la possession. En d'autres termes : *l'idole est le tout dans la mesure où elle est mienne*, elle est cet "excès de présence et de puissance représentative" que le sujet imagine être à son entière disposition » (Petrosino, *L'idolo. Teoria di una tentazione dalla Bibbia a Lacan*, p. 79 et suiv.). La logique du « fantôme » est alimentée par l'idée omnipotente de pouvoir tout posséder – comme si la satisfaction de n'importe quel besoin (réel ou induit) suffisait à éteindre le désir. Le potentiel de la technologie permet la quasi-extinction de la déchéance et l'accès quasi immédiat à l'objet du désir, confirmant, au moins temporairement, l'illusion de plénitude.
35. À la base, la fausse image de « Dieu » est toujours véhiculée par une fausse image de l'homme. La religion, elle aussi, peut fonctionner comme une puissante machine idolâtre (donc asservissante). Jésus de Nazareth se montre conscient de cette tentation et propose un antidote clair : « le sabbat est *pour* l'homme » (cf. Mc 2,27).
36. La fraternité – entendue comme l'alliance qui préserve l'altérité en tant que réciprocité – est le but contraignant de toute réalisation authentique du désir ; cependant, elle ne peut à elle seule résoudre l'énigme constitutive du désir, qui dans l'autonomie de sa pose se découvre placée.
37. Delsol, *La fin de la chrétienté. L'inversion normative et le nouvel âge*, p. 155.

Au-delà du découragement et de la résignation, le scénario esquissé offre des occasions spécifiques et pose des conditions sans appel. La forme évangélique de la vérité de Dieu et de l'homme pousse la communauté chrétienne dans son ensemble, et la pensée théologique en particulier, à reconnaître que la sortie du régime (autoritaire et doctrinaire) de la « nécessité » intercepte une condition intrinsèque à la foi christologique : le Dieu de Jésus-Christ se penche sur l'abîme de notre liberté, sous la bannière du respect et en assumant sa vulnérabilité. Il ne faut pas être naïf au point de penser que l'apologie de la liberté a un fort pouvoir d'attraction sur les femmes et les hommes de notre temps. Mais, dans le *logos* de la croix (cf. 1 Cor 1,18), il devient finalement clair qu'il y a une faiblesse – jusqu'à l'impuissance – de la proposition de croire qui est compatible avec la délicatesse et la gratuité de l'ordre de la grâce. Le cœur de l'Évangile, c'est la possibilité de vivre une relation personnelle avec Jésus, celui qui se dévoue jusqu'à la mort et offre la justice comme rédemption.

La confiance dans l'action de l'Esprit de Jésus ne fonctionne pas comme un palliatif surnaturel, dans la mesure où elle trouve sa correspondance dans un témoignage ecclésial qui bannit le laisser-aller et la superficialité dans ses rituels ; elle fuit tout discours sur « Dieu » structuré de manière intellectuellement malhonnête, ou teinté de présomption et d'arrogance. La primauté de l'amour sur toute obligation (selon l'appel d'*Evangelii Gaudium*) nous libère de toute déformation moraliste[38] et décrète que l'héroïsme conforme à la foi rendue possible par Jésus présente les caractéristiques d'une compassion qui résiste au cynisme et d'une humilité qui ne cède pas à la séduction de la force.

38. « […] La seule manière de dépasser le moralisme est de reconnaître que la morale ne peut se fonder sur elle-même […] ». Paul Beauchamp, « Théologie biblique », dans Bernard Lauret et François Refoulé (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie*. Tome I. *Introduction*, Paris, Cerf, 1982, p. 211.

L'autre solitude

« Faire théologie » dans la tradition évangélique

Glenn Smith

AVANT-PROPOS

L'auteur de ce chapitre a accepté de contribuer à ce livre dédié à son ami Gilles Routhier en raison de plusieurs domaines de recherche et champs d'intérêts mutuels. Ils ont souvent discuté de sujets tels que les écrits de Karl Barth, l'œcuménisme, la missiologie et surtout les théologies pratiques. Ensemble, Gilles et Glenn ont négocié deux ententes de service avec la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval, des projets qui ont contribué à la formation théologique de la communauté protestante évangélique au Québec. Même si les évangéliques et les catholiques[1] en théologie pratique partagent des lieux communs depuis le XVII^e^ siècle[2], il y a souvent deux solitudes dans les façons de poursuivre la praxéologie théologique. Ce chapitre tentera de mettre en lumière une

1. La Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval est bien connue pour sa méthode en théologie pratique. On peut lire : « Nous l'intitulons ici "métaméthode" puisque ses trois temps ou moments nécessiteront la mise en œuvre de différentes méthodes complémentaires. Les trois moments de la méthode en théologie pratique sont les suivants : a) l'analyse fine d'une pratique qui pose question ou problème ; b) l'élaboration d'un discours théologique à partir de l'analyse de la pratique et avec l'apport d'autres sciences humaines ; c) le réinvestissement de la pratique. »
2. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) est reconnu pour être le père de la discipline de la théologie pratique. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums* (1811, *Le Statut de la théologie. Bref exposé publié*) a présenté un curriculum dans lequel la raison d'être de la théologie était de façonner et de diriger l'Église en tant que communauté religieuse.

perspective évangélique[3] sur la poursuite d'une théologie pratique dans le contexte des imaginaires sociaux dans la sécularité du Québec[4]. L'auteur propose que les écrits de Karl Barth, qui continuent d'influencer le mouvement protestant[5], peuvent nous donner de nouvelles pistes pour « faire théologie ».

L'auteur du présent texte utilise intentionnellement le mot « sécularité » de Charles Taylor puisque celui-ci est l'un des interlocuteurs de ce chapitre. La sécularité, par opposition au sécularisme ou à la sécularisation, renvoie aux conditions de croyances ou aux changements dans notre compréhension du fondement de la société. Taylor l'explique comme ceci :

> La grande invention occidentale, c'est l'idée qu'il puisse exister un ordre immanent dans la Nature dont on puisse comprendre systématiquement le fonctionnement et qu'on puisse l'expliquer dans des termes qui lui soient propres, laissant ouverte la question de savoir si cet ordre total possède une signification plus profonde et, dans cette éventualité, si nous devons en inférer l'existence d'un Créateur transcendant[6].

Pour Taylor, la Nature devient le cadre immanent. Il continue :

> La vie de l'individu isolé, effective instrumentalement dans un temps séculier, a créé le contexte pratique au sein duquel l'autosuffisance de ce monde immanent pouvait devenir un objet d'expérience. […] Ainsi en sommes-nous venus à comprendre nos vies comme étant inscrites dans un ordre immanent autosuffisant [dont] le transcendant peut se dissocier[7].

---

3. L'auteur reconnaît qu'autour du monde le mouvement évangélique se présente sous plusieurs formes. Au Canada et au Québec, ce sont les expressions continentales et anglaises du mouvement qui ont influencé les pensées. Voir Todd M. Johnson et Kenneth R. Ross, *Atlas of Global Christianity,* Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009. Voir également John Stackhouse, *Evangelicalism : A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2022.
4. Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Durham, Duke University Press, 2004, p. 23 (voir aussi p. 115.) Dans son *opus magnum* (Charles Taylor, *L'âge séculier,* Montréal, Boréal, 2011), Taylor définit davantage ces concepts au quatrième chapitre. L'auteur fait une distinction intentionnelle entre la notion théorique des visions du monde et les idées profondes qui alimentent la vie et que nous nommons imaginaires sociaux.
5. Voir les écrits de Bernard Kaempf. Elisabeth Parmentier développe aussi de bonnes réflexions sur le sujet. Voir Elisabeth Parmentier, « L'interprétation théologique, épreuve de la théologie pratique », *Études théologiques et religieuses*, Institut protestant de théologie, 2018/4, tome 93, p. 661 à 672.
6. Taylor, *L'âge séculier*, p. 37.
7. *Ibid.*, p. 922.

KARL BARTH, UN THÉOLOGIEN « PRATIQUE » ? VRAIMENT ?

Au survol des publications de la théologie protestante, il devient évident que personne n'a considéré la Bible avec autant de sérieux et de rigueur que Karl Barth[8]. Son œuvre, *Dogmatique*[9], est une série de 4 volumes en 15 tomes contenant plus de 6 000 000 mots, un index général, des textes choisis et 150 pages de références bibliques. En tout, Barth fait référence à 15 000 textes bibliques dans ses écrits et inclut l'exégèse de 2000 passages différents[10]. Il en découle que les évangéliques se doivent de prendre Barth au sérieux. Des théologiens catholiques romains tels que Hans Kung, Hans Urs von Balthasar et le pape Jean XXI l'ont d'ailleurs fait. À vrai dire, ce dernier a même dit de Barth qu'il était « le plus grand théologien du XX^e^ siècle ».

Il est important de souligner que la dialectique de Barth affirme à la fois l'humanité et la divinité des Saintes Écritures. Il réfère à la Bible comme étant l'« autorité » « normative », la « norme » (*Dogmatique*, III, 4, p. 7), « l'infaillible, le certain, le sûr, l'indubitable » (*Dogmatique*, III, 1, p. 23) et « l'inépuisable » (*Dogmatique*, II, 2, p. 633). Dans un texte ultérieur, *Evangelical Theology. An Introduction*, Barth affirme que la Bible est authentique et digne de foi et qu'elle fait autorité. Il a d'ailleurs souvent affirmé que les Écritures sont « un témoignage de la révélation divine[11] ».

De plus, il faut comprendre que Barth utilise l'expression *Deus dixit*, citée en latin et conjuguée au parfait, afin d'en faire ressortir le primat. Le spécialiste canadien de Barth, David Guretzki, explique ce choix ainsi : « Dieu a

8. Par souci de longueur de ce chapitre et afin de rester fidèle à son but, ce survol ne s'attarde pas concrètement sur les enjeux qui peuvent découler des écrits de Barth, l'idée étant plutôt d'expliquer son approche de la théologie pratique. Trois excellentes œuvres biographiques explorent cet aspect de son ministère de façon plus détaillée : Eberhard Busch, *Karl Barth : His Life from Letters and Autobiographical Texts*, Grand Rapids, Eerdmans, 1994, traduction de John Bowden ; Eberhard Busch, *The Great Passion. An Introduction to Karl Barth's Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 2004, traduction de Darrell et Judy Guder ; Christiane Tietz, *Karl Barth, A Life in Conflict,* Oxford, Oxford University Press, 2021, traduction de Victoria Barnett.

9. Karl Barth, *Dogmatique*, Genève, Éditions Labor et Fides, 1953-1961.

10. Il ne s'agit pas ici de statistiques officielles, mais plutôt de données compilées par l'auteur, en comparant les œuvres de Barth aux sommaires de celles d'autres auteurs, dont Bernard Ramm, David Guretzki et George Hunsinger. Voir l'excellent sommaire des références bibliques en annexe du chapitre de Francis Watson, « The Bible in the Church Dogmatics », dans John Webster (ed.), *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 57-71.

11. Karl Barth, *Evangelical Theology, An Introduction,* New York, Holt, Rinehart and Winston, 1963, p. 36. Traduction de Grover Foley.

parlé et continue de parler en Jésus-Christ, comme en témoignent les Écritures et la proclamation de l'Église[12]. »

Dans le paragraphe 72 de *Dogmatique*, Barth aborde le sujet qui nous intéresse dans ce chapitre, celui de la théologie pratique : « […] il n'y aurait point de théologie s'il n'y avait point de communauté à laquelle rendre un témoignage parlé […] ce n'est pas dans un vide, mais à partir du service même de la communauté. Dans le service qu'est la théologie, la communauté contrôle tout ce qu'elle fait en fonction du mandat qui lui est confié, ce qui veut dire, à la lumière de la Parole du Seigneur qui lui a donné ce mandat[13] ».

Après avoir défini *θεολογία*, Barth pose la question : « De quoi s'agit-il en fait ? » Il explique les nuances entre la théologie biblico-théologique, la théologie historique et la dogmatique. Enfin, il cherche à mettre en place des directives qui serviront de guides pour la praxis du service de la communauté dans tous les secteurs, soit des directives résultant aussi bien de l'étude approfondie du témoignage originel de l'Évangile que de celle qui est teintée de la société aujourd'hui. C'est ce que nous appelons la théologie « pratique[14] ».

Ce qui est intéressant, toutefois, c'est que, dès la première page de *Dogmatique*, Barth a prévu que sa théologie soit praxéologique. Il écrit : « La dogmatique, discipline théologique, est l'examen scientifique auquel l'Église chrétienne soumet le contenu des paroles qu'elle prononce sur Dieu. » Puis, il continue :

> C'est en parlant de Dieu que l'Église témoigne de Dieu. Cela apparaît d'abord dans l'activité de chaque croyant, puis dans ce que l'Église fait en tant que communauté : dans l'annonce de l'Évangile par la prédication et l'administration des sacrements, dans la prière, dans l'enseignement, dans l'évangélisation et les missions (qui comporte aussi l'exercice de la charité parmi les faibles, les malades et les opprimés). La réalité de l'Église ne s'épuise pas, fort heureusement, dans son activité. Mais cette activité, elle s'accomplit totalement du fait que d'une manière ou d'un autre, l'Église parle de Dieu – soit par le moyen des croyants, soit par celui de la communauté. L'activité de l'Église est donc « théologie » au sens large et au sens étroit du terme[15].

12. David Gueretzki, *An Explorer's Guide to Karl Barth*, Downers Grove, IVP Academic, 2016, p. 64.
13. Barth, *Dogmatique*, IV, 3, p. 224.
14. Barth, *Dogmatique*, IV, 4, p. 225.
15. Barth, *Dogmatique*, I, 1, p. 1.

Pour y arriver, Barth fait la distinction entre la dogmatique « régulière » et la dogmatique « irrégulière ». Barth cite l'*Enchiridion* de saint Augustin et les écrits de saint Thomas d'Aquin comme exemples de dogmatique « régulière » : « En revanche, il faut entendre par théologie irrégulière cette recherche du dogme dans laquelle on ne se soucie pas des méthodes d'enseignement, mais où l'on examine librement les problèmes posés par la prédication chrétienne et où le travail dogmatique est poursuivi en dehors même des écoles théologiques et de leur tâche particulière[16]. »

À la lumière de cette complémentarité, nous constatons l'importance de lire Barth en tenant compte de ses années passées comme pasteur à Safenwil et comme aumônier dans les prisons en Suisse. Barth écrit : « Si l'on n'oublie pas cette distinction fondée dans les faits et attestée par l'histoire, on évitera des jugements positifs et négatifs dans un sens ou dans l'autre[17]. »

Quand le lecteur arrive au quatrième volume sur la réconciliation, il entre dans le cœur de la théologie de Barth qui est réputé avoir affirmé que la réconciliation était au cœur de sa théologie. Dans une lettre à son fils Christoph écrite en juin 1951, Barth décrit que la structure de cette longue section lui est venue en rêve[18]. Ce schéma est expliqué dans le titre du paragraphe 58.

C'est d'ailleurs dans ce volume que l'idée du théologien en tant que praticien est développée. Les explications de Barth sur l'Église en tant que missionnaire[19], disciple[20] et évangéliste[21] en sont l'illustration. En fait, dans ce volume, Barth nous présente un portrait clair de sa théologie de la mission et de sa compréhension de la mission à l'étranger[22].

Dans les paragraphes 71 (La vocation de l'homme) et 72 (Le Saint-Esprit et la mission de la communauté chrétienne), l'orientation pratique que Barth

16. Barth, *Dogmatique,* I, 7, p. 263.
17. Barth, *Dogmatique,* I, 7, p. 265.
18. Eberhard Busch, *Karl Barth : His Life from Letters and Autobiographical Texts*, Grand Rapids, Eerdmans, 1994, p. 377, traduction de John Bowden. Voir également Robert B. Price, *Letters of the Divine Perfection*, London, Bloomsbury T&T Clark, 2011, p. 99 sur Kindle.
19. Barth, *Dogmatique* IV, *La vie chrétienne*, fragment, p. 210. Barth a écrit : « C'est en tant que telle qu'elle est envoyée dans le monde, c'est en tant qu'Église missionnaire que l'Église existe – ou alors elle n'existe pas du tout […]. »
20. Barth, *Dogmatique,* IV, 2, p. 171-193. Voir aussi l'article de Barth, « An Exegetical Study of Matthew 28:16-20 », dans Robert L. Gallagher et Paul Hertig (ed.), *Landmark Essays in Mission and World Christianity*, Maryknoll, Orbis Books, 2009, p. 17-30.
21. Barth, *Dogmatique,* IV, 3, 2, p. 205-270.
22. Barth, *Dogmatique,* IV, 3, 1, p. 10-39.

donne à l'Église ressort à la lecture. L'auteur de ce texte affirme donc, comme d'autres avant lui, que Barth est le plus grand missiologue du XX^e siècle. La vocation du disciple de Jésus est d'abord d'être un témoin[23]. Au paragraphe 72, Barth divise le témoignage de la communauté de disciples de Jésus en deux thèmes : le témoignage par la parole et le témoignage par les actes. C'est ce passage qui a conduit Darrell Guder à articuler l'idée d'une théologie pratique missionnaire. C'est aussi l'inspiration de Richard Osmer pour développer le concept de « faire théologie[24] ». Il y a donc quatre rôles nécessaires :

- *le rôle descriptif et empirique* : ce rôle réunit de l'information qui nous aide à discerner les modèles et les dynamiques, notamment l'histoire, les situations ou les contextes ;
- *le rôle interprétatif* : ce rôle s'appuie sur les théories issues des arts et des sciences pour mieux comprendre et expliquer la présence de ces modèles et dynamiques ;
- *le rôle normatif* : ce rôle utilise des concepts théologiques pour interpréter des périodes, des situations ou des contextes particuliers en bâtissant des normes éthiques pour guider les réponses des personnes et en apprenant en fonction des « bonnes pratiques » ;
- *le rôle pragmatique* : ce rôle détermine des stratégies d'action qui influenceront les situations de manière souhaitable et engage une conversation réfléchie avec les séances de « questions et de réponses » qui émergent lorsqu'elles sont en vigueur.

Comment donc mettre en pratique l'idée de « faire théologie » telle qu'elle est présentée par Barth au paragraphe 72 ?

Tout d'abord, la théologie de Barth prend sa source dans la Trinité et il en va de même pour sa praxis. La structure même de sa triple révélation de la Parole de Dieu est trinitaire. Comme nous l'avons vu plus tôt, pour Barth, *Deus dixit*. Pour lui, Dieu nous parle de trois manières. Premièrement, Dieu parle de façon externe, par l'entremise des langues et des mots humains, depuis la rédaction des textes juifs. Deuxièmement, il parle à l'Église sur terre grâce à l'Esprit Saint, par l'intermédiaire de son Fils. Finalement, le Père parle à l'Église par la Parole de Dieu, dans la gloire éternelle de son Esprit.

23. Barth, *Dogmatique,* IV, 3, 2, p. 205-270.
24. Richard R. Osmer, *Practical Theology. An Introduction,* Grand Rapids, Eerdmans, 2008, p. 4-8.

Trevor Hart déclare que « la révélation est un événement trinitaire… Dieu prononce une parole créatrice qui est entendue et lui revient, accomplie, par l'entremise de croyants fidèles et obéissants et par la puissance de l'Esprit Saint. Le Père envoie le Fils dans le monde et génère une réponse communautaire grâce à la puissance de l'Esprit[25] ».

Par conséquent, « faire théologie » s'appuie sur trois principes fondamentaux : la révélation est particulière et non générale ; elle prend la forme d'une adresse personnelle et non d'une simple parole impersonnelle ; et elle prend forme dans l'action.

Deuxièmement, depuis la deuxième moitié du XX^e^ siècle, les missiologues se sont mis à réfléchir sur la missiologie en l'examinant avec la lentille de la mission de Dieu (*missio Dei*). Le concept a pris naissance dans les écrits de Karl Barth[26] et de Karl Hartenstein qui, lors de la conférence missionnaire de Brandenburg en 1932, sont arrivés à la conclusion qu'il était nécessaire de mettre l'accent sur l'*action de Dieu* plutôt que sur l'*action humaine* prônée par la théologie libérale de son temps.

La *missio Dei* établit la priorité de l'activité missionnaire de Dieu et caractérise Dieu comme un Dieu étant lui-même missionnaire. Dans ce cas, la mission ne peut se concevoir comme étant principalement une activité ou un programme d'église. Elle doit découler de Dieu lui-même. Dans son grand amour pour l'ordre établi, Dieu le Père s'est engagé à sauver et à racheter toute sa création grâce à l'envoi de son Fils. Le Père et le Fils ont aussi envoyé le Saint-Esprit. Dans son activité missionnaire, le Dieu trinitaire a formé l'Église, une communauté de personnes, qui est appelée à son tour à participer à la mission de Dieu et à faire des disciples de Jésus en communiquant le message salvifique au sujet de ce que Dieu a accompli et ne cesse de réaliser dans le monde[27].

---

25. Trevor Hart, « Revelation », dans John Webster (ed.), *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 49.

26. Karl Barth, « Die Theologie und die Mission in der Gegenwart [La théologie et la mission à l'heure présente] », dans *Theologische Fragen und Antworten [Questions et réponses théologiques]*, Zollikon, Evangelischer Verlag, 1932, p. 100-126.

27. Dans la tradition protestante, il est reconnu que la théologie pratique est profondément ancrée dans la missiologie et la *missio dei* (Karl Barth, « Die Theologie und die Mission in der Gegenwart [La théologie et la mission à l'heure présente] » ; David J. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lomé, Paris et Genève, Haho, Karthala, Labor et Fides, 1995 ; Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society*, Grand Rapids, Eerdmans, 1989 ; Darell L. Guder, *The Continuing Conversion of the Church*, Grand Rapids, Eerdmans, 2000 ; Gilles Routhier et Marcel Viau, *Précis de théologie pratique*, Bruxelles, Éditions Lumen Vitae, 2004, p. 253-272 ; Craig Ott, *The Mission of the Church. Five Views in Conversation*, Grand Rapids, Baker Academic, 2016). Dans un esprit œcuménique,

Troisièmement, Barth enracine sa praxis dans le contexte de ce qu'il appelle l'ère postchrétienne. En fait, il fait référence au concept du « post-*Christum* » à 99 reprises[28] et en parle également dans sa section sur la théologie et les missions[29]. Il va donc sans dire que toutes les théologies pratiques sont ancrées dans le contexte de la communauté ecclésiale qui fait cette théologie. Steven Bevans voit « dans la discipline émergente de la théologie pratique[30] » un modèle de praxis pour faire de la théologie contextuelle.

Quatrièmement, Barth opérait à partir d'un cadre biblico-théologique que George Hunsinger appelle une perspective littéraire narratologique. Il s'agit là d'une démonstration de son « attitude biblique » (*Dogmatique,* IV, 3, p. 92-93). Barth avait peu de temps à dévouer aux méthodes historiques de critique : « Les critiques historiques se doivent d'être plus critiques. Si tel était le cas, elles deviendraient alors plus véritablement historiques… Elles comprendraient la Bible telle qu'elle se comprend elle-même et, par conséquent, de la seule manière dont nous pouvons la comprendre[31]. »

À la lecture de ce passage, le lecteur peut saisir l'« attitude » christo-centrique de Barth en ce qui a trait à l'herméneutique et à la dogmatique. C'est le cas de la Déclaration de Barmen, qui commence par des citations de Jean 14.6 et de Jean 10.19. Barth écrit ensuite :

> Jésus-Christ, tel qu'il nous est attesté dans l'Écriture sainte, est l'unique Parole de Dieu. C'est elle seule que nous devons écouter ; c'est à elle seule que nous devons nous fier, à elle seule que nous devons obéissance dans notre vie et dans notre mort.
>
> Nous rejetons la fausse doctrine selon laquelle l'Église aurait, en dehors et à côté de cette unique Parole de Dieu, à reconnaître d'autres sources de sa prédication, c'est-à-dire d'autres événements et d'autres puissances, d'autres vérités qui seraient aussi révélation de Dieu[32].

Ad Gentes de même que Stephan Bevans et Roger Schroeder (*Constants in Context,* Maryknoll, Orbis Books, 2004, p. 128-132) soulignent aussi ces notions. Pour la description d'un modèle ainsi que d'une méthodologie, consulter *Le Bulletin académique de la théologie pratique* de l'Institut de théologie pour la francophonie, vol. 1, n° 3, hiver 2020.

28. Barth, *Dogmatique,* IV, 3, 2, p. 172-173.
29. Barth, *Dogmatique,* IV, 3, 1, p. 10-39.
30. Stephen Bevans, *Models of Contextual Theology*, Maryknoll, Orbis Books, 2004, p. 70.
31. Karl Barth, *Der Römerbrief*, 2e éd., p. 45, et l'*Épître aux Romains*, p. 13-15.
32. La déclaration de Barmen, 1934, paragraphe 1.

Cinquièmement, la christologie chalcédonienne de Barth porte de nombreux praticiens et chercheurs à y voir un modèle d'interaction entre la théologie et les domaines interdisciplinaires de la théologie pratique. Pour une personne qui « fait [la] théologie », il est possible de faire un lien entre la relation qui existe entre les natures divine et humaine de Jésus-Christ et celle qui existe entre la théologie pratique et les sciences sociales. Tout comme il y a une différenciation indissoluble entre les deux natures du Christ, les deux sources d'information de la praxéologie ont des rôles spécifiques et distincts à jouer malgré leur but commun. Les deux natures du Christ sont empreintes d'un *ordre indestructible*. La théologie, qui aborde les questions ultimes de transcendance et de théodicée, a une préséance logique dans le dialogue puisque les sciences sociales n'ont pas la capacité épistémologique de traiter de ces questions. Enfin, comme dans la nature divine du Christ, il y a, dans la praxis, une *priorité logique* à la théologie[33].

Enfin, Barth ne serait pas du tout intéressé par la tendance actuelle de la théologie pratique à enraciner la praxis dans une « expérience ». Après sa rupture néo-orthodoxe avec la théologie libérale allemande en 1914 et, par la suite, la deuxième édition de son commentaire de l'épître aux Romains, Barth a cherché à adresser la question omniprésente de savoir si d'en appeler à l'expérience vécue permettrait de justifier quelque chose (par exemple, la guerre) comme étant la volonté de Dieu. À propos de l'utilisation de l'idée d'« expérience » dans la théologie de Barth, Christiane Tietz écrit :

> Dieu, cependant, était « quelque chose d'entièrement différent… de tout ce qui ne m'apparaît pas être vrai et juste ». Dieu ne peut pas être « mis au service de son propre objectif ». Pour Barth, la question n'est plus de savoir si la rencontre avec Dieu dans notre vie intérieure avec Jésus nous apparaît manifestement comme la réponse à l'exigence éthique, mais plutôt « si la volonté de Dieu qui nous est révélée ici nous interpelle, nous marque si profondément que nous devons reconnaître que ce Dieu est le Dieu ». L'espérance que les chrétiens ont placée en ce Dieu est la source de la vie[34].

33. Deborah van Deusen Hunsinger, *Theology and Pastoral Counseling : A New Interdisciplinary Approach*, Grand Rapids, Eerdmans, 1995 ; George Hunsinger, *Karl Barth's Christology : Its Basic Chalcedonian Character. Disruptive Grace. Studies in the Theology of Karl Barth*, Grand Rapids, Eerdmans, 2000, p. 131-147 ; George Hunsinger, *Karl Barth's Christology : Its Basic Chalcedonian Character. The Cambridge Companion to Karl Barth*, edited by John Webster, Cambridge, Cambridge, 2000, p. 127-142.

34. Christiane Tietz, *Karl Barth, A Life in Conflict*, Oxford, Oxford University Press, 2021, p. 70-71. Traduction de Victoria Barnett.

VERS UN CADRE POUR « FAIRE THÉOLOGIE » DANS LA TRADITION ÉVANGÉLIQUE

D'abord, la nature de la théologie ne change pas. Elle correspond à la réflexion interdisciplinaire du peuple de Dieu sur la révélation de Dieu et la mission de Dieu dans le monde à la lumière de ses propres circonstances. Nous nous rappelons que la théologie, c'est Dieu en dialogue avec son peuple dans des milliers de situations différentes.

Ensuite, enracinée dans le grand projet de Dieu depuis la création et dans sa mission même, la théologie pratique est l'art d'une investigation à la fois réflexive et critique des fonctions et ensuite des pratiques de l'Église dans un contexte précis. Cet art est réalisé par l'entremise d'un dialogue avec les Saintes Écritures, de la tradition chrétienne et d'un échange constant avec d'autres sources de savoir. La vision n'est nulle autre que la transformation par Jésus Christ de son Église et de notre société.

Troisièmement, la « théologie biblique » est l'orientation que plusieurs évangéliques prônent pour poursuivre la praxéologie. Elle s'enracine dans une étude inductive de la Bible qui considère la révélation divine comme étant progressive. Elle s'intéresse de près à la description que fait la Bible de l'application de la Parole de Dieu aux destinataires. En comprenant le principe de la progression historique dans le récit biblique – de la création du monde à la rupture tragique de l'Alliance, à l'histoire d'Israël, à la rédemption en Jésus-Christ, aux récits des actes de l'Esprit Saint, à l'Église dans l'Empire romain et enfin à la cité céleste –, l'Église peut constater comment la Bible tient compte de la diversité des contextes tout en préservant l'unité fondamentale de la révélation divine dans le temps et dans l'espace.

Selon Charles Scobie, la théologie biblique devrait ainsi correspondre à une étude ordonnée de ce que la Bible enseigne sur Dieu et sur sa relation avec le monde et l'humanité[35]. Une telle méthode interprétative fournit deux aides au processus de contextualisation. D'abord, nous pouvons voir la contextualisation réalisée dans l'histoire biblique. Puis, cette théologie apporte un effort sérieux afin de rendre justice à la diversité des contextes présents dans les Écritures et de maintenir son unité fondamentale pendant que la propre révélation de Dieu progresse dans le temps et dans l'espace. Nous nommons souvent ce volet *l'horizon de l'auteur.*

35. Charles H. H. Scobie, « La théologie biblique : un défi », *Hokhma*, vol. 51, 1992, et « Structurer la théologie biblique », *Hokhma*, vol. 52, 1993.

Puis, nous devons apprendre à lire et à interpréter notre milieu (une ville, par exemple) et le *lieu* où nous vivons. Cette partie du cadre renseigne les praticiens sur l'ensemble des outils dont ils ont besoin pour réfléchir et agir de manière critique dans leur propre situation[36]. Nous, praticiens, aurons à saisir les influences culturelles agissant sur nous lorsque nous lisons un texte biblique dans le cadre de notre propre situation. Nous nommons souvent ce volet *l'horizon du lecteur.*

Ensuite, nous devons apprendre à écouter et à interpréter les imaginaires sociaux de la ville, cet *espace* où nous habitons. Ce troisième horizon, souvent négligé par le ministère local, est critique si nous voulons avoir une rencontre authentique avec les populations et les cultures du milieu. Nous nommons ce volet *l'horizon de nos interlocuteurs.*

Ainsi, le processus herméneutique devient un vrai échange entre l'Évangile et le contexte. Nous arrivons au message qui fait autorité avec une méthode d'exégèse qui permet de comprendre la théologie biblique du lieu, de l'endroit. La question se pose : *« Que dit Dieu dans les Écritures par rapport au contexte ? »* Ce dialogue initial déclenche un long processus qui nous permet, en comprenant davantage le contexte, de rafraîchir nos lectures de la Bible. Les Écritures éclairent la vie, mais la vie éclaire aussi les Écritures. Ce dialogue doit aussi tenir compte de la perspective des praticiens et de celle de la communauté où ces derniers réalisent leurs initiatives.

VERS LA TRANSFORMATION D'UN MILIEU ?

Dans quel but les Églises et les théologies pratiques s'intéressent-elles à la transformation de leurs milieux ? Pourquoi porter attention au contexte actuel et à la tradition chrétienne qui appelle à l'étude des Écritures, de l'histoire de l'Église, des arts et de la théologie ? De plus en plus, nous constatons que le mot « transformation » est utilisé pour décrire ce que les croyants d'une Église font en tant que disciples de Jésus, participant ainsi à la mission de Dieu en milieu urbain. Que cela veut-il dire cependant ? Et que cela entraîne-t-il ?

36. Glenn Smith, « Espoir pour la ville : Dieu dans la cité. La poursuite de la "topophilia" par les Églises dans leurs milieux », dans Patrice Bergeron et Gilles Routhier (dir.), *Chrétiens dans la ville. Regards croisés sur les pratiques chrétiennes en contexte urbain*, Montréal, Médiaspaul, 2024, p. 211-232.

Une personne n'a pas besoin de demeurer bien longtemps dans un milieu pour reconnaître que ses résidents, en majorité, sont concernés par leur qualité de vie et par celle de leurs enfants, de leurs voisins et de l'espace urbain. Depuis l'époque qui a vu naître les villes, la quête du « lieu propice » se poursuit. Peter Hall rappelle qu'il n'y a aucune sorte ni aucune taille de ville qui aient la mainmise sur la créativité ou la bonne vie. Les villes les plus grandes et les plus cosmopolites, en dépit de leurs désavantages et problèmes évidents, ont été, au cours de l'histoire, les lieux qui ont allumé la flamme sacrée de l'intelligence et de l'imagination humaines[37].

Inspiré par les réflexions de John de Gruchy, l'auteur du présent texte soutient qu'un lieu transformé ressemble à ce genre de ville qui s'engage dans des changements fondamentaux, prépare un avenir stable et favorise le maintien ainsi que l'amélioration de toute vie, tout en étant ancrée dans une vision qui transcende les simples politiques municipales. De Gruchy affirme aussi qu'il s'agit d'« un processus ouvert et multidimensionnel, d'emblée social et personnel, nourri par l'espérance, mais ancré dans les problèmes actuels[38] ».

37. Peter Hall, *Cities and Civilizations*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1998, p. 7. Traduction libre.

38. John W. de Gruchy, *Christianity, Art and Transformation : Theological Aesthetics in the Struggle for Social Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 3. Traduction libre.

L'Eucharistie : un choc

Étienne Grieu

L'Eucharistie dominicale a, pour les fidèles, quelque chose de familier : c'est le lieu où l'on rejoint des proches et des amis, où l'on échange des nouvelles. C'est aussi le moment où je retrouve des visages connus, même si je ne connais pas le nom de chacun. Et puis, le langage du rite est sans grande surprise, on sait, grosso modo à quoi s'attendre. Bref, la messe peut compter parmi les repères connus, sûrs, qui participent à rendre le monde habitable, prévisible, accueillant. Mais en même temps, et c'est un paradoxe, l'Eucharistie porte en elle des remises en cause profondes. Le simple fait qu'elle invite à voir dans du pain et du vin le corps et le sang de quelqu'un, et à les accueillir comme source de la vie, donne le vertige. Là, pour le coup, tous les repères sont brouillés. Les cadres de référence qui habituellement règlent nos existences sont renversés, indiquant ainsi que le discernement de la vraie vie – celle qui vient de Dieu – pourrait être un peu plus complexe que l'impression de sécurité et de bien connu qui, dans notre culture catholique, est associée à la messe. L'Eucharistie empêche que les cadres soient regardés comme des absolus. C'est un choc qui fait écho à celui qu'a représenté la prédication du Galiléen, sa mort et sa résurrection[1]. L'Eucharistie a un caractère foncièrement provocateur que nous ferions bien de redécouvrir. C'est ce que l'on se propose de faire ici.

UNE MÉMOIRE À LA RENVERSE

C'est autour du dernier repas que Jésus partage avec ses disciples que se dessine le tournant qui, brutalement, mettra fin à son histoire. Au terme de cette nuit, celui-ci se retrouve isolé, trahi par un de ses plus proches, ne pouvant pas compter sur les autres, en proie à l'angoisse devant ce qui se

1. Je renvoie ici à traduction de l'Évangile selon Marc, proposée par David-Marc d'Hamonville, ainsi qu'à son commentaire qui mettent en évidence comment le premier évangile enregistre et fait part d'un traumatisme : *Marc, l'histoire d'un choc*, Paris, Cerf, 2019.

profile pour lui. Voilà un angle d'approche possible pour méditer le geste posé par Jésus : la fraction d'un pain, distribué aux convives était en ce temps-là une manière de constituer l'assemblée, de symboliser son unité[2]. Jésus procède ainsi alors même que c'est l'exact opposé qui est en train de se produire : son dernier repas se tient sur fond de dislocation du groupe qu'il avait réuni.

La violence prise à revers

On ne doit pas oublier ce contexte pour lire les actes posés ce soir-là : Jésus reprend ce geste de la fraction du pain pour lui donner une autre signification, et il fait cela dans une situation relationnelle inextricable qui va déboucher sur la dispersion de ses proches et son élimination physique. Jésus répond par ce geste aux menaces de mort qui se font très précises, ainsi qu'à la peur qui mettra à mal tous les liens tissés. Voilà une manière de comprendre ce qui s'est passé lors de la Cène, qui rappelle l'extrême tension qui l'a marquée.

La liturgie, à sa manière, le rappelle : la parole « ceci est mon corps » est prononcée sur un pain qui sera *rompu*, tandis que le vin est donné comme *sang versé*. Pas moyen d'oublier que l'Eucharistie ne touche pas seulement nos dispositions les meilleures (le fait d'être prêt à accueillir le don, à le partager, etc.), mais également ce qui nous rassure beaucoup moins. C'est que ce don a été effectué dans un contexte de menaces et alors que la désunion était déjà à l'œuvre. Il anticipe une violence. Et par ce geste Jésus va au-devant de ce que sa condamnation produira et, ce faisant, il lui coupe tous ses effets. L'intention homicide était de réduire cet homme à un objet (un cadavre mutilé et humilié), d'effacer sa mémoire, d'éteindre sa parole, de le retrancher définitivement de notre histoire. Le fantasme de la violence, c'est de reconduire cet être à de l'infra humain, à une totale insignifiance, bref, de l'effacer du monde que nous avons en commun. Or Jésus ne cherche en rien à esquiver cette violence. On veut le ramener à un objet ? Il accepte : il prend des objets inertes et sans paroles, du pain, du vin, et il les présente comme son corps et son sang. Comme s'il anticipait la visée de la violence, comme s'il l'avalisait. Seulement, en les donnant tant qu'il en a encore la force, il les fait parler. Et de manière suréminente, puisqu'il les présente comme le don total de soi pour d'autres ; c'est dire que son geste non seulement parle, mais invite à un travail de reconnaissance, appelle, sollicite la liberté, permet en retour de faire réponse de tout son être et, finalement, invite à une manière d'habiter le monde sur le mode du don. Ce qui était

2. Xavier Léon-Dufour, *Le partage du pain eucharistique*, Paris, Seuil, 1982, p. 30-32.

un signe de mort (la réduction d'un être à l'état d'objet), il en fait l'occasion d'une relation extrêmement puissante, puisqu'elle propose un échange de dons où ce qui est offert, ce n'est pas quelque chose, mais des libertés qui s'engagent.

Autrement dit, Jésus part du point où la violence veut parvenir (la réduction à l'état d'objet, l'exclusion du monde des humains) pour, de là, proposer de renouer, en explorant un mode relationnel tout à fait inhabituel. En posant ce geste qui parle si fort, il réplique à la violence qui voulait le faire taire et l'enfermer dans le non-sens. C'est dire que les forces destructrices sont retournées comme un gant pour conduire, à partir du terme où elles mènent, à l'opposé de ce qu'elles fantasmaient. Le geste de Jésus offre la possibilité, depuis notre violence, de sortir de celle-ci. Quand nous célébrons l'Eucharistie, nous pouvons accueillir le fragment de pain consacré comme un fruit de notre propre pente meurtrière qui nous est redonné, non pas comme une accusation, mais comme un don pour la vie. Notre violence est radicalement subvertie par le Christ pour produire finalement, si nous y consentons, l'exact opposé de ce qu'elle visait. Jésus se laisse réduire à l'infrahumain, là où le réflexe de s'emparer de la vie offerte conduit l'humanité ; mais, acceptant d'être ramené à cela, c'est cette part de nous-mêmes déjà abandonnée à la mort qu'il vient rappeler à la vie.

L'Eucharistie met à notre portée ce parcours de Jésus qui s'affronte aux forces de mort et de destruction et qui, avant même la résurrection, l'emporte sur elles. La résurrection du Christ vient confirmer avec éclat cette victoire, ce chemin ouvert au beau milieu de ce qui est le plus fermé en nous. Ce que nous recevons quand nous communions, c'est ce corps entièrement livré, redonné à nous par le Père pour délier ce qui dans l'humanité, c'est-à-dire en nous, reste en esclavage. Quand nous consentons à cela, nous sommes alors accueillis dans la Pâque du Christ, dans son sillage, nous faisons le passage avec lui, qui est déjà du côté de la victoire. Le mouvement qui s'esquisse ainsi saisit le croyant tout entier, corps et âme, si bien qu'il se retrouve finalement *à l'intérieur* de la Pâque du Christ.

Devenir corps du Christ

Le pain de la vie qui est ainsi donné est *partagé* entre les disciples. Or le groupe des disciples n'est absolument pas idéalisé par les évangélistes. Au contraire, on dirait qu'ils en ont à dessein souligné les rivalités et les tensions (Luc, par exemple, mentionne, au beau milieu du récit de la Cène, une dispute entre les douze, Lc 22, 24 s.).

Qu'est-ce que le partage du pain eucharistique produit dans un tel groupe ? Ils reçoivent tous ce pain et ce vin, qui leur sont offerts comme corps et sang de Jésus-Christ. Dès lors, ce groupe mal uni a désormais en commun ce don qui lui est fait. À partir de là, il peut s'entendre appeler à laisser vivre en lui ce qu'il a reçu, à devenir corps du Christ. Un corps, c'est-à-dire, non pas un vague lien ni une simple énergie mais la présence de quelqu'un qui, en se donnant, met chacun en relation vivante avec tous les autres, parce que – encore une fois – il dénoue toute violence et, ce faisant, permet de libres liens. C'est un corps immense, animé par l'Esprit, capable d'appeler et de rassembler tous les vivants. C'est le corps de Celui qui a vaincu la violence et la mort, c'est le corps du ressuscité.

L'Eucharistie rend présent ce corps du ressuscité qui constitue le fond vivant de l'humanité et du cosmos, empêchant désormais d'établir un rapport instrumental avec ne fut-ce qu'un seul être. Elle fait affleurer ce corps aux dimensions de toute la création. En ce sens, la multitude est vraiment là quand on célèbre l'Eucharistie, car ce corps la contient déjà, réconciliée, associée à la victoire sur ce qui divise et détruit. Quand on participe à la célébration, la multitude promise à se rassembler en un seul corps est déjà perceptible à travers l'assemblée qui en représente les prémices.

La vie ainsi donnée révèle une façon possible de se rapporter les uns aux autres, qui met chacun en genèse, d'une manière telle que la croissance de l'un ne fait plus peur à l'autre. Ce qui affleure, c'est donc la possibilité de vivre non plus les uns contre les autres, mais les uns avec les autres, les uns par les autres, portés par des liens qui nous précèdent et cherchent à passer par nous.

Quand il reçoit le corps du Christ, le croyant, à travers le geste posé par le ministre de la communion, est rejoint par tout cela : lui sont rappelées d'un seul coup son aspiration fondamentale à vivre, sa propension à faire dévier ce désir en violence et, dans ce fragment de pain, il peut voir l'effet de cette violence, mais toujours déjà retournée en un don bien plus fort qu'elle. Ce qui lui est offert sous forme de nourriture le réconcilie avec Dieu, le rassemble lui-même, le remet en grâce avec tous ses frères et sœurs.

Ainsi, célébrer l'Eucharistie, c'est s'inscrire dans ce mouvement où les croyants peuvent faire réponse au don de Dieu parce qu'ils ont été accueillis dans la Pâque du Christ. En rendant grâce, ils font à la fois l'expérience d'être sauvés, tirés des enfermements dans la violence et la mort et, en même temps, ils mettent leur propre existence en jeu : eux-mêmes, avec le Christ, se présentent comme « offrande ».

Cependant, bien sûr, cette humanité à qui tout cela est offert est encore divisée. Elle reste en partie dans l'ignorance de la vraie vie, fascinée par la course à toutes sortes de grandeurs. Elle est à la fois en chemin et déchirée en elle-même. À la communauté qui vient de recevoir le corps du Christ, et qui peut le reconnaître comme tel, est confié, malgré ses propres divisions et imperfections, d'être signe de ce corps en genèse. Dès lors, elle participe à ce combat qui est aussi discernement de la vraie vie. Et chacun de ses membres, par sa manière d'accueillir le don qui lui est fait et d'y répondre, contribue à cette genèse. Le combat passe donc à l'intérieur de chaque croyant qui s'engage à la suite du Christ dans une dynamique où il se risque lui-même à la confiance radicale en Dieu et s'essaie à un lâcher-prise toujours à refaire[3]. Et la communauté de même, en tant que réalité sociale.

L'EUCHARISTIE : PRÉSENTS ET ABSENTS[4]

Jusqu'ici j'ai parlé de ce qui se passe – ou peut se passer – pour ceux qui célèbrent l'Eucharistie, l'assemblée qui est présente. Qu'en est-il des absents ?

Pas de liturgie sans absents

Cette question de la place des absents dans les liturgies eucharistiques a été remise en valeur lors de la pandémie, lorsque les normes sanitaires imposaient des jauges de COVID draconiennes dans les églises. Mais cela a pour effet positif d'obliger à s'interroger sur cette place des absents. Ce qui est certain, c'est que ceux qui sont présents à la célébration eucharistique ne peuvent pas faire comme si ces frères et sœurs absents ne comptaient pas. Car, on l'a vu, l'Eucharistie a pour effet de nous rassembler, de faire de nous « un seul corps ». Peut-on imaginer comprendre cela au sens du seul petit groupe que nous formons dans l'Église, qui ferait corps en se suffisant à lui-même ? Mais alors, ne trahit-on pas le mouvement même de la Pâque du Christ qui visait à rassembler tous les enfants de Dieu dispersés (comme on le dit dans la prière eucharistique n° 3) ?

Vient alors la question : par quel type de lien les absents pourraient-ils être associés à ce qui est célébré dans les églises ? La première réponse qui

3. C'est ici une piste pour comprendre Rm 12, 1 (l'appel de Paul à s'offrir en sacrifice à Dieu), ainsi que la manière dont Hébreux présente la vie chrétienne comme inscription dans le sacrifice du Christ.

4. Cette section reprend des extraits d'un texte publié dans *Christus* : « Célébrer avec les absents », *Christus*, n° 272, octobre 2021, p. 70-78. De même, l'article s'inspire de « La messe, une expérience spirituelle à déplier », paru dans *Christus*, n° 262, avril 2019, p. 79-87.

vient est toute simple : c'est Dieu lui-même qui assure ce lien. Et cela, nous pouvons l'affirmer parce que nous croyons que le Christ s'est livré pour tous. À partir de là « […] nous devons tenir – comme le dit le concile Vatican II[5] –, que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal ».

Mais on doit ajouter une deuxième réponse : ceux qui participent à l'Eucharistie ne le font pas seulement pour eux-mêmes mais, quand ils s'approchent de l'autel, ils emmènent avec eux, qu'ils y pensent ou non, tous ceux avec qui leur existence est liée, tous les noms, les visages et les gestes qui peuplent leur mémoire et leurs désirs, tous ceux qui sont gravés dans les paumes de leurs mains. De cette façon, même s'ils l'ignorent, ces proches sont rendus présents à ce qui est célébré. Ceux qui participent à la célébration eucharistique représentent comme un fragment du tissu qu'est l'humanité entière. On ne peut les en isoler. Et quand on tient le fragment d'un tissu, ne serait-ce qu'un seul de ses fils, tout le reste est là également. Cela veut dire que ce contact avec tous les absents s'établit aussi de cette manière, par les liens vivants qui partent de ceux qui sont présents à l'Eucharistie. Le moment de la prière universelle le symbolise très bien. Et l'envoi final, « Allez dans la paix du Christ », peut être entendu comme une invitation à retrouver ceux avec qui nous partageons déjà le mystère pascal, parce que nos vies sont tissées les unes aux autres. Et la paix annoncée, c'est ce dénouement heureux que nous attendons, qui permettra d'essuyer toute larme de nos yeux, de laver tous les malentendus, de réparer les déchirures, de restaurer ce qui a été abîmé ou détruit par la violence, de guérir les blessures.

Garder la place des absents

Ici, on pourrait objecter : de cela, qui, en réalité, en a conscience, parmi les chrétiens qui vont à la messe ? Celle-ci ne demeure-t-elle pas pour eux avant tout un cœur à cœur avec leur Seigneur, qui se joue à l'intime de l'être ? L'Eucharistie est-elle autre chose qu'un rendez-vous très personnel avec le Christ ? Et si la multitude y est aussi présente – la liturgie parle du sang « versé pour vous et pour la multitude » – comment les chrétiens pourraient-ils en prendre conscience ?

Eh bien, c'est ici qu'il faut croire en la performativité du rite : celui-ci inscrit en nous, en profondeur, une économie du salut, par des gestes, des paroles, par la logique que le rituel déploie, qui s'imprime en nous, même si nous n'en avons pas pleinement conscience. Mais cela suppose quand même, de

5. *Gaudium et Spes*, 22, 4.

la part des acteurs de la liturgie, de rester en éveil et d'habiter véritablement ce lieu de la célébration. Par exemple, on peut tellement insister sur la présence réelle à reconnaître et à adorer que l'Eucharistie risque d'être transformée en simple événement de la présence du Christ à son Église. Ce n'est certes pas rien du tout ; c'est même essentiel. Mais c'est le Christ *en sa Pâque* qui se rend présent, et il ne vient pas pour un face-à-face où chacun resterait de son côté, il vient pour ouvrir le chemin de la Pâque et y faire entrer toute l'humanité. Et cette entrée dans sa Pâque passe par une conversion de ce qui en nous reste violent et fermé, elle passe par l'anticipation d'une réconciliation avec les frères et sœurs absents et ne peut en aucun cas nous installer avec eux dans un rapport d'ennemis ou d'étrangers.

Il y a plusieurs éléments du rituel qui attirent l'attention de ce côté-là. On a déjà mentionné l'importance de la prière universelle, ainsi que du renvoi de l'assemblée dans la paix du Christ ; il faut ajouter le geste de paix, que l'on peut vivre non seulement comme un moment où l'on manifeste un peu de sympathie à son voisin, mais comme le premier pas d'une réconciliation de chacun avec tous ses frères et sœurs. Remarque au passage : tous ces gestes sont du ressort du diacre, quand il y en a un. Ce qui souligne l'importance de la présence d'un ministre qui ne dit presque rien, et dont les gestes qu'il pose visent à mettre en relation. Voilà qui en dit beaucoup sur ce ministère diaconal destiné à aider la communauté chrétienne à prendre conscience qu'elle forme un corps et, en même temps, l'oblige à ne pas oublier qu'elle n'est pas un corps complet, mais que la multitude lui manque.

UNE COMMUNION ALTÉRÉE

Une liturgie responsoriale

Il n'y a pas d'Eucharistie sans pluralité des acteurs dans la liturgie. C'est pourquoi un prêtre ne peut, normalement, présider seul. C'est que la structure fondamentale de la messe est celle d'un dialogue, comme l'indiquent d'emblée les premières paroles prononcées : « Le Seigneur soit avec vous / Et avec votre esprit. » La même structure revient à plusieurs reprises, toujours en des passages clés : au moment de la proclamation de l'Évangile, pour introduire à la lecture de la préface qui elle-même ouvre à la prière eucharistique et, enfin, juste avant la bénédiction finale et le renvoi des fidèles. En réalité, ces brèves parties dialoguées expriment de façon condensée la structure responsoriale plus large qui marque l'agencement des grandes étapes de la célébration où alternent temps d'écoute et temps de réponse : écoute de la Parole de Dieu / proclamation de la foi de l'Église et prières

universelles ; prière eucharistique / mouvement de communion. Mais, plus largement encore, c'est la structure d'ensemble de la messe qui a la forme responsoriale ; celle-ci provient directement de l'Alliance biblique : le peuple de Dieu a l'audace d'articuler sa réponse en s'avançant sur le chemin que la Pâque du Christ lui ouvre. C'est pourquoi le théologien John Laurance peut écrire : « C'est en réalité à travers la nature fondamentalement dialogique, antiphonique de la liturgie eucharistique dans son ensemble (« Le Seigneur soit avec vous », etc.) que l'Église fait l'expérience de Dieu, et que Dieu manifeste sacramentellement qui il est[6]. »

C'est à partir de là que l'on peut comprendre le thème de la « participation active des fidèles », mis en avant par le concile Vatican II (annoncé dès le pontificat de Pie X)[7]. Accueillie dans la Pâque du Christ, l'assemblée tout entière est invitée à entrer dans la vie même de Dieu et à devenir le signe sensible de cette vie offerte[8]. C'est pourquoi la célébration liturgique est désignée par le concile comme « œuvre du Christ prêtre, et de son Corps qui est l'Église[9] ». Œuvre commune donc, et au sens le plus fort, car elle rassemble tous les fidèles dans l'engagement du Christ.

Heureuse pluralité des acteurs de la liturgie

Voilà la perspective qui donne son sens plénier à toutes les actions conjointes grâce auxquelles l'Eucharistie est dignement célébrée : même si l'agitation des derniers ajustements avant le début de la messe donne parfois l'impression d'un jeu scénique à régler, il s'agit, au bout du compte, de faire en sorte que les multiples contributions puissent se nouer dans le don de Dieu. Dès lors, chaque apport des différents acteurs, depuis le rangement et le ménage de l'église jusqu'à la proclamation des textes bibliques, la prédication et la présidence de la célébration, peut être habité comme symbole d'un engagement de tout l'être dans le service de l'assemblée, afin de l'aider à entrer dans l'action de grâce et la louange[10]. De là, sans doute, vient cette

6. John D. Laurance, *The Sacrament of the Eucharist*, Collegeville (MN), Liturgical Press (*Lex Orandi*), 2012, p. 132. Nous traduisons.
7. Voir *Sacrosanctum Concilium* (constitution sur la sainte liturgie), 11, 14, 21, 27, 30, 48 et 106.
8. *Sacrosanctum Concilium*, 6 et 48.
9. *Sacrosanctum Concilium*, 7, 3.
10. Patrick Prétot écrit à ce sujet : « […] ces attachements aux représentations héritées du passé empêchent en fait de penser les fonctions liturgiques comme l'exercice d'un "véritable ministère". En d'autres termes, il n'est pas certain que la diversité des rôles dans la liturgie soit perçue comme le déploiement de ministres différenciés assurant le signe d'une assemblée comprise comme un corps » (« Ce que la liturgie

joie simple que l'on sent parfois prendre corps au fur et à mesure qu'on entre dans la liturgie : elle est possible parce que chacun consent à décharger son fardeau en Celui qui l'a porté jusqu'au Golgotha ; en osant ainsi apporter notre pierre à la messe, nous faisons l'expérience d'en être libéré pour entrer tout entier jusqu'où Lui est allé.

C'est pourquoi il est heureux que beaucoup de fidèles soient associés, d'une manière ou d'une autre, à la célébration, à ses préparatifs et à son déroulement. Car leur absence comme acteurs de la liturgie rend plus difficile cette perception d'un corps ecclésial, d'une pluralité qui reçoit son unité dans ses multiples manières de faire réponse à Dieu. Si chacun trouve sa place dans le rapport aux autres, tous sont aidés par l'heureuse conjonction des actions. Certes, il n'est pas toujours facile d'y parvenir, car devenir acteur dans la liturgie suppose une formation et une certaine expérience, ainsi qu'une vigilance pour se tenir avant tout dans l'action de grâce et la louange. Mais il serait dommage qu'au nom de cette difficulté on réduise le nombre des personnes sollicitées à un petit groupe de spécialistes[11].

La liturgie eucharistique a quelque chose d'une genèse : c'est le corps du Christ qui est en naissance. Or, dès qu'il y a naissance, comme nous l'apprend la sagesse populaire, les méchantes fées sont toujours aussi au rendez-vous, cherchant à jeter leurs sortilèges sur tout ce qui ressemble à une promesse. La liturgie ne déroge pas à la règle. Les messes devront toujours se débattre avec de multiples tentations qui la houspillent et la tirent à hue et à dia. Et ici, pour y voir un peu clair, nous disposons des critères classiques de discernement : ce qui porte à la joie dans l'Esprit, à la paix, à la confiance, à l'amour des frères et sœurs, voilà le signe du don de Dieu. Ce qui est associé à la peur, ce qui accompagne la fermeture, la non-écoute, ce qui va du côté du jugement, ce qui divise et provoque la rancœur, ne vient certainement pas de Dieu.

La diaconie : aiguillon du sacré

L'Eucharistie fait faire une expérience de l'altérité de Dieu. C'est en ce sens que j'entends le souci de ne pas perdre le « sens du sacré », souvent rappelé par les chrétiens de sensibilité plus classique ; et cette requête doit

donne à voir des ministères », *Recherches de sciences religieuses*, vol. 109, n° 2, 2021, p. 308).

11. Ici, je fais un aparté pour signaler qu'aux yeux de beaucoup de chrétiens le fait de refuser aux femmes la proximité de l'autel est très étonnant et fait contresens. Le sens premier de l'Eucharistie est de signifier notre rassemblement en Christ ; cela s'accorde très mal avec l'attribution d'espaces réservés à certains, surtout si le seul critère est celui du genre.

être entendue. Mais elle ne doit jamais conduire à des soucis techniques, à des gestes à faire ou pas, des rubriques à respecter ; elle invite avant tout à prêter attention à l'*orientation* des acteurs : vers quoi, vers qui sommes-nous tournés quand nous célébrons ? Là se situe le point crucial.

Et pour nous aider à l'honorer, laissons-nous guider par Celui qui a tracé le chemin vers le Père : il montre clairement que ce chemin n'a rien d'une ascension linéaire depuis la terre vers les hauteurs célestes. Le passage vers le Très Haut ne peut se faire dans l'oubli du très bas : « Le Christ Jésus, ayant la condition de Dieu, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais il s'est anéanti, prenant la condition de serviteur, devenant semblable aux hommes. Reconnu homme à son aspect, il s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la croix. » Nous entendons ce texte lors de l'Eucharistie des Rameaux, porte d'entrée dans le mystère pascal. La voie sacrée passe par cette kénose du Christ. Et le mouvement du *triduum* rend présent le style qui a marqué toute la mission de Jésus : sa longue marche qui aboutit à Jérusalem était toujours d'abord orientée vers les brebis perdues de son peuple, vers des hommes et des femmes accablés par la maladie ou la misère ou condamnés par des jugements sans appel. Si bien qu'on peut regarder son pèlerinage vers la cité sainte comme une quête des enfants perdus du peuple de Dieu.

L'ouverture à l'altérité de Dieu va donc de pair avec l'écoute et l'accueil d'une autre altérité : celle de l'humanité en détresse. L'Eucharistie ne peut s'établir dans l'oubli de celle-ci, sous peine de se fermer aussi à la grandeur de Dieu. La communion qu'elle propose est indissociable de cette double altérité. En ce sens, c'est une communion altérée.

Plusieurs éléments de la célébration y aident : l'envoi des personnes qui vont porter la communion aux membres de la communauté qui n'ont pu se déplacer parce qu'elles sont malades ou trop faibles, la prière universelle où l'assemblée fait monter vers Dieu sa supplication pour les frères et sœurs aux prises avec le malheur, la lecture des textes bibliques où les cris poussés vers Dieu, souvent, résonnent. La figure du diacre, également, rend sensible dans l'église l'absence de ceux qui sont empêchés de participer[12]. Mais c'est

12. Une des fonctions importantes du diacre dans les premiers siècles de l'Église consistait à partager à ceux qui n'avaient pu participer à l'Eucharistie quelque chose de la communion qui s'y était vécue, en portant aux malades et aux personnes détenues, non seulement des espèces eucharistiques, mais aussi des biens qui avaient été mis en commun. Voir Gottfried Hammann, *L'amour retrouvé. Le ministère de diacre, du christianisme primitif aux Réformateurs protestants du XVI^e siècle*, Paris, Cerf, 1994, chap. II à IV, et Adalbert G. Hamman, *Vie liturgique et vie sociale. Repas des pauvres, diaconie et diaconat. Agapè et repas de charité,*

aussi l'assemblée elle-même qui parle de cette soif de justice et de paix, à travers ses membres touchés par les épreuves. À partir de tout cela, la communauté peut se sentir reliée à d'autres lieux : l'hôpital, le CCAS[13], les EHPAD[14], la prison, les abris de fortune des Roms, les camps des réfugiés, les services d'hébergement d'urgence, etc. Une assemblée habitée par ces lieux-là, par tous ceux qui nous manquent, est habitée aussi par une attente de Dieu, lui qui peut nous réconcilier et guérir les déchirures qui laissent l'humanité en lambeaux.

L'Église est souvent pensée et présentée comme la communauté des disciples du Christ. Ce n'est pas faux, évidemment, car, sans disciples, pas d'Église. Mais cela ne suffit pas. Si l'on tient que les évangiles nous disent quelque chose de la structure de l'Église, il apparaît clairement que le lien – très fort – entre Jésus et les disciples est au service d'une autre relation, entre Jésus et son peuple. Plus précisément, *tout* son peuple, en commençant par ceux qui n'en sont pas – ou plus – dignes (ou plutôt qui ne s'en croient pas dignes, ou sont regardés comme tels). Fait donc partie de ce qui définit l'Église que ce lien avec ceux qui vivent au « bord du monde » que nous habitons.

L'énergie que le Galiléen apporte à signifier à ceux-là qu'ils sont aussi fils ou filles d'Abraham provoque, en réalité, un changement de regard sur tous les autres : personne ne peut plus considérer qu'il doit son appartenance à l'Alliance, à un mérite de sa part ou à un patrimoine dont il aurait hérité. En accueillant d'abord ceux qui en étaient exclus, Jésus rassemble autrement son peuple, au point que l'Alliance, avec lui, ne connaît plus de frontière et s'élargit à toute l'humanité. Cette caractéristique majeure de la mission du Christ, nos eucharisties ne peuvent l'oublier. Il y a ici un élément clé pour comprendre le sens de cette célébration : et ici également l'Eucharistie, prenant à revers les grandes représentations qui structurent notre monde, provoque un choc.

CONCLUSION

Le rôle premier de l'Eucharistie est de replonger les baptisés dans la Pâque du Christ, là où leur baptême les a, pour la première fois, immergés. L'Eucharistie est comme un baptême qui se déploie dans la durée de toute

offrande dans l'Antiquité chrétienne, Tournai, Desclée (Bibliothèque de théologie), 1968, chap. III.

13. Centre communal d'action sociale.
14. Établissement d'hébergement pour personnes âgées dépendantes.

une vie, avec les champs relationnels qui la portent, avec l'énergie puisée on ne sait où pour chaque jour reprendre une histoire souvent bien lourde, avec les appels à retrouver les frères et sœurs qui nous manquent, avec la promesse d'une réconciliation par-delà tous les malentendus et les violences.

C'est ainsi qu'elle fait faire tout un chemin, où paroles, gestes, prières entendues et prononcées, chants, jeux d'appel et de réponse, déplacements dans l'espace, communion au corps (et au sang) du Christ, retrouvailles avec des amis ou des familiers, interviennent pour placer chacun sur le chemin du Christ. Le croyant y vit un retournement, au sens où le péché, sa violence, ses refus, nos oublis, sont révélés ; mais cela, à partir du don du corps du Christ, don d'une nourriture véritablement vivifiante, offerte gratuitement, et qui l'appelle à prendre soin de ce corps qui lui est désormais confié. Bref, l'Eucharistie va chercher loin en nous, pour peu que nous soyons disponibles à ce qu'elle propose. Elle opère un travail d'évangélisation des profondeurs qui touche les « structures porteuses » de notre existence. C'est pourquoi elle n'est pas de tout repos, loin s'en faut !

Religions and the Global World

Luís M. Figueiredo Rodrigues

INTRODUCTION

In the booklet *La fraternité, pourquoi?*,[1] Edgar Morin counterposes the Darwinist way of understanding society with a proposal based on mutual aid and cooperation. Charles Darwin's work *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (1859), has influenced a certain understanding of the evolution of societies in such a way that the theory of natural selection justified the competition between individuals and the various strategies that lead to the survival of the fittest. This natural selection would lead to improvement and, consequently, to qualitative progress. However, Morin, based on Pierre Kropotkine's thoughts, especially in the work *Mutual Support: A Factor of Evolution* (1902), argues that life is based on cooperation rather than competition. Each species, as it develops within a concrete ecosystem, shows that the ones that adapt best are not the most aggressive, but the most solidary. In each ecosystem, there are predators and aggressors who compete with the environment, but there is also positive interaction, symbiosis and cooperation that are essential for the development of species and life, regardless of the kingdom. Consider, for example, the importance of pollination, where cooperation between insects and plants is essential for the survival of all. Edgar Morin concludes that it is the resistance to cruelty and life-threatening predatory behaviour that gives rise to the practices of mutual help and complementarity, capable of creating broad spaces of solidarity, essential for life to exist. This demonstrates the permanent need for relationships with others, whether through parasitic or predatory relationships or

1. Edgar Morin, *La Fraternité, pourquoi?*, Paris, Actes Sud, 2019.

associations or symbioses. In synthesis, the existence of life always entails conflict and cooperation.

In the light of this, it is easier to understand how, in face of common dangers of global scope—ecological, economic, war-related, or others—Edgar Morin advocates the imperative need for a human fraternity that safeguards our human community of destiny. The concept of "fraternity" combines these problems in a unique way: as a kind of self-help, cooperation, or community, and as a family, work, or political bond. Faced with the enemy, human misery, or loneliness, fraternity is perhaps better described by the word "solidarity." In face of the stranger, the foreigner, or the different one, for whatever reason, it is called "hospitality." The central point is that fraternity is characterized by the impossibility of being imposed by those in authority; it must arise from each subject, since fraternity is characterized by affective and affectionate interpersonal relationships.

Nevertheless, speaking of fraternity can lead one to focus only on the individual subject and on those who are physically close to them. Yet today we live in a globalized world! Globalization, as a phenomenon, has been understood as a process of social interconnection extending across the globe. On the one hand, interconnection on a global scale—and according to the different periods of history and latitudes—has allowed the exchange of cultural meanings between different societies and, on the other hand, the universalization of some concepts and ideas. Therefore, globalization is perceived as a subjective practice that interconnects the global world.

Thus, globalization may simply be the name given to a matrix of processes that extend social relations across the world space. How people experience these relations is quite complex, changeable, and difficult to delineate. The relevance of a global approach to understanding the world lies in the fact that attention to the cultural phenomena of globalization is necessary to understand events in the light of globalization, but also the other way around. There are many phenomena that, although now global, were born in a concrete social context.

It is in this context that we propose to reflect on the possibility of Practical Theology to view the world as a "network," in the sense of Manuel Castells.[2] Perceiving this event as the end point of a process with significance on a

2. Manuel Castells, *The Rise of the Network Society, 2nd ed., with a new Preface, The Information Age: Economy, Society, and Culture*, vol. 1, Chichester, Malden, Wiley-Blackwell, 2010, p. 6.

global scale, but above all as an inspiration for global social dynamics, materialized in the multiple places of a world that is understood as a complex.[3]

EPISTEMOLOGICAL CONTEXT

In recent times, the contribution of religions to the debate on a world that is perceived as "globalized" has become even more evident. Raphaël Liogier describes a "mythological metamorphosis" on a planetary level, which he calls "individual-globalization."[4] This can be perceived through the cult of well-being and the imperative of personal development, becoming evidence of this global cultural phenomenon. Therefore, the author advocates that, far from disappearing, the religious aspect is recomposed in "individualism-globalism," which he defines as the essential and irreducible mythical tension, the mythological core with which the culture of advanced industrial societies is fed.

Liogier is not alone in this belief of recovering the religious aspect thought to understand societies.[5] In recent times, from a refusal to consider religions, we have come to consider them with sincere interest and pragmatic recognition of their relevance.[6] In fact, not only has the classical theory of secularization been revised by some of its highest exponents, as is the case of Peter L. Berger in his work *The Many Altars of Modernity*,[7] but empirical evidence is also demonstrating that religious beliefs constitute a primordial factor in the configuration of advanced capitalist societies;[8] moreover, religions continue to be one of the main sources of values and behavioural references for a large majority of the world's population.

---

3. Edgar Morin, *Introduction à La pensée complexe*, Paris, Seuil, 2005, p. 134-138.
4. Raphaël Liogier, *Souci de soi, conscience du monde. Vers une religion globale?*, Paris, Armand Colin, 2012.
5. Luís M. Figueiredo Rodrigues, *E a Palavra Continua a Encarnar,* Lisbon, Escrytos (Ed. Author), 2021, p. 112-120.
6. Gary T. Gardner, *Inspiring Progress: Religions' Contributions to Sustainable Development*, New York, London, W.W. Norton & Company, 2006.
7. Peter L. Berger, *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, Boston, De Gruyter, 2014.
8. Harvey Cox, *The Market as God*, Boston, Harvard University Press, 2016; Paul Christopher Manuel and Miguel Glatzer (eds.), *Faith-Based Organizations and Social Welfare*, New York, Cham Springer International Publishing, 2019; Malcolm Torry, *Managing Religion: The Management of Christian Religious and Faith-Based Organizations*, vol. 1: *Interna*, London, Palgrave Macmillan, 2014; Malcolm Torry, *Managing Religion: The Management of Christian Religious and Faith-Based Organizations*, vol. 2: *Externa*, London, Palgrave Macmillan, 2014.

Although it is no longer defended in academia that the act of observation is neutral (therefore scientific neutrality is no longer defended), it is still held that science is only done through experimentation, which perhaps requires a closer look. In this dialogue, it is useful for us to listen to what Karl Popper says when he proposes a new vision of the relationship between experience and knowledge, not attributing to experience the task of giving meaning to affirmations, nor of verifying them. Experience cannot show the truth of universal propositions (philosophical or scientific) because of their particularity. It follows then that meaning transcends experience, and even scientificity itself (understood here in the sense of the exact sciences). The inductive method cannot provide these results because, as a scientific method, it does not exist. Karl Popper advocates that there is no induction because universal theories can never be deduced from single statements, from descriptions of observable facts.[9] In other words, the validity of universal theories cannot be justified by experimental verification.

In Popper's perspective, what is not acceptable is logical positivism. Although we cannot know for sure through verification whether a scientific theory is true, we can, however, know with certainty when it is false. If positivist verificationism turns out to be fact-testing vitiated by the very mythologist it was meant to contest, the criterion of falsifiability is the most appropriate one for testing the scientificity of theories. This certainly does not lead to a general criterion of truth, but neither does it lead to total cognitive disorientation. The scientist proceeds by conjecture and refutation, in a perennial succession of propositions of theories and their refutation, to replace them with others, not absolutely true, but temporarily more adequate, to explain reality. In summary, we can conclude that for Karl Popper, critical is the best synonym for rational.[10]

Research, notes Popper, does not start from observations, but from problems—theoretical or practical—that require solutions. And to propose solutions, creative imagination is required, capable of formulating hypotheses and conjectures. Methodological rigour is necessary for the investigation and justification of discovery, but it is not sufficient for the discovery itself. Consider the case of "accidental discovery." The genesis of ideas is one thing, their proof is another. For this reason, any theory that claims scientific dignity must be experimentally falsifiable; it is scientific, but never definitive, because it is always open to revision, and it can be integrated or refuted.

---

9. Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London, New York, Routledge, 2005.
10. Karl Popper, *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*, London, New York, Routledge, 2002, p. 175-176.

We can go a little further to see how the human sciences are taking advantage of the most recent advances in philosophy and linguistics, which progressively assume increasingly diverse and contextual concepts of truth. In the view of Jürgen Habermas,[11] we can assume that ideologies must be identified and criticized. This critique of ideology is based on a theory of undistorted communication, which assesses how statements are validated.[12] Habermas posits that all communication entails the ability to give reasons for what is asserted and to sustain the assertions made, which makes all communication require assertions about the understanding (perception of facts), truth (cognitive coherence), veracity (moral coherence), and rightness (personal authenticity) of declarations.[13]

This desire for the supposed neutrality of the scientist, who moves away from reality to inductively reach the truth, has suffered several criticisms. One of them comes from the so-called practical philosophy[14] with its attempt to distinguish between the cultural sciences and the natural sciences. The latter study objects of the natural world, while the former seeks to understand the actions of free beings who act with intentionality, that is, humans. In this line, the thought of Hans-Georg Gadamer helps to understand the philosophical basis of areas of knowledge such as psychology, history, and sociology, among others. They seek to understand the meaning of human action.

The central idea developed by Gadamer in *Truth and Method*[15] shows that the cultural sciences are based on human understanding: they have their foundation in it. Moreover, human understanding shows itself above all through dialogue, in which prejudices and convictions are present. These are not something to be removed or ignored, but rather to be used positively. According to the same philosopher, human beings understand reality based on their preliminary concepts, which they already possess. This does not mean that these should dominate the understanding of reality; rather, we understand or perceive reality when we contrast what we already know or believe with what is being experienced.

---

11. Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, Boston, Beacon Press, 1979.
12. Luís Armando Gandin and Ricardo Boklis Golbspan, "A Ferramenta Metodológica Das Pretensões de Validade: Uma Contribuição Para Tratamento de Dados Nos Estudos Educacionais Críticos," *Praxis Educativa,* vol. 15, 2020, p. 1-17.
13. James Reaves Farris, "Teologia Prática: Identidade Passada e Atual," *Revista Ciências Da Religião, História e Sociedade*, vol. 10, no. 1, 2012, p. 84-112.
14. Jorge César das Neves, "Martin Heidegger e a Filosofia Prática," *Geopolis*, vol. 4, 1997, p. 14-27.
15. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal, London, Bloomsbury, 2004.

Ormond Rush, in the same way, makes use of philosophical resources on hermeneutics, especially those of Gadamer, to propose the triad: understanding, interpretation and application. Concretely, "understanding within experience, it is claimed, is already an interpretation out of a familiar framework from the past that enables an application of meaning."[16] Through this hermeneutic circle, one realizes that there is a dialectic between the "whole" and the "part." What is already known, and familiar, which comes through from tradition, offers the conditions for understanding the new. But this understanding of the new from the old also leads to this—the old—having a different, deeper meaning.

PASTORAL CHALLENGES OF THE GLOBAL WORLD

Given the above, let us reflect on the new media and the culture that they give rise to, the so-called "digital culture." Those resources cannot be seen as just one more resource, perhaps even very efficient, to spread religious messages and with that to facilitate evangelization.[17] They are much more than that. They are an environment, a context, and a culture of their own that poses new challenges for pastoral.[18] The challenges that the digital culture offers religions can be grouped around five nuclei: ritualization, identity, sense of community, authority and, finally, authenticity.[19]

If, until now, communicational changes focused on quantity and speed until we could speak of mass media, where an emitter sends mass information to the universality of receivers, and which has its last evolutionary stage in Web 1.0 of static pages on the Internet, in the next generation, each receiver is also an emitter, and power and control are distributed evenly. There is no longer a small group of senders who send a lot of information to all the receivers, vying for their attention. Now there is an immensity of communication and sharing from all to all, in a plurality of directions, giving rise to cross-media. We are in Web 2.0, digital social networks, which will be more successful the more the digital tools allow us to take advantage of the resources

16. Ormond Rush, "*Sensus Fidei*: Faith 'Making Sense' of Revelation," *Theological Studies*, vol. 62, 2001, p. 233.
17. Luís M. Figueiredo Rodrigues, "A Cidade Informacional Como Desafio Pastoral," *Communio,* vol. 33, no. 2, 2016, p. 179-186.
18. Pontificio Consiglio Promozione Nuova Evangelizzazione, *Direttorio per La Catechesi*, Vatican City, Libreria Editrice Vaticana, 2020, p. 213-217.
19. Jolyon Mitchell and Sophia Marriage (eds.), *Mediating Religion: Conversations in Media, Religion and Culture,* London, T&T Clark/Continuum, 2003; Heide A. Campbell (ed.), *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, New York, Routledge, 2013.

present on the Internet. In turn, Web 3.0, which is quietly developing, will assert itself to the extent that it is more semantic, allowing, through the interconnection of meanings, machine and human being to work in cooperation, provided that each shares the information they consider important and, therefore, adds it to their profile, giving stable visibility to their digital identity. Hence the importance of the recognition of communication protocols coherent with the Christian style.

Pastoral theology cannot ignore this new reality because nothing that is human is foreign to the ecclesial community's concerns (cf. GS 1), which is also aware of the cultural changes taking place and of which the pronouncements of the Church's magisterium have been warning.[20] First of all, it assumes that the transmission of information is not enough—very much a feature of digital educational processes, which are increasingly in vogue—but it is important to cultivate an attitude that promotes the acquisition of knowledge of a sapiential nature. Here too rituals in general[21] and the Christian liturgy are seen as unique and essential, because more than being able to transmit information, it is important to be able to remember.[22] The ecclesial community rediscovers that its action has strength only to the extent that its actions and words manifest God's action and enable an experience of faith. Therefore, there is no pastoral action without a close connection with the whole liturgical and sacramental action of the Church. Here, and most intensely in the Eucharist, the whole mystery of faith is contained. It "is a memorial, it is a banquet, it is a sacrifice, it is an offering; it is a covenant and it is a praise; it is the memory of a past fulfilled once and for all, situated in time and space, it is a unique presence which takes man and woman up into the transcendental act of the Lord and it is no less a hope for the future, a nostalgia for what is to come."[23] Nevertheless, "remembering" is not turning back to the past: it is making the present, which, precisely, translates the meaning of that past. Insofar as it "makes memory," it confesses that the past

20. Luís M. Figueiredo Rodrigues, "Proponer El Evangelio En Una Cultura Digital," in Juan Carlos Carvajal Blanco and Ángel Castaño Félix (eds.), *Id y Haced Discípulos (Mt 28,9). Al Servicio de La Fe*, Madrid, Ediciones San Dámaso, 2012, p. 199-222.

21. Gregory Goethals, "Myth and Ritual in Cyberspace," in Jolyon P. Mitchell and Sophia Marriage (eds.), *Mediating Religion: Conversations in Media, Religion and Culture*, London, New York, T&T Clark/Continuum, 2003, p. 257-259.

22. Luís M. Figueiredo Rodrigues, "Análise de Prácticas Digitales de Los Agentes de Pastoral," in Olvani Sánchez, Marcela Mazzini, and Geraldo De Mori (eds.), *Teología Práctica e Interdisciplinariedad*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2022, p. 285-298.

23. Olegario González de Cardedal, "Prologo," in José Manuel Sanchez Caro and Vicente Martín Pindado, *La Gran Oración Eucarística. Textos de Ayer y de Hoy*, Madrid, La Muralla, 1969, p. 15.

is not simply past dead. A "making memory" is always a present gesture that crystallizes an existence, personally and communally, where the coordinates escape the linear unfolding of simple temporality.[24]

This observation opens the way to another pastoral challenge: not to remain in mere occasional contact on digital social networks, but to cultivate authentic relationships of friendship that necessarily reach the physical touch within an ecclesial community. This challenge invites communities to increasingly value their attitude of welcoming, listening, and openness to what is different.[25] The authentic culture of encounter implies greater reflection, capable of correctly distinguishing and valuing the virtual and actual dimensions of relationships and their necessary complementarity. This is because communion, understood in a theological sense, is not achieved only with virtual relationships. Rather, it launches the spiritual challenge that has been in the binomial word and silences the criterion for measuring the quality of a digital presence that serves the diaconia of meaning.[26] Friendship is, then, the expression of the relationship with the Trinity and Christian witness, both of individual participants and communities, in a permanent exercise of opening doors, especially to the existential peripheries.

The analysis of the practices carried out on the Web shows sometimes almost exclusively that becoming a Christian presupposes a personal encounter in the faith that is a gift, but also a free welcome. We are facing the personal and individual dimension of faith, we cannot forget that a normative referential framework of faith, external to the subject, is also necessary, because "in a context of pluralisms of social subsystems, aggravated by the confusion of references and the reference of the individual by himself, it is necessary to specify the contours of Christian faith as such."[27] One perceives the need for a veritative norm of faith,[28] not arbitrary, that

24. Pierre Gisel, *Croyance Incarnée. Tradition – Écriture – Canon – Dogme*, Geneva, Labor et Fides, 1986, p. 44.
25. Pope Francis, "*Evangelii Gaudium*: Apostolic Exhortation on the Proclamation of the Gospel in Today's World," no. 30, <https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html>.
26. Pope Benedict XVI, "46th World Communications Day, 2012, Silence and Word: Path of Evangelization," <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20120124_46th-world-communications-day.html>.
27. Domingos Terra, *Devenir chrétien aujourd'hui: Un discernement avec Karl Rahner*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 19.
28. Gisel, *Croyance incarnée. Tradition – Écriture – Canon – Dogme*, p. 61-64.

makes it understood in a framework of indispensable references for choices in the future, in a discontinuity with the surrounding culture. Without ceasing to be a faith lived by individuals in a very lonely way,[29] but who resort to digital tools to approach and seek those who respond to their longings, to give body to their search for meaning.[30] Faith will take new forms, manifest itself differently, but faith that is "practiced on the impact of the affirmation of intense individuality will not be a different reality from Christian faith as such."[31] This faith will simply be the faith that has always been experienced in a particular historical situation. As a result of the characteristics of the digital culture, the subjective experience of faith is promoted as the most prominent characteristic, intensifying a believing individuality in which the experience of faith gains prominence over its content. Christian praxis in the new digital environments will discover new ways of living and understanding faith, and it is up to the ecclesial discernment to assess the existence or non-existence of elements that are foreign to the Christian memory.[32]

In the context of the informational city, where the immaterial seems to have an almost exclusive place, it is also important not to forget that according to Christian tradition there is no salvation "without flesh and without reference to the incarnation of the Word,"[33] so that any pastoral proposal will always have to contemplate the experience of faith made in the flesh as a priority. This is a great challenge.

PROSPECTS

In the global world, the theme of "identity" is gaining renewed interest.[34] The overlapping of territory-based identities with deterritorialized spaces of desires brought about using the Internet is forming identities of a new kind. And here the specificity of this new approach makes the concept of

29. Terra, *Devenir chrétien aujourd'hui: Un discernement avec Karl Rahner*, p. 98.
30. Heidi A. Campbell (ed.), *Digital Ecclesiology: A Global Conversation*, Texas A&M University, Digital Religion Publications (An Imprint of the Network for New Media, Religion & Digital Culture Series), www.digitalreligion.tamu.edu, 2020, <https://doi.org/10.21423/DIGITALECCLESIOLOGY>.
31. Terra, *Devenir chrétien aujourd'hui: Un discernement avec Karl Rahner*, p. 157.
32. Matthew John Paul Tan, "Online Church, Common Good, and Sacramental Praxis," in Heidi A. Campbell (ed.) *Digital Ecclesiology: A Global Conversation*, p. 85-164.
33. João Manuel Duque, "Reality, Virtuality and Relation," *ET Studies*, no. 7, 2016, p. 146.
34. Luís Miguel Figueiredo Rodrigues and Flavio José de Paula, "O Cristianismo Como Estilo Numa Sociedade Em Rede," *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 81, no. 320, 2021, p. 679-703.

global identities stimulating. It is from the interaction between territorialized, interterritorialized, and deterritorialized worlds that the possibility of understanding these new realities arises, and not only the focus on the Internet. Moreover, in this context identities can change very quickly.

The recompositions of identity that the aterritorial structure of the Internet has allowed, with virtual spaces for encounters, offer the possibility of standardized religious ritualizations and, above all, of being integrated into a ceremonial space-time that produces collective logics.[35] These deterritorialized spaces of time also participate in the fading of the contours of religious orthodoxies and rules of behaviour. Relative anonymity, even to the point of multiplication of the self through avatars,[36] can also amplify this volatility. These intersections of identity, shifts and exchanges can go as far as gender substitutions, age class substitutions, as well as extremist erbalizations performed under the guise of anonymity.

But let's keep in mind that cyber-society does not exist in a "gaseous state": it is based in the physical world. Look, to situate ourselves, at the indispensability of all things hardware, energy production and distribution. The same is true for the identities of online protagonists: they have offline social identities in the physical world. These two planes of social reality are becoming more and more intertwined and complex, and there are already movements of "virtual emigration," where violations of human dignity are repeated.[37]

The online and offline worlds, which do not have the same structure, the same game rules, and the same restrictions, are interacting in an increasingly intense way, making it possible for people physically dispersed around the world to meet in the same virtual room. It is even possible to hold very emotional ceremonies with intense participation, for example, a moment of prayer in honour of someone who has passed away that brings together friends and acquaintances who may be scattered all over the globe.[38] The

35. Olivier Servais, "L'eschatologie 'No Life.' Incorporation et avatarisation d'érémitisme digital," *Social Compass*, vol. 64, no. 1, 2017, p. 42-59; Raphaël Liogier and Olivier Servais, "Introduction," *Social Compass*, vol. 63, no. 3, 2016, p. 291-301.

36. Neil L. Whitehead and Michael Wesch (eds.), *Human No More: Digital Subjectivities, Unhuman Subjects, and the End of Anthropology*, Boulder, University Press of Colorado, 2012.

37. Paus Franciscus, "Litterae Encyclicae 'Laudato si,'" *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 107, no. 9, 2015, p. 189.

38. Heidi A. Campbell and Stephen Garner, *Networked Theology: Negotiating Faith in Digital Culture*, Grand Rapids, Baker Academic, 2016.

sharing of values, which occurs through this common space, without bounded territorial circumscription, largely transcends ethnic, religious, national, and linguistic identities, without dissipating social differences. On the contrary, it is through these new spaces that social classes are redistributed on a planetary level, in the context of dominant values.

L'amour familial à l'épreuve du temps selon *Amoris laetitia*

Francesco Pesce

« Je donnerai ma vie pour toi », affirme Pierre juste avant la mort de Jésus, avec le même élan et la même sincérité qu'un époux pourrait le dire à son épouse. Ce sont des paroles qui, dans les deux cas, devront se mesurer aux situations de la vie et au caractère inachevé de la capacité d'aimer pour vérifier leur authenticité.

En reprenant un des quatre principes proposés dans son exhortation programmatique *Evangelii gaudium*, le pape François aborde dans *Amoris laetitia* la vie du mariage et de la famille selon la dimension du temps. En effet, l'exhortation post-synodale sur l'amour dans la famille cite deux fois de façon explicite le principe « le temps est supérieur à l'espace[1] » : dans l'introduction de la lettre[2] et dans le chapitre 7, dédié à l'éducation[3]. En plus de ces citations directes, le regard sur la vie de la famille est marqué de façon évidente par l'attention à la dimension du temps, en la proposant comme une clé fondamentale pour faire face à de nombreuses questions qui concernent le mariage et la famille, sur le plan de la réflexion théologique et sur le plan de l'action ecclésiale[4].

---

1. François, « Exhortation apostolique *Evangelii gaudium* (EG) », 24 novembre 2013, *Acta Apostolicae Sedis (AAS)*, vol. 105, n° 12, 6 décembre 2013, p. 1019-1172, ici EG § 222. À moins d'indication contraire, les textes du pape François sont tirés du site www.vatican.va.
2. François, « Exhortation apostolique post-synodale *Amoris laetitia* sur l'amour dans la famille (AL) », 19 mars 2016, *Acta Apostolicae Sedis (AAS)*, vol. 108, n° 4, 1er avril 2016, p. 311-446, ici AL § 3.
3. AL § 261.
4. « La Chiesa non riceve i temi della condizione umana quasi fossero di per sé *estranei* all'essenza specifica del suo messaggio. […] Dunque la Chiesa assume i fondamentali della condizione umana essenzialmente perché essi sono il luogo proprio in cui il

LE VIN BONIFIÉ AVEC LE TEMPS

L'exhortation post-synodale *Amoris laetitia* nous prévient du risque d'idéalisme à l'intérieur de l'expérience conjugale et familiale, en ce qui concerne tant la façon d'en parler sur le plan théologique et pastoral que la manière dont cette expérience est vécue par les protagonistes eux-mêmes.

En premier lieu, en effet, le texte reconnaît dans le deuxième chapitre, consacré à la réalité et aux défis de la famille, une « idéalisation excessive » dans la présentation du mariage : on y affirme que « nous avons présenté un idéal théologique du mariage trop abstrait, presque artificiellement construit, loin de la situation concrète et des possibilités effectives des familles réelles[5] ».

Très souvent, les itinéraires ecclésiaux pour la formation au mariage mettent de l'avant cette vision abstraite, mais on la retrouve aussi dans la célébration des noces, dans la prédication et même dans les groupes paroissiaux de couples et familles. Inaugurer ainsi un parcours en présentant d'abord « le projet de Dieu sur le couple et sur la famille » risque de suggérer l'idée qu'il existe un idéal unique pour tous – « comment devrait être le couple » – sans connaître les situations dans lesquelles chaque couple se trouve ni ce qui est possible pour chacun[6].

À cet égard, la proposition « aimer le conjoint comme le Christ aime l'Église » peut également être comprise comme un idéal auquel on doit se mesurer et que l'on doit conquérir par ses propres forces : « avoir à reproduire de manière parfaite » cet amour est considéré comme une « terrible charge » à faire peser « sur deux personnes ayant leurs limites[7] ».

Deuxièmement, le pape soutient que « certaines illusions sur un amour idyllique et parfait ne font pas de bien », puisque, de cette façon, l'amour est « privé de toute stimulation pour grandir[8] ». À ce propos, on parle d'« idée céleste de l'amour terrestre », détaché de la dimension temporelle et du

logos e lo *pneuma* dell'*agape* di Dio parlano e agiscono in vista del regno di Dio che viene per la *creatura Dei* » (Pierangelo Sequeri, « L'eredità ricevuta e il nuovo progetto », *Anthropotes*, n° 36, 2020, p. 22).

5. AL § 36.
6. Une différente approche est évidente dans l'expression « un pas de plus » répétée plusieurs fois par le pape François pendant son discours d'ouverture de la 10e rencontre mondiale des familles, en commençant par des témoignages de vie familiale : « partir de votre situation réelle et, de là, essayer de marcher ensemble » (François, *X Rencontre mondiale des familles*, 22 juin 2022).
7. AL § 122.
8. *Ibid.*, § 135.

caractère toujours inachevé de toute action et de toute capacité d'aimer. Par conséquent, la propre expérience d'amour serait absolutisée, presque divinisée, ou au moins autoréférentielle : « notre amour suffit[9] ».

Un certain idéalisme par rapport à la relation conjugale se décèle également lorsqu'on évoque, au cours d'une rencontre de formation pour les couples ou pour les parents, que certaines tensions font partie de la relation conjugale, que la partialité appartient à l'expérience de l'amour et n'en est pas démentie et qu'il faut « travailler sur l'amour[10] ». En effet, les réactions de l'auditoire semblent alors très souvent soupçonner le formateur de porter une « vision négative du mariage ».

Le texte post-synodal *Amoris laetitia* cherche à éviter cet idéalisme[11] : au début du troisième chapitre, consacré à la vocation de la famille et au caractère sacramentel du mariage, le pape argentin parle expressément du désir de « contempler le Christ vivant présent dans tant d'histoires d'amour[12] ». Cet incipit offre une clé de lecture précise pour regarder « l'enseignement de l'Église sur le mariage et la famille[13] » qui est présenté de manière synthétique dans ce chapitre, dans une direction opposée à celle de l'idéalisme : il s'agit de reconnaître la présence et l'action du « Christ vivant parmi nous[14] », donc aussi dans l'expérience d'une relation conjugale.

C'est pour cette raison que le chapitre suivant, « L'amour dans le mariage », est lié au précédent en affirmant dès le début que « tout ce qui a été dit ne suffit pas à manifester l'évangile du mariage et de la famille si nous

9. Cette autoréférentialité de l'amour est le résultat de la vision romantique de l'expérience, dont ces expressions sont un signal : l'amour est aveugle, l'amour n'a pas d'âge, aime et fais ce que tu veux, en amour tout est bien. Par rapport à cela, le théologien suisse Hans Urs von Balthasar écrivait que « le véritable amour n'est pas aveugle, il voit très bien » (Hans Urs von Balthasar, *Von des Aufgaben der Katholischen Philosophie in der Zeit*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i.Brsg., 1998, p. 35 [notre traduction]).
10. Pape François, *Audience générale*, 27 mai 2015.
11. Auparavant, au cours du cycle de catéchèses consacrées à la famille, une attention particulière avait été mise en place pour éviter l'idéalisme fréquent avec lequel on en parle : tout en s'intitulant *La famille*, il est surprenant que ce terme ne figure pas souvent dans de telles audiences générales. L'auteur semble préférer prêter attention aux sujets et aux relations entre eux (mères, pères, grands-parents, fiancés…) et aux diverses situations que l'on peut rencontrer (par exemple, fête, travail, deuil…), offrant une indication précise de la façon de parler de la famille, en faisant plutôt référence aux situations concrètes vécues.
12. AL § 59.
13. *Ibid.*, § 60.
14. *Ibid.*, § 59.

ne nous arrêtons pas spécialement pour *parler de l'amour*[15] ». Pour regarder la présence du Christ « dans tant d'histoires d'amour », il est donc nécessaire de « parler de l'amour » vécu par les personnes et assumé par l'amour du Christ. À ce propos, il convient de noter que le fait que le terme « amour » soit toujours écrit avec l'initiale minuscule va à l'encontre de l'idéalisation de l'amour humain et d'une modalité de présenter l'amour divin qui semble dévaluer toute expression humaine d'amour.

En plus de cibler les expériences particulières d'amour vécues, l'exhortation apostolique propose le dépassement d'une perspective idéaliste du mariage à travers l'utilisation fréquente du verbe « grandir » : elle invite les conjoints et les autres membres d'une famille à grandir dans l'amour[16].

Sur cette voie, on peut éviter aussi une certaine manière de présenter la relation de couple qui met l'accent sur le soi-disant *amour gratuit*, comme si deux époux pouvaient et devaient être capables d'aimer le conjoint avec un amour de désintérêt total. Une telle proposition maintiendrait l'expérience de l'amour dans les limites de l'idéalisme, en donnant au sujet l'illusion d'être capable, avec ses seules capacités, d'actes d'amour gratuit et, par conséquent, de rester dans un horizon autoréférentiel. Il en résulte une dévaluation de tout ce qui ne correspond pas au paradigme de la gratuité.

La modalité d'approche des relations conjugales et familiales qui tient compte de la dimension de la croissance, au contraire, est en mesure de prendre au sérieux l'expérience concrète sans la dévaluer et permet en même temps d'éviter le risque qu'elle soit absolutisée.

AU-DELÀ DU PRIVÉ

L'idéalisation du mariage et l'illusion que l'amour du couple se suffit à lui-même vont de pair avec la privatisation des affections caractéristique du contexte contemporain[17]. Une certaine insistance qui propose le

15. *Ibid.*, § 89 (en italique dans le texte original).
16. On trouve le verbe « grandir » à propos de l'amour en AL § 29, 36, 47, 53, 74, 88, 120, 133, 169, 206, 207, 208, 218, 258.
17. Un exemple de cette vision qui considère les relations comme privées est ce que le sociologue italien Pierpaolo Donati dit à propos des relations familiales : il parle d'« attachement à un bien privé, principalement de nature affective ». Pierpaolo Donati, « Il genoma sociale della famiglia e i suoi beni relazionali », dans Adriana Neri, Inés Lloréns (ed.), *I fondamenti relazionali del diritto di famiglia. Un approccio interdisciplinare*, Edusc, Roma, 2021, p. 378 (notre traduction). Il faut remarquer qu'en parlant « contre » la façon de vivre l'amour dans la société contemporaine on reste au même niveau d'absolutisation de l'amour humain,

mariage comme antidote à la privatisation ne se rend pas toujours compte qu'elle prête flanc précisément à ce que l'on voudrait éviter. En fait, une relation de couple comme lieu de la compréhension mutuelle totale et immédiate n'est rien d'autre qu'une nouvelle revendication selon laquelle toute affection est une affaire privée : privée dans le sens de l'exclusivité de l'individu et, pourtant, de toute signification publique. Au fond de cette approche, le référent principal est l'érotique et non le familier (qui comprend la paternité et la maternité, la généalogie et la filiation, la fratrie, l'hospitalité et la coopération communautaire)[18].

Une image familière met en évidence cette approche : la porte de la maison ou, dans de nombreux cas, de l'appartement (où l'on peut vivre isolé) est fermée pour « laisser derrière soi » les questions concernant le travail et le monde. Tout en exprimant l'intimité nécessaire dont chaque famille a besoin, cette image sert également à délimiter les espaces du soi-disant privé et du public.

De cette façon, le couple et la famille peuvent éprouver respectivement un « individualisme à deux ou familial », désigné dans l'encyclique *Fratelli tutti* par l'expression « liens égoïstes épousant l'apparence de relations intenses[19] »; il s'agit de rapports chargés d'attentes et d'anxiété, de besoin de protection et de contrôle, vécus davantage sur le registre de la sécurité (on veut être sûr que l'autre nous aime bien, être sûr que l'autre ne nous fait pas mal) que sur celui de la confiance. Un signe de tels « intimismes égoïstes » est le fait que certaines familles se pensent « comme un "nous" contre tout le monde », attitude que le pape n'hésite pas à définir comme « des formes idéalisées d'égoïsme et de pure auto-préservation[20] ». Ainsi, pour chaque couple et ses enfants, il est toujours possible de s'isoler en son sein, en vivant des relations exclusives, parfois excluantes.

Dans cette opposition du « nous » (couple ou famille) au monde entier, le bien commun ne peut être considéré que comme la pure sommation des biens individuels, laissant place à une approche selon le « modèle

comme on le suggère dans le dernier chapitre « Oltre la dittatura del sesso » de Gilfredo Marengo, *Chiesa sesso amore. Le relazioni « pericolose »*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2021, p. 189-213. En particulier, Marengo affirme : « Tout investissement dans les profils identitaires contribue, paradoxalement, à rendre conforme la proposition ecclésiale précisément à cet horizon mondialisé et relativiste contre lequel elle est dirigée » (*ibid.*, p. 195, notre trad.).

18. On prend cette idée de Pierangelo Sequeri, *La fede e la giustizia degli affetti*, Cantagalli, Siena, 2020.

19. François, « Lettre encyclique *Fratelli tutti* sur la fraternité et l'amitié sociale » (FT), 3 octobre 2020, ici FT § 89.

20. FT § 89.

libéral-travailliste[21] » et à des choix politiques visant à protéger l'individu dans sa liberté et son autonomie, afin qu'il puisse tirer le meilleur parti possible du contexte social.

Dans une tout autre direction, l'encyclique sur la fraternité et l'amitié sociale affirme que « nous avons en chacun de nous une loi d'"extase" : sortir de soi-même pour trouver en autrui un accroissement d'être[22] » : c'est seulement ainsi que l'amour *élargit* l'existence des personnes.

L'INTÉGRATION PROGRESSIVE DES DONS DE DIEU

Quand *Amoris laetitia* aborde le thème de l'amour dans le mariage au chapitre quatre, elle présente une série de paragraphes intitulés « L'amour qui se manifeste et qui grandit » et consacre les deux derniers paragraphes du chapitre à *la transformation de l'amour*. Protéger et nourrir l'amour « se réalise dans un parcours de croissance permanente[23] » : la forme particulière d'amour qu'est le mariage, en effet, « est appelée à une constante maturation[24] ».

De cette façon, dans *Amoris laetitia*, la sacramentalité du mariage est également placée dans la perspective temporelle. Avec la célébration du mariage, en fait, on ne fait pas peser « sur deux personnes ayant leurs limites la terrible charge d'avoir à reproduire de manière parfaite l'union qui existe entre le Christ et son Église[25] », en surmontant l'illusion et le poids de devoir aimer comme le Christ. En revanche, en reprenant littéralement *Familiaris*

21. Pierpaolo Donati utilise ce terme (en italien *lib-lab*) pour indiquer l'équilibre (impossible) entre l'utilitarisme des individus et le contrôle de l'État, pour offrir des chances égales aux citoyens : cela « promet un avenir de satisfaction individuelle maximale et de solidarité sociale maximale, mais un tel projet reste inachevé, l'avenir ne peut jamais devenir présent et, en attendant, des coûts très élevés sont payés ». Pierpaolo Donati, « La famiglia come soggetto sociale. Ragioni, sfide, programmi », dans Luisa Santolini, Vittorio Sozzi (ed.), *La famiglia soggetto sociale. Radici, sfide, progetti*, Cittanuova, Roma 2002, p. 56 (notre trad.). « Ces modalités, qui sont aussi typiques d'une bonne partie des pays européens, font que se succèdent au fil du temps des approches de politiques sociales et familiales de type libéral ou travailliste, en cherchant alternativement à obtenir deux résultats qui, dans la pratique, s'annulent mutuellement : la liberté maximale et la possibilité de poursuivre les droits individuels de chaque citoyen et la protection maximale de ceux-ci ». Adriano Bordignon, « L'impegno di politiche familiari integrate », *Studia Patavina,* vol. 67, 2020, p. 244 (notre trad.).
22. « À partir de l'intimité de chaque cœur, l'amour crée des liens et élargit l'existence s'il fait sortir la personne d'elle-même vers l'autre. Faits pour l'amour… » (FT 88).
23. AL § 134.
24. *Ibid.*
25. *Ibid.*, § 122.

consortio de Jean-Paul II, on affirme que le mariage, en tant que signe, implique « un processus dynamique qui va peu à peu de l'avant grâce à l'intégration progressive des dons de Dieu[26] ». Il ressort de cette citation que cet aspect de croissance dans le temps et dans la grâce n'a pas été suffisamment pris en compte depuis la publication de l'exhortation de 1981.

La sacramentalité du mariage, alors, ne se limite pas à la célébration, mais implique le temps qui suit la célébration dans une dynamique d'intégration dans la vie de couple des dons de Dieu : l'histoire du couple, commencée avant le mariage, continue même après la célébration. Il est donc illusoire de penser pouvoir tout donner et tout apprendre d'abord : en effet, ce n'est « qu'après, dans la vie de famille », qu'il est possible de découvrir « tout ce que le Dieu créateur et rédempteur a établi[27] » pour les deux époux.

Selon cette perspective, dans les vicissitudes de la vie, les époux peuvent faire l'expérience de la portée des paroles prononcées par Jésus lors de la dernière Cène : « Comme je vous ai aimés, que vous vous aimiez aussi les uns les autres » (*Jean* 13, 34), paroles destinées aux disciples, dans lesquels nous pouvons inclure aussi les époux. La première affirmation est « comme je vous ai aimés », car le « comme » n'a pas seulement le sens de l'imitation ou de la mesure, mais peut être interprété de manière causale[28] : il s'agit de l'amour du Christ comme source de l'amour, qui est à la base de la possibilité d'amour réciproque des disciples. Dans cette optique, l'intégration progressive des dons de Dieu peut être comprise comme la reconnaissance et l'accueil de l'amour du Christ comme source de l'amour du couple : à l'intérieur de la découverte de ses propres limites et de celles des autres, il est possible

26. *Ibid*. Ce paragraphe cite de façon explicite Giovanni Paolo II, « Exhortation apostolique *Familiaris consortio* » (FC), 22 novembre 1981, *Acta Apostolicae Sedis (AAS)*, vol. 74, n° 2, 3 février 1982, p. 81-191, ici p. 90 (FC 9). Déjà auparavant, dans une partie où l'on analyse les limites de la proposition du mariage centrée uniquement sur des aspects doctrinaux et moraux, *Amoris laetitia* soutient que « nous avons du mal à présenter le mariage davantage comme un parcours dynamique de développement et d'épanouissement, que comme un poids à supporter toute la vie » (AL 37). Ce texte continue : « 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 ».

27. François, *À la Rote romaine à l'occasion de l'inauguration de l'année judiciaire*, 22 janvier 2016.

28. Telle est également l'interprétation de Benoît XVI selon laquelle « l'amour peut être "commandé" parce qu'il est d'abord donné ». Benedetto XVI, « Lettre encyclique *Deus caritas est* », 25 décembre 2005, *Acta Apostolicae Sedis (AAS),* vol. 98, n° 3, 3 mars 2006, p. 217-252, § 14.

de rencontrer l'amour accueillant de Jésus-Christ qui ne met pas de conditions et qui, par conséquent, motive un redémarrage à la mesure de ses propres forces. Tel est le sens de l'invitation à « invoquer le Seigneur pour qu'il répande son propre amour dans les limites des relations conjugales[29] ». De cette façon, jour après jour, le mariage est signe de l'amour divin qui aime l'amour humain, au point de répandre en lui sa grâce, sa présence.

En particulier, si « l'acte propre des époux est en premier lieu de se considérer comme uniques l'un pour l'autre et de se donner réciproquement cette réalité plus intime que soi-même[30] », c'est la croissance dans l'accueil et le don réciproques[31] qui devient signe de l'amour du Christ pour l'Église. Par conséquent, les deux propriétés du mariage sacramentel, unité et indissolubilité, doivent être relues dans la perspective temporelle : comme l'affirme l'exhortation du pape François, il s'agit d'« une exclusivité indissoluble – qui s'exprime dans le *projet* stable de partager et de *construire* ensemble toute l'existence[32] », de façon à ce que le don mutuel dans le temps « constitue l'unicité de l'alliance et son indissolubilité ontologique[33] ».

Dans cette optique, les paroles prononcées par des époux après avoir lu *Amoris laetitia*, « nous avons l'impression de recommencer chaque jour », n'expriment pas la fatigue et la déception, mais la conscience d'être à l'intérieur d'une dynamique de croissance permanente, c'est-à-dire d'être les artisans du « beau travail sur l'amour[34] ». En grandissant dans l'accueil de l'amour divin, qui se rend présent dans leur vie, en effet, les époux grandissent dans le don et dans l'accueil réciproques ; en même temps, le travail qui consiste à prendre soin de l'intimité relationnelle permet à cet amour, dans un processus dynamique, de devenir davantage signe de l'alliance entre le Christ et l'Église.

---

29. AL § 73.
30. Jean-Paul Vesco, *Ogni amore vero è indissolubile*, Queriniana, Brescia, 2015, p. 89.
31. La psychologie des relations humaines confirme l'importance de l'accueil et du don réciproque. En effet, cette approche psychologique identifie la catégorie de « l'intimité relationnelle » comme la dimension principale à cultiver et à prendre en charge par le couple tout au long du cycle de vie. Par cette expression, on entend la capacité d'être présent à l'autre conjoint pour qui et comment il est, sans « si » ni « mais », accueillant sa vie sans conditions et s'y donnant à son tour au-delà de la logique de l'intérêt. Voir Luciano L'Abate, Mario Cusinato et collab., *Relational Competence Theory. Research and Mental Health Applications*, New York, Springer, 2010 ; Luciano L'Abate, *Personality in Intimate Relationships. Socialization and Psychopathology*, New York, Springer, 2005.
32. AL § 123 (les italiques sont nôtres).
33. Vesco, *Ogni amore vero è indissolubile*, p. 89.
34. François, *Audience générale*, 27 mai 2015.

Cette vision de la sacramentalité du mariage invite à articuler le rapport entre l'expérience du croire et l'amour humain.

À LA LUMIÈRE DE L'EXPÉRIENCE[35]

« Nous avions décidé de ne plus aborder le sujet "foi". Nous nous disputions, nous ne nous comprenions pas. À l'époque, nous n'avions pas un langage commun » : c'est avec ces mots qu'un couple de jeunes non encore mariés a relu son propre chemin de foi. La difficulté résidait dans le fait que les deux avaient des parcours très différents en ce qui concerne la « spiritualité » ou « religion » ou « chrétienté » (selon les termes utilisés par beaucoup de jeunes qui entreprennent un parcours de formation au mariage). Alors que le garçon provenait d'un engagement ecclésial en tant qu'éducateur, la jeune fille n'avait jamais cultivé la dimension religieuse.

D'avoir été accompagnés pour partager avec le partenaire le point de vue et l'expérience personnelle sur cette dimension a aidé les deux « fiancés » à apprendre les mots pour donner voix à l'expérience spirituelle, pour pouvoir « mettre ensemble » les deux parcours si différents. Cet accompagnement les a conduits, en outre, à réfléchir sur le rôle de leur relation de couple dans le parcours de foi de chacun, en comprenant la portée de la « dimension religieuse » pour le couple lui-même.

La vision sacramentelle du mariage, telle qu'elle est présentée dans *Amoris laetitia* et illustrée dans la section précédente, met en évidence un rapport particulier entre l'expérience croyante et la relation de couple : il ne s'agit pas seulement de la foi personnelle de deux individus ni même de deux personnes qui sont en relation entre elles, mais de deux personnes qui vivent une relation de couple. En effet, si la relation de couple est la « base » (matière) du sacrement du mariage, il est important d'en considérer le lien avec la foi des deux.

L'aspect qui met le plus en évidence cette nécessité est précisément la différence de parcours de foi dont les deux partenaires font souvent l'expérience à l'intérieur de la vie de couple : l'« invitation à s'attendre entre conjoints » que certains couples ont reçue dans *Amoris laetitia* concerne aussi l'aspect de la foi. S'il est vrai qu'il y a ceux qui « ne renoncent pas » ou qui ne sont pas prêts à renoncer à leurs habitudes et choix religieux, il n'est pas rare de rencontrer des couples où l'un des deux a fait le choix d'*attendre*

35. Ce paragraphe cite des couples rencontrés pendant les itinéraires de préparation au mariage offerts au Centro della Famiglia, institut de formation et culture du diocèse de Trévise (Italie).

l'autre, sans accrocs ou fuite en avant, pour marcher avec son partenaire. Dans un premier cas, la manière dont une jeune fille a commenté l'itinéraire de formation au mariage qu'elle a vécu un an auparavant est emblématique : « La chose la plus importante du parcours a été de m'apercevoir que j'étais présomptueuse », en expliquant qu'elle avait forcé son petit ami à participer à des expériences qui ne lui convenaient pas pour qu'il puisse vivre sa propre expérience de foi. Un autre témoignage vient d'une femme qui, habituée à participer à la messe quotidienne, a choisi d'y renoncer une fois mariée, en choisissant le pas du couple, c'est-à-dire la messe dominicale, plus à la portée de son mari : « J'ai estimé qu'il était plus important de célébrer la foi ensemble, plutôt que de faire peser sur lui mon chemin ».

Ce n'est pas un choix facile et il n'est pas possible d'indiquer une recette valable pour tous : ces expériences attestent de la difficulté d'intégrer chemin personnel de foi et relation de couple, entre choix de radicalité évangélique et reconnaissance de l'autre comme don de Dieu à sa propre vie. *Amoris laetitia* entre dans cette question lorsqu'il affirme qu'« il est important que les chrétiens vivent cela [sans faire étalage ni fanfaronner] dans la manière de traiter les proches peu formés à la foi, fragiles ou moins solides dans leurs convictions[36] »; en mettant en lumière la possibilité que « les soi-disant plus évolués dans la famille deviennent arrogants et insupportables[37] », l'exhortation souligne la portée de la relation, en la libérant ici aussi d'une position de « second plan » par rapport à la dimension de foi. Il s'agit alors de « grandir dans la foi[38] » en couple.

CONCLUSION

La perspective d'*Amoris laetitia* qui prend en considération la dimension du temps demande un vrai paradigme de formation approprié pour le couple et la famille : il ne doit pas faire abstraction de la situation de départ dans laquelle on se trouve, il doit prendre au sérieux chaque projet et il doit suivre la dynamique du temps : un pas à la fois.

Cette perspective ne se réalise donc pas seulement dans la transmission de contenus, mais elle doit comprendre de manière plus large l'attention à offrir des stimulations et des outils pour que les personnes se mettent en mouvement, c'est-à-dire deviennent protagonistes de leur propre chemin.

36. AL § 98.
37. *Ibid.*, § 89.
38. *Ibid.*, § 227.

En effet, un parcours de formation pour couples ne peut pas ne pas tenir compte du fait qu'on n'a pas à traiter avec deux individus, mais avec deux personnes qui constituent un couple.

Cette approche de formation spécifique pour les couples, qui pourrait être exprimée par le terme « accompagnement », constitue une indication pour sortir de l'étroitesse d'une pastorale familiale, comme l'affirme le pape argentin, conçue comme « une usine de cours auxquels peu de personnes prennent part[39] ». En effet, dans la dernière partie du chapitre 8 d'*Amoris laetitia*, il est dit qu'« aujourd'hui, plus important qu'une pastorale des échecs est l'effort pastoral pour consolider les mariages et prévenir ainsi les ruptures[40] » : pour l'Église même, il s'agit de se placer dans une logique d'*empowerment*, c'est-à-dire de soutenir les ressources présentes dans les familles.

La perspective d'accompagner dans la construction de relations plus stables est avant tout un motif de joie pour les couples eux-mêmes. En outre, il s'agit d'un aliment pour l'Église, pour qui les mariages et les familles sont constitutifs[41], mais aussi pour toute la société : des relations stables sont un bien social pour la construction du vivre-ensemble.

39. *Ibid.*, § 230.

40. *Ibid.*, § 307.

41. « En effet, pour l'Église, la famille n'est pas principalement un motif de préoccupation, mais plutôt la confirmation de la bénédiction de Dieu sur le chef-d'œuvre de la création. Chaque jour, partout dans le monde, l'Église a des raisons de se réjouir avec le Seigneur du don de cet immense peuple de familles qui, même au milieu des épreuves les plus dures, garde les promesses et conserve la foi ! » (François, *Aux évêques invités à la Rencontre mondiale des familles*, Philadelphia, 27 septembre 2015).

Jalon pour une histoire de l'Ordre dominicain après Vatican II

Le courage du futur *de Vincent de Couesnongle (1980)*

Olivier Chatelan et Sabine Rousseau

En 1980, les Éditions du Cerf à Paris font paraître en français, dans la collection « Problèmes de vie religieuse », un recueil d'une douzaine de textes émanant du maître de l'Ordre dominicain, Vincent de Couesnongle (1916-1992)[1]. Fils de la province de Lyon, il a été élu en 1974 au chapitre général de Madona dell'Arco à Naples et a succédé à l'Espagnol Anicet Fernandez[2] dont il avait été le *socius* pour les provinces de langue française et le Brésil, ainsi que le secrétaire général des études. Ce recueil, qui reprend le titre du premier texte[3], est constitué de lettres collectives et de conférences adressées principalement à différentes sections de la famille dominicaine (frères et sœurs), publiées pour la plupart entre 1974 et 1980 dans des revues internes à l'Ordre[4]. Tout nouveau maître général présente traditionnellement

1. Vincent de Couesnongle, *Le courage du futur. Messages aux Dominicains*, Paris, Cerf (Problèmes de vie religieuse), 1980, 176 p.
2. Maître de l'Ordre de 1962 à 1974. Vincent de Couesnongle le reste jusqu'en 1983.
3. « Le courage du futur », lettre aux frères dominicains, janvier 1975. Selon le frère Bernard Olivier (province de France), « cette expression [le courage du futur], un peu mystérieuse, a été dès le début sa devise » et « l'expression de son sens prophétique d'apôtre missionnaire » (Bernard Olivier, « Prophétisme et sens missionnaire du père de Couesnongle », *Informations dominicaines internationales*, n° 303, octobre 1992, p. 138-140).
4. *Informations dominicaines internationales (IDI), Analecta Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum (ASOP), Cahiers Saint Dominique…* En note figureront le titre des textes, leur date ainsi que la pagination dans le présent recueil.

« l'idée qui doit l'inspirer durant toute sa charge ». Pour sa part, Couesnongle affirme dans l'avant-propos que l'« on ne peut prévoir l'avenir, mais on peut inventer le futur ». Si les deux mots sont souvent employés l'un pour l'autre, « *avenir* désigne une époque que connaîtront ceux qui vivent aujourd'hui, alors que *futur* renvoie à un temps plus lointain, qui appartiendra aux générations qui nous suivront[5] ». Il n'est pas certain que l'auteur soit conscient de cette distinction quand il réfléchit « sur le monde de demain qui est en train de naître[6] » mais il est évident qu'il souhaite inscrire son propos et surtout son action – puisqu'il ne s'agit pas de prédire, mais de construire – dans un temps long.

De fait, le même avant-propos fournit au lecteur un mode d'emploi d'appréhension du temps en se situant dans un *continuum* chronologique qui inscrit le futur dans le passé et le présent :

> S'il est nécessaire d'appeler au courage du futur, il est non moins nécessaire de se redire que nos énergies puisent leur capacité de renouvellement dans les dynamismes qui ont permis au charisme de saint Dominique de traverser près de huit siècles : intuition initiale des premiers Prêcheurs, communion avec les témoins de notre histoire spirituelle, intellectuelle et apostolique, attention aux appels souvent muets des hommes d'aujourd'hui[7].

L'auteur assume le caractère volontariste d'un tel recueil, inauguré par une lettre diffusée le jour de l'Épiphanie, quelques mois après son élection comme nouveau maître général, en affirmant vouloir tourner une page et entrer de plain-pied dans une nouvelle période que l'on pourrait qualifier de « post-postconciliaire » : « En 1974 la crise postconciliaire touchait à sa fin. N'était-ce pas vers l'avenir qu'il fallait porter le regard pour éviter le danger de se complaire dans une restauration d'un passé à jamais révolu[8] ? », puis plus loin : « L'Ordre a la conviction de se trouver ici à un point névralgique qui engage son identité et son unité pour l'avenir[9] ». La rénovation des Constitutions mise en œuvre par son prédécesseur dans le cadre de la réception du concile Vatican II est entérinée malgré les déchirements internes, mais sans régler les problèmes de fond[10]. Couesnongle rappelle

5. *Dictionnaire de l'Académie française*, 9e édition, <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/DNP0318>, consulté le 8 août 2022).
6. « Quelques aspects de vie dominicaine », 1975, p. 63.
7. « Avant-propos », p. 7.
8. *Ibid.*
9. « Le courage du futur », lettre aux frères dominicains, 1975, p. 20.
10. L'histoire de l'Ordre dominicain dans la période postconciliaire n'est pas encore écrite. Les travaux universitaires qui portent sur la province de France laissent dans l'ombre l'histoire de la curie généralice et des chapitres généraux. Sur les divisions internes dans la province de France et les tensions entre le prieur provincial Nicolas

que l'Ordre a affronté une « crise de libération » dans les années 1960 et qu'il risque désormais une « crise de la désillusion, de la désespérance » s'il n'apporte pas les réponses nécessaires et urgentes[11]. Cependant, l'auteur part du principe que les crises sont inhérentes à l'histoire dominicaine. À ses yeux, il existe une capacité de renouvellement « connaturelle » à l'Ordre[12]. Aussi son propos se veut-il résolument déterminé, même s'il fait preuve de lucidité et parfois de pragmatisme dans ses analyses de la crise de l'Église et de ses déclinaisons dans l'Ordre.

Pour Couesnongle, la crise subie par les Frères prêcheurs est « sérieuse » – les effectifs chutent d'environ 20 % en une décennie[13] –, mais « à l'égal de toutes les institutions contemporaines[14] ». Elle est surtout multiple : le maître de l'Ordre évoque une « profonde crise actuelle de la pensée humaine et chrétienne » et « une crise de foi en ces temps de bouleversement culturel, technique, économique et politique[15] ». Un « nouveau monde et une nouvelle culture sont en marche[16] » et sa perception d'une accélération rapide du temps nourrit un sentiment d'urgence[17]. Son analyse de la crise de l'Église ne recoupe pas toutefois exactement celles qu'ont proposées un certain nombre de clercs ou d'intellectuels catholiques après 1965, souvent effectuées sur le registre de la déploration[18]. Bien qu'il décrive un « sécularisme envahissant qui rend moins réelle la relation vivante à Dieu[19] », Couesnongle ne rend ni la sécularisation ni les expériences apostoliques et liturgiques

Rettenbach (1967-1973) et le maître de l'Ordre Anicet Fernandez, voir les différents travaux de Yann Raison du Cleuziou, en particulier « Éclatement du régime de l'autorité et dérégulation des relations de pouvoir : la Province dominicaine de France après Mai 68 », *Histoire@Politique*, 2012/3.

11. « De l'*aggiornamento* à la conversion évangélique », 1979, p. 148-149.
12. « Un gouvernement au service de la communion et de la mission universelle de l'Ordre », 1980, p. 111.
13. En 1964, l'Ordre comptait 10 000 frères tandis que, dix ans plus tard, ils ne sont plus que 8 000. Le nombre de novices diminue aussi de façon draconienne puisqu'en 1975 ils ne sont plus que 167, là où ils étaient encore 367 dix ans auparavant. Au cours de la même décennie – entre le milieu des années 1960 et le milieu des années 1970 –, 700 dominicains ont quitté l'Ordre. Chiffres donnés par Vincent de Couesnongle, « Le courage du futur », lettre aux frères dominicains, 1975, p. 9-10.
14. « Le courage du futur », lettre aux frères dominicains, 1975, p. 9.
15. *Ibid.*, p. 21-22.
16. « Réflexions d'un supérieur général sur la vie religieuse aujourd'hui », 1979, p. 136.
17. « Accueil et formation des jeunes dans les communautés religieuses », 1976, p. 41 et 51.
18. À l'instar d'un Jacques Maritain dans *Le paysan de la Garonne*, Paris, DDB, 1966, d'un Louis Bouyer dans *La décomposition du catholicisme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, ou encore d'un Paul Vigneron, *Les crises du clergé français*, Paris, Téqui, 1976.
19. « Le courage du futur », lettre aux frères dominicains, 1975, p. 10.

encouragées par le concile responsables de cette crise. Il se contente de constater le décalage entre le monde religieux et le monde moderne. L'interprétation qu'il livre des évolutions sociétales observées et de leurs conséquences sur le monde religieux témoigne d'une certaine clairvoyance sur le phénomène « d'exculturation du catholicisme », dont la sociologue Danièle Hervieu-Léger situe précisément le point de départ au tournant des années 1960 et 1970[20]. L'auteur fait le choix d'une adaptation mesurée afin de pouvoir continuer à vivre la vocation dominicaine dans un monde qui imprime son rythme. Pour faire face au conflit et à l'usure[21], trois lignes directrices animent ce nécessaire renouvellement : revenir aux fondements de l'Ordre dominicain, définir de nouvelles priorités en étant attentif à ce qui émerge et en arbitrant sur ce qui doit disparaître et faire preuve de volontarisme face aux résistances.

BÂTIR L'AVENIR : REVENIR AUX FONDEMENTS DE L'ORDRE

Le maître de l'Ordre, garant du charisme dominicain

Le « courage du futur » n'est pas pour Vincent de Couesnongle une ardeur révolutionnaire apte à établir sur des bases nouvelles le projet dominicain. Nulle velléité de refondation dans les lettres et conférences qui constituent ce recueil, mais, au contraire, à l'image de nombre de traditions religieuses, tout l'enjeu est d'actualiser de façon prophétique les intuitions premières et fondamentales des origines de l'institution. À de nombreuses reprises dans le livre, dès qu'il s'agit d'examiner à frais nouveaux ce qui doit animer l'avenir de l'Ordre à court, moyen et long terme, l'auteur en appelle à l'imitation du fondateur et des premiers frères, soumis aux difficultés de leur temps, comme le sont les contemporains de Couesnongle. Le courage du futur, rappelle-t-il, est d'abord celui qui a irrigué toute la vie de Dominique de Guzman au XIII^e^ siècle. Se reconnaître comme héritier par-delà les siècles n'est ni archaïsme ni repli nostalgique et illusoire sur une époque à jamais révolue. C'est un retour à l'élan des commencements, à la juste conversion autorisant les bons ajustements à un monde devenu plus incertain. Le futur s'apprivoise par la connaissance de ce qui fait l'être dominicain.

20. Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003. Dans un ouvrage plus récent d'entretiens avec Jean-Louis Schlegel, elle définit cette « exculturation » comme « une déliaison silencieuse entre la culture catholique et la culture commune » (*Vers l'implosion ? Entretiens sur le présent et l'avenir du catholicisme*, Paris, Seuil, 2022, p. 71).
21. Les deux dimensions de la crise décrites par Michel de Certeau dans *Le christianisme éclaté,* Paris, Seuil, 1974.

Le renouveau dont parle l'auteur n'est pas pensé comme une politique personnelle qu'aurait autorisée son élection comme maître de l'Ordre. Gardien de la Constitution fondamentale, il lui incombe d'appliquer les orientations adoptées lors du chapitre de Madonna dell'Arco. Vincent de Couesnongle en tire trois lignes directrices de son action comme maître de l'Ordre, qu'il nomme « préoccupations », dessinant un programme pour l'avenir : la prière, la présence dominicaine dans le monde actuel, la vie intellectuelle.

Se donner les moyens de penser

Pour Couesnongle, les apparences font obstacle à la connaissance vraie : « les choses sont beaucoup plus qu'elles ne sont[22] ». L'approfondissement et l'intensification de la vie intellectuelle chez ses frères doivent, à tous les niveaux, restaurer un charisme dominicain en sommeil. Il en va de la survie de l'Ordre dans un monde qui, dit-il, remet en cause les convictions les plus solides de l'intelligence. Pour faire face à ce doute méthodologique radical, le maître de l'Ordre appelle à prendre appui sur le Christ, « vrai visage de toutes choses », mais aussi sur les outils des sciences humaines à disposition en cette fin de XX^e^ siècle, dont Couesnongle fait la liste : « méthodes d'enquête, statistiques, sociologie, anthropologie : un vrai Prêcheur n'a pas le droit de les ignorer, encore moins de les mépriser ; il a au contraire le devoir d'étudier ces disciplines nouvelles, afin de les appliquer avec discernement[23] ». Certes, il ne s'agit pas de faire exclusivement de la recherche, « ce mot qui donne parfois la nausée aujourd'hui, tellement on en abuse[24] ». Il n'empêche : l'auteur plaide pour une sorte d'hyperréalisme pour penser le futur de l'Ordre et du monde : « coller partout au réel », faire une « mise à jour[25] » qui prendrait la forme d'un *aggiornamento* intellectuel, « s'approcher *pour voir de plus près*[26] », adopter « un « regard nouveau[27] » sont autant d'injonctions adressées aux frères – plus qu'aux sœurs – pour affronter avec lucidité les questions qui travaillent le présent et engagent l'avenir.

On peut penser que ce sont les centres d'étude auxquels l'auteur prête ici une attention particulière, tant est grande sa préoccupation d'offrir aux jeunes religieux une vie d'étude à la hauteur de leurs attentes. Néanmoins, le maître de l'Ordre évoque explicitement et à plusieurs reprises le recours

22. « Le courage du futur », lettre aux frères dominicains, 1975, p. 13.
23. *Ibid.*, p. 19-20.
24. « Accueil et formation des jeunes dans les communautés religieuses », 1976, p. 59.
25. « Le courage du futur », lettre aux frères dominicains, 1975, p. 19.
26. « Le dynamisme de la miséricorde évangélique dans le monde d'aujourd'hui », 1975, p. 33 (c'est Vincent de Couesnongle qui souligne).
27. « Accueil et formation des jeunes dans les communautés religieuses », 1976, p. 47.

nécessaire à l'enquête, dont on connaît la fortune dans l'histoire du catholicisme social[28]. Couesnongle en fait un outil indispensable pour tout dominicain : « […] ne pas consulter les résultats d'enquête, ne pas faire soi-même de telles enquêtes dans son propre milieu, c'est manquer à l'Évangile, c'est tomber dans un péché dont les conséquences sont graves dans un monde en évolution : péché d'anachronisme, péché par omission[29] ». L'attention portée aux sciences de l'homme prépare l'avenir, mais elle est tempérée dans un second temps, puisque Couesnongle, en utilisant la formule de Georges Bernanos, demande instamment que l'on « prie ses idées », afin de les relire à la lumière de la foi et du charisme dominicain.

Refaire communauté

Plusieurs textes du recueil reviennent sur les instances de délibération et de gouvernement de l'Ordre. Depuis le couvent jusqu'au chapitre général, elles encadrent et stimulent la recherche d'unanimité, condition d'une vie communautaire solide et pérenne, toujours en tension avec les désirs individuels. L'emboîtement des « structures de communion » (chapitres, élections, processus législatifs) à la manière de poupées russes est prolongé par Couesnongle au-delà de l'organicisme propre à la Constitution fondamentale des seuls frères. L'auteur évoque ici en effet à maintes reprises la « famille dominicaine » à la suite des travaux du chapitre général de Madonna dell'Arco pour désigner les multiples branches d'un même charisme. Couesnongle a mis sur pied un secrétariat général de la famille dominicaine (SGDF) dont les travaux aboutiront en avril 1983 au « Document de Bologne » qui fait de la collaboration et de la complémentarité de ces différentes branches de l'Ordre un outil de gestion de la pluralité[30]. La vie communautaire se joue également à un autre niveau : celui du recrutement. L'auteur s'attarde maintes fois sur le processus d'intégration des jeunes postulants au groupe, ce sas si important pour assurer la continuité, voire la survie de certains couvents. Couesnongle décrit avec minutie le passage du « je » au « nous », la reconnaissance de la communauté dans le nouveau membre, le travail de discernement que fait et *qui* fait à proprement parler la

28. Denis Pelletier, « Engagement intellectuel catholique et médiation du social. L'enquête monographique de Le Play à Lebret », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, n° 13, 1995, p. 25-45.

29. « Le dynamisme de la miséricorde évangélique dans le monde d'aujourd'hui », 1975 p. 33.

30. Juan José Gallego, « Le père Vincent de Couesnongle et la famille dominicaine », *IDI*, n° 303, octobre 1992, p. 133-135.

communauté[31]. Ces opérations de sélection et d'accueil, en même temps qu'elles récapitulent sans cesse ce que c'est qu'être dominicain, fonctionnent comme une instance de renouvellement des membres et assurent la pérennité du groupe dans le temps.

ÊTRE ATTENTIF À CE QUI ÉMERGE ET ARBITRER CE QUI DISPARAÎT : REDÉFINIR LES PRIORITÉS

Créativité et culture de gestion

« La disposition au changement » : étrange formule qui revient plusieurs fois sous la plume du maître de l'Ordre. Couesnongle paraît prendre acte d'une nécessaire flexibilité ou tout au moins d'une adaptabilité rendue obligatoire par la marche du monde. À cela, deux explications fournies par l'auteur. D'une part, il existe un darwinisme des communautés religieuses qu'on ne saurait nier car celles qui ne parviennent pas à recruter sont condamnées à disparaître. Leur inadéquation aux réalités du temps compromet l'avenir[32]. Mais Couesnongle ne s'en tient pas à ce constat négatif. Il croit en la « créativité » du monde moderne, laquelle doit être mise en œuvre aussi par le dominicain dans sa mission d'évangélisation, « sous peine de n'être pas fidèle à sa vocation » en ne s'adressant plus à ses contemporains. La marge d'action et d'appréciation est sans doute étroite : dans le même texte figurent à la fois cette injonction à « se sentir à l'aise dans ce grand mouvement qui affecte l'humanité », et le refus d'être happé par « la hantise de l'efficacité et du plus vite qui rend difficile, voire impossible à certains, une prière qui soit autre chose qu'un bruit de paroles : la rencontre avec Dieu[33] ». La question serait secondaire si la démographie dominicaine permettait d'envisager l'avenir avec confiance. Mais rien de tel chez Couesnongle : l'omniprésence du chiffre au début de ses lettres doit inciter la famille dominicaine à réfléchir à l'utilité des tâches que les uns et les autres se donnent lorsque le recrutement lui-même est en crise[34]. À effectifs constants ou en baisse, faut-il conserver l'ensemble des engagements apostoliques ? Le maître de l'Ordre, en véritable chef d'entreprise, ne cache pas que « des décisions et des sacrifices seront nécessaires[35] », quitte à remettre

31. « Accueil et formation des jeunes dans les communautés religieuses », 1976, p. 58.
32. *Ibid.*, p. 52.
33. « Le courage du futur », lettre aux frères dominicains, 1975, p. 10 et 14.
34. « Le dynamisme de la miséricorde évangélique dans le monde d'aujourd'hui », 1975, p. 28.
35. « Le courage du futur », lettre aux frères dominicains, 1975, p. 24.

en cause une assignation à des œuvres dans lesquelles on pensait s'engager « pour la vie ». Couesnongle mobilise ça et là un lexique tiré des ressources humaines, lui qui a été quelques années auparavant un spécialiste de sociologie du travail : les champs d'apostolat deviennent des « postes » à supprimer ou à pourvoir[36] ; la répartition entre les ministères au sein de l'Ordre doit s'appuyer sur des compétences (« ne faudrait-il pas laisser tel ministère à d'autres qui feraient aussi bien – mieux peut-être – que moi, pour me lancer dans tel autre apostolat dont personne n'est chargé[37] ? ») ; face à la dégradation de la pyramide des âges au sein de l'Ordre qui compromet la subsistance d'aînés toujours plus nombreux, « on parle déjà », écrit-il, d'« apostolats alimentaires ». Pour éviter que les questions démographiques « ne pèsent pas de manière excessive sur les choix apostoliques[38] », Couesnongle parle de « planification[39] » et plaide pour une politique prospective.

Revivifier la prière pour l'avenir de l'Ordre

Parmi les priorités définies par Couesnongle, la prière occupe une place de choix. Dès 1974, il exhorte les frères à être attentifs au « désir de prière » qu'il discerne parmi les jeunes qui s'intéressent à l'Ordre, potentielles forces vives de demain. Il interpelle les anciens sur la réalité et la qualité de l'oraison dans les communautés, tant la prière commune que la prière privée[40]. En 1976, ce vaste « mouvement spirituel » requiert toute son attention :

> Il me semble que le goût d'une prière, tout à tour intime et partagée, dont on parle un peu partout aujourd'hui, mérite d'être appelé « un signe de notre temps ». Les jeunes ne craignent plus de parler de prière, de méditation, de contemplation – ces mots que certains d'entre nous ne prononçaient qu'avec circonspection dans les années 1960. C'est nouveau dans l'Église. Qui pouvait le prévoir ? Les groupes de prière prolifèrent. En parlant ainsi je ne vise pas d'abord les groupes dits charismatiques. Ce ne sont, pour moi, que des manifestations plus spectaculaires, et parfois contestables, d'un mouvement spirituel plus général qui, à mes yeux, est beaucoup plus important. […] Soyons donc très attentifs aux nouveaux phénomènes que je viens d'évoquer[41].

Vincent de Couesnongle est effectivement sensible au développement en Europe du Renouveau charismatique d'inspiration états-unienne. Il connaît bien la situation française où le mouvement a pris son essor à

36. « Accueil et formation des jeunes dans les communautés religieuses », 1976, p. 60.
37. « Le courage du futur », lettre aux frères dominicains, 1975, p. 15.
38. « Réflexions d'un supérieur général sur la vie religieuse aujourd'hui », 1979, p. 123.
39. « De l'*aggiornamento* à la conversion évangélique », 1979, p. 151.
40. « Le courage du futur », lettre aux frères dominicains, 1975, p. 23.
41. « Accueil et formation des jeunes dans les communautés religieuses », 1976, p. 48.

Pâques 1973 avec la participation des premiers groupes aux célébrations de la Semaine sainte au couvent dominicain de Toulouse. Légitimées par les encouragements de Paul VI à la Pentecôte 1975, les communautés de l'Emmanuel et du Chemin neuf recrutent dès lors de nombreux fidèles en quête d'une pratique plus intense qui valorise l'émotion collective et individuelle. Le Renouveau charismatique répond aux vœux de ceux qui préconisaient une renaissance spirituelle et fournit une solution bienvenue à la crise du clergé en devenant le berceau de nouvelles vocations sacerdotales. Couesnongle ne cautionne pas ce mouvement, mais il prend acte du désir de spiritualité et de communauté qu'il exprime.

Dans ce contexte, le maître de l'Ordre dit sa crainte de décevoir les novices et postulants qui risqueraient de se mettre en « marge de la communauté, avec quelques initiés, dans un petit oratoire ou une cellule à l'écart[42] » si la formation ne répondait pas à ces attentes nouvelles. Il sait qu'à l'intérieur même de l'Ordre un mouvement de sécession est en cours. Depuis 1975, le théologien Marie-Dominique Philippe, professeur à Fribourg, forme plusieurs jeunes dominicains à l'abbaye de Lérins en dehors du cadre des studentats qui ont connu depuis 1969 de nombreuses vicissitudes dans les trois provinces françaises[43]. En 1978, le petit groupe est reconnu par Rome sous le nom de Communauté Saint-Jean et les premiers frères reçoivent l'habit des « Petits Gris ». Ils sont déjà 40 en 1979-1980. Couesnongle est conscient de la concurrence que cette communauté nouvelle représente pour l'Ordre dominicain.

Néanmoins, son appel à un véritable renouveau spirituel dans l'Ordre ne saurait se réduire à une forme d'opportunisme pragmatique. L'expression « relation vivante à Dieu[44] » qu'il suggère de substituer au mot « prière » traduit sa recherche d'authenticité dans la manière de prier. Il ne s'agit pas de restaurer des pratiques routinières, mais de revivifier les temps liturgiques communs et les « rencontres silencieuses et solitaires avec Dieu[45] », afin qu'ils contribuent à refaire « communion » à tous les échelons, en premier lieu dans les couvents. Pour créer « un climat de prière vraie » dans toutes les communautés de la famille dominicaine, le maître de l'Ordre compte sur les sœurs pour apprendre aux frères à prier car il estime que « la prière leur est plus spontanée, plus naturelle – sinon plus facile – qu'à des cœurs

42. *Ibid.*, p. 50.
43. Henry Donneaud, « Les écoles de théologie dominicaines à l'épreuve de la crise », dans Dominique Avon et Michel Fourcade (dir.), *Un nouvel âge de la théologie ? 1965-1980*, Colloque de Montpellier, juin 2007, Paris, Karthala, 2009, p. 109-127.
44. « De l'*aggiornamento* à la conversion évangélique », 1979, p. 146.
45. *Ibid.*, p. 144.

d'homme plus secs qui ont peur de perdre du temps "à ne rien faire" – car il faut du temps pour prier[46] ». C'est au cours de la IV[e] rencontre de la CIDAL[47] à Quito (Équateur) à l'été 1975 qu'il en a appelé solennellement à « la prière vraie ».

L'Amérique latine, terre d'avenir

En plaçant un chapitre sur l'Amérique latine au cœur de son recueil[48], le seul centré sur un espace géographique, le maître de l'Ordre donne un statut à part à ce sous-continent et le présente comme un lieu riche en potentialités, capable de donner des réponses à la question principale : « Où est le monde de demain qui est en train de naître[49] ? » Il répète à plusieurs reprises qu'un sixième des frères dans le monde vivent en Amérique latine, soit 1 200 sur 8 000 en 1974 : « N'est-ce pas un investissement précieux dans un continent en pleine croissance[50] ? » Son intérêt pour l'Amérique latine se situe néanmoins au-delà de son poids démographique.

Il fut envoyé au Brésil en 1963 pour une année d'enseignement. Cette expérience personnelle est décrite comme une nouvelle naissance :

> Ce pays m'a vraiment engendré à un nouveau regard sur le monde et l'Église. Il m'a ouvert de nouveaux horizons. J'ai vécu, senti, respiré – au sens propre du terme – la misère des favelas, les injustices criantes, mais dont presque personne ne s'inquiétait, la concussion des hommes politiques, l'instabilité des institutions politiques, tant d'inconséquences, de souffrances, de morts. Et en même temps, je considérais les possibilités de cet immense pays qui se voyait déjà l'une des plus grandes puissances du XXI[e] siècle. Seule l'Église se rapprochait « pas à pas » des plus pauvres. Mes frères de São Paulo venaient de lancer un hebdomadaire qui mettait en cause les structures sociales, professionnelles, gouvernementales, capitalistes, brésiliennes et étrangères. C'était une voix nouvelle[51].

Devenu *socius* puis maître de l'Ordre, Couesnongle continue de porter une attention particulière au Brésil[52] et aux pays voisins. Dans une communication sur Jean Macias à l'Institut latino-américain de Rome, à l'occasion

46. « Notre vocation dominicaine dans la communion ecclésiale », 1975, p. 91.
47. CIDAL : Conférence interprovinciale dominicaine d'Amérique latine.
48. « Présence en Amérique latine », 1975-1976, p. 85-99.
49. « Quelques aspects de vie dominicaine », 1975, p. 63.
50. « Le courage du futur », lettre aux frères dominicains, 1975, p. 11. On remarquera de nouveau l'usage d'un vocabulaire de gestion.
51. « Réflexions d'un supérieur général sur la vie religieuse aujourd'hui », 1979, p. 116-117.
52. En 1969, en tant que *socius*, il rend visite aux jeunes dominicains de São Paulo incarcérés.

de la canonisation de ce frère coopérateur espagnol émigré au Pérou au début du XVII^e siècle, l'auteur souligne les mérites « d'une vie donnée aux pauvres » menée par celui qui « n'a pas prêché, n'a pas écrit[53] ». Couesnongle fait de lui un modèle apostolique dont le message est à la fois social et théologal et il l'inscrit dans une lignée de saints péruviens (Rosa de Lima, Martín de Porres) qui rayonnent dans l'Ordre et dans l'Église au-delà des Andes : « La glorification d'un de nos frères du Pérou nous comble de gratitude pour le passé, nous remplit de joie, nous met au cœur un nouveau dynamisme et une grande espérance pour l'avenir[54]. »

Sur cette terre pleine de promesses, Vincent de Couesnongle décèle des pistes nouvelles, en particulier la recherche d'un témoignage authentique et l'appui sur la religiosité populaire[55]. À l'assemblée de Quito en 1975, les dominicains ont été « invités à opter de préférence pour les pauvres[56] ». Aussi, à ses yeux, l'Amérique latine est-elle à la fois le lieu qui permet de répondre aux exigences spirituelles et apostoliques de l'Ordre et le lien symbolique entre le passé et le futur de l'Église.

FACE AUX RÉSISTANCES, UN VOLONTARISME

Un discours performatif

Au-delà de l'analyse de contenu, en portant attention au *modus loquendi*, l'analyse des énoncés permet d'identifier les caractéristiques du « style[57] » des textes du recueil au service d'un discours performatif pour faire advenir le futur de l'Ordre. Vincent de Couesnongle mobilise en particulier la métaphore du cheminement. Ce faisant, il n'innove nullement : il s'agit d'un *topos* très utilisé dans l'Église catholique mais, à la différence notable de son prédécesseur Anicet Fernandez[58], il affirme que l'avenir n'est pas tracé et qu'il est à construire. En outre, Couesnongle multiplie les interpellations à

53. « Le message social de Jean Macias », 1975, p. 93.
54. *Ibid.*, p. 99.
55. *Ibid.*, p. 97.
56. La formulation « option préférentielle pour les pauvres » héritée de la II^e assemblée du CELAM réunie à Medellín (Colombie, 1968) est entérinée et popularisée à la suite de la III^e assemblée de Puebla (Mexique, 1979).
57. Les développements qui suivent sont directement inspirés des réflexions de Gilles Routhier sur les approches lexicographiques et rhétoriques comparatives, « Vatican II comme style », *Penser l'avenir de l'Église*, Montréal, Fides, 2008, p. 53-92.
58. Anicet Fernandez, « Lettre à l'occasion du VII^e centenaire de la naissance de saint Dominique », 30 avril 1970, repris dans *Louer, bénir, prêcher. Lettres aux frères et sœurs de l'Ordre des Prêcheurs, 1962-2001*, Paris, Cerf, 2004, p. 34-35.

destination de ses frères sous forme de questions rhétoriques pour les exhorter à être les fers de lance actifs de la rénovation dans l'Église et non seulement des serviteurs obéissants : « Dans la période difficile que nous vivons aujourd'hui, alors qu'un nouveau monde et une nouvelle culture sont en marche, les religieux seront-ils à la hauteur de la situation[59] ? » La multiplication des adresses – aux frères et aux sœurs, aux plus jeunes (sur la formation) et aux plus anciens (sur la dévotion du Rosaire), aux Européens et aux non-Européens – doit faire communion et créer une dynamique dans la famille dominicaine. Par ailleurs, il use d'une redondance lexicale pour exprimer ce qui *doit* advenir : « L'Espérance est faite de nouveaux choix, de fermetures de maison, de nouvelles fondations. Le changement est nécessaire parce que le monde se renouvelle sans cesse. Le "nouveau" est un mot inséparable de l'espérance parce que celle-ci est ouverture sur l'avenir[60]. »

Enfin, les conclusions des textes du recueil permettent de mesurer l'ampleur du changement de style. Alors qu'Anicet Fernandez achevait son propos par une bénédiction paternelle ou par un appel à la protection de la Vierge Marie, Vincent de Couesnongle en appelle à l'engagement humain des dominicains au service du renouvellement de l'Ordre. « Demain », « optimisme » et « confiance » sont les trois mots par lesquels l'auteur clôt son propos dans les trois textes de portée de politique générale[61]. Il reste que ces procédés peuvent aussi s'entendre comme une difficulté du maître de l'Ordre à faire advenir les changements qu'il appelle de ses vœux depuis le début de son généralat.

Une prise de risques assumée

Le volontarisme de l'auteur plusieurs fois souligné s'explique par des résistances internes. Vincent de Couesnongle fustige à plusieurs reprises l'opposition entre les « charismatiques » et les « politiques[62] » au sein de la famille dominicaine, et le chapitre de Madonna dell'Arco a été effectivement marqué par des débats sur l'existence ou non d'une dimension politique de l'Évangile[63]. C'est là précisément que réside une des difficultés

59. « Réflexions d'un supérieur général sur la vie religieuse aujourd'hui », 1979, p. 136.
60. « De l'*aggiornamento* à la conversion évangélique », 1979, p. 150-151.
61. « Le courage du futur », lettre aux frères dominicains, 1975, p. 25 ; « Réflexions d'un supérieur général sur la vie religieuse aujourd'hui », 1979, p. 136 ; « De l'*aggiornamento* à la conversion évangélique », 1979, p. 158.
62. « Quelques aspects de vie dominicaine », 1975, p. 64.
63. Bernard Olivier, « Prophétisme et sens missionnaire du père de Couesnongle », 1992, p. 138.

principales du maître de l'Ordre : garantir les équilibres, désapprouver les engagements seulement temporels des frères les plus militants et encourager à la prédication itinérante les plus dévots.

En somme, le maître de l'ordre se pose comme le garant pour aujourd'hui et pour demain de la vocation particulière de ses frères, ces « professionnels de l'Évangile[64] » qui ont choisi de « vivre dans un état où une certaine attitude radicale » vécue par le saint fondateur « devient *la norme*[65] ». Couesnongle se fait par conséquent une haute idée de son rôle. Il fait dépendre l'avenir de l'Ordre de sa capacité personnelle à créer un sursaut permanent chez ses frères et à se faire entendre d'eux. Il ne s'agit rien de moins que de susciter la ferveur de l'« âme dominicaine » qui ne se résume pas à la seule juxtaposition des éléments définissant la vie des frères – apostolat, partage communautaire, liturgie, études et style de vie.

En 2008, Gilles Routhier publiait *Penser l'avenir de l'Église*, un essai dont on peut essayer de tirer quelques fils communs avec *Le courage du futur* de Vincent de Couesnongle, par-delà la similitude des titres. Les deux recueils d'articles prétendent d'abord s'adresser à un public plus large que celui qui est habituellement visé par les deux auteurs, la famille dominicaine pour le maître de l'Ordre, un lectorat d'étudiants et d'universitaires pour l'historien de Vatican II. Par ailleurs, les deux ouvrages ne sont pas un « simple exercice comptable » qui dresserait le passif et l'actif[66], mais bien un temps de respiration grâce auquel les deux auteurs, pris dans leurs responsabilités de gouvernement (d'un Ordre) ou de gouvernance (d'une Faculté), se « laissent interpeller par les mouvements d'idées et les mouvements spirituels » pour envisager les grands enjeux non comme des problèmes, mais comme des défis. L'un comme l'autre, enfin, ne portent pas seulement un regard interne sur ce qui fait l'institution religieuse, mais ils sont convaincus, au contraire, que « l'avenir de l'Église se "tricote" dans la rencontre entre l'Évangile et l'humanité[67] ». Ce sont ces mailles qui à coup sûr font le miel du travail d'historien.

64. « Accueil et formation des jeunes dans les communautés religieuses », 1976, p. 51.
65. « Réflexions d'un supérieur général », 1979, p. 134. C'est Couesnongle qui souligne.
66. Gilles Routhier, *Penser l'avenir de l'Église*, Montréal, Fides, 2008, p. 7.
67. *Ibid.*, p. 9.

Le caractère révélateur des pratiques

La théologie pratique et la catéchèse dans la pensée de Gilles Routhier

Juan Manuel Torres Serrano
José María Siciliani Barraza

Il nous semble indéniable que l'œuvre du théologien canadien Gilles Routhier est un référent très important dans le domaine de la théologie contemporaine, notamment par ses contributions autour de l'histoire, la réception et l'herméneutique du concile Vatican II. Selon lui[1], cet événement ecclésial a signifié un changement d'époque marqué par la fin de la contre-réforme, par un nouveau rapport Église-monde et par un changement de paradigme dans le *munus sanctificandi* (liturgie), le *munus docendi* (théologie, catéchèse, magistère épiscopal) et le *munus regendi* (gouvernement ecclésial). Cela caractérise les publications universitaires du professeur Routhier et nous permet donc de signaler que sa vocation de théologien et son travail théologique ont été configurés par un engagement face au *renouveau et à la réforme dans l'Église*.

Comme il l'a reconnu, lors de son allocution au moment de recevoir son doctorat *honoris causa* en théologie pastorale (remis par le Collège universitaire dominicain, 2010), ses travaux théologiques ont été nourris par des thèmes d'ecclésiologie et de théologie médiévale. Cela lui a permis d'apprendre une méthode théologique qui accorde une place importante à la vie de l'Église et de comprendre que la théologie doit être mise au service

1. Gilles Routhier, *Vatican II. Herméneutique et réception,* Québec, Fides (Héritage et projet), 2006.

du peuple de Dieu. Depuis plus de vingt ans, son travail théologique a abordé l'enseignement et l'histoire du concile Vatican II, et de manière spéciale la vie conciliaire de l'Église, sa *conciliarité (collégialité)*, les interrelations entre tous les membres du peuple de Dieu, ainsi que les divers dispositifs pour maintenir la communion ecclésiale.

Routhier précise que son intérêt n'a pas été simplement une reconstruction du passé, mais surtout la question de la réception du concile, processus qu'il envisage comme un chemin qui rend effectives dans le corps ecclésial les orientations conciliaires. Selon le théologien canadien : « C'est à travers la réception, son appropriation par un groupe humain, qu'un concile cesse d'être lettre morte pour devenir une sève capable d'irriguer le corps ecclésial et c'est à travers la réception que l'on passe du texte à l'action[2]. »

D'après lui, le changement de paradigme dans la liturgie, la catéchèse, la théologie et le gouvernement de l'Église, proposé par l'événement-concile Vatican II, a conduit à la réforme et au renouveau dans l'Église des XX^e^ et XXI^e^ siècles. À partir de ces horizons de pensée, le présent article présente quelques aspects significatifs concernant le changement de paradigme en matière de catéchèse et de théologie développés par ce théologien canadien. Le texte est organisé en deux parties : la première aborde les racines et quelques développements de la théologie pratique ; la deuxième traite de la catéchèse dans sa dimension profondément ecclésiologique.

Routhier aborde ces changements ici décrits à partir de l'horizon herméneutique et de la réception conciliaire. En ce sens, on pourrait dire que son regard théologique a été profondément marqué par une ecclésiologie spécifique. Or, cet horizon se fait plus évident dans deux présupposés théologiques travaillés par le professeur Routhier : l'Église comme catéchète[3] et l'ecclésiologie comme théologie pratique[4].

2. « Allocution du professeur Gilles Routhier, reçu au grade de Docteur *honoris causa* en théologie pastorale », 24 octobre 2010, <https://www.ipastorale.ca/fr/faire-de-la-theologie-aujourd-hui-l-inspiration-des-dominicains>.
3. Gilles Routhier, « L'Église comme catéchiste », *Lumen Vitae*, vol. LXV, n° 3, 2010, p. 247-258.
4. Gilles Routhier, « L'ecclesiologia come teologia pratica », *Studia patavina : Rivista di scienze religiose*, vol. 59, n° 1, 2012, p. 131-150. Gilles Routhier, « La formation liturgique comme théologie pratique », *La Maison-Dieu*, n° 284, 2016, p. 47-65.

LE DÉVELOPPEMENT DE LA THÉOLOGIE PRATIQUE FRANCOPHONE : ENTRE LA CONCILIARITÉ ET LA PASTORALITÉ

Nous considérons qu'une des principales contributions du théologien canadien au domaine de la théologie pratique francophone est d'avoir situé sa naissance et son développement au sein des liens entre la théologie et l'ecclésiologie conciliaire. Ici, le professeur Routhier assume les richesses théoriques et pratiques du tournant théologique issu de l'école du Saulchoir. En effet, entre ces richesses se trouve une réflexion théologique qui a permis de revisiter les sources théologiques traditionnelles en considérant d'autres *loci theologici* telles que la vie de l'Église (*sa conciliarité*), l'histoire et les pratiques.

Routhier pose cette question audacieuse : « […] en quoi le concile Vatican II a-t-il révolutionné la théologie[5] ? » Il y répond en affirmant : « Le concile Vatican II a introduit une nouvelle manière d'élaborer un discours chrétien et d'exprimer la foi chrétienne[6]. » Cela l'amène à considérer que « […] le concile Vatican II a marqué en profondeur la pratique de la théologie[7] ». Face à ce tournant, on peut reconnaître un deuxième apport de Routhier, celui de situer la théologie pratique dans la perspective conciliaire de la *pastoralité*, un trait caractéristique de la structure et de la rédaction de la constitution *Gaudium et Spes*. En somme, la *pastoralité et la conciliarité* sont des clés essentielles lorsqu'on veut reconnaître les contributions de ce théologien au champ de la théologie pratique francophone.

Dans cette ligne de pensée, Routhier[8] souligne l'apport d'un des plus importants théologiens du Saulchoir, le dominicain Marie-Dominique Chenu, qui a repris les *lieux théologiques in actu*[9]. Il y souligne le déplacement des lieux théologiques traditionnels et l'émergence d'autres, par exemple l'histoire. Dans cette voie, des théologiens proches de la pensée de Chenu (*Pierre-André Liégé, René Marlé, Jacques Audinet, Claude Geffré*) ont considéré la pratique comme un autre lieu théologique, en reconnaissant

5. Gilles Routhier, « La naissance d'une théologie pratique et pastorale. Dans le sillon du concile Vatican II et l'interrogation actuelle sur les "sujets" de la théologie », *Recherches de Science Religieuse*, vol. 107, n° 3, 2019, p. 463.
6. *Ibid.*, p. 463.
7. *Ibid.*, p. 464.
8. Gilles Routhier, « La teología prática en el contexto francófono », dans Olvani Sanchez, Marcela Mazzini et Geraldo De Mori (ed.), *Teología prática : contextos y conceptos*, Bogotà, Editorial Javeriana (Teologia Hoy 81), 2019, p. 28.
9. Marie-Dominique Chenu, *Une école de théologie : Le Saulchoir*, Paris, Cerf (Théologiques), 1985.

son caractère révélateur, et en valorisant son herméneutique comme une nouvelle méthode théologique. Selon le théologien canadien, cette émergence des nouveaux lieux théologiques (autour de la fin des années 1970) a été produite surtout grâce à la centralité accordée à la *vie de l'Église*, notamment à sa vie *conciliaire*.

Dans ce contexte théologique (nouveaux lieux théologiques, *loci theologici*) et ecclésiologique (la vie de l'Église, sa *conciliarité*), Routhier signale d'autres types d'influences : la méthode théologique (voir-juger-agir) entreprise par l'action catholique, le mouvement liturgique, la pastorale catéchétique, le renouvellement missionnaire de la pastorale, la création de nouvelles institutions dédiées aux études pastorales appuyées sur les sciences humaines et l'émergence de nouvelles disciplines, telles que la missiologie et la sociologie pastorale.

Le théologien canadien[10] ajoute que l'entrée des sciences humaines et des sciences sociales dans le champ de la théologie, promue par le concile Vatican II (*Optatam Totius* 20), a donné un nouvel élan à la théologie pastorale. Trois remarques importantes sont à formuler sur la manière dont ce théologien[11] comprend la théologie pastorale et ses rapports aux sciences humaines. La première : la théologie pastorale s'intéresse aux pratiques, mais considère comme objet d'étude toutes sortes de pratiques (du peuple de Dieu, de la religiosité populaire, des citoyens et des humains, etc.) ; la deuxième : l'intérêt de la théologie pastorale aux pratiques a un statut dérivé, c'est-à-dire que ces dernières se considèrent comme un prolongement pratique de la théologie dogmatique ; la troisième : en conséquence, il y a un problème d'articulation entre les sciences humaines et la théologie, car celles-ci offrent des informations sur la situation des contextes et des sujets en envisageant seulement la communication des doctrines, sans permettre de saisir et de comprendre la complexité et l'épaisseur des pratiques sociales, chrétiennes et humaines.

Sur la base de ces considérations, Routhier[12] pense que le statut de la théologie pratique a connu deux changements décisifs : l'élargissement du spectre des pratiques étudiées et la transformation de la compréhension de la pratique. Celle-ci, dans la sphère théologique, a été régie régulièrement par la théologie morale, le droit canonique et la pastorale. Cela exige à la théologie pratique de continuer l'approfondissement de son épistémologie, son objet et sa méthode.

10. Routhier, « La teología práctica en el contexto francófono », p. 29.
11. *Ibid.*
12. *Ibid.*, p. 35.

En tenant compte de ce cadre conciliaire, Routhier[13] rappelle que la théologie pratique, née de la théologie pastorale de l'avant-concile, a surmonté une conception réduite des pratiques catéchétiques étudiées par la psychologie et la pédagogie en vue de leur amélioration. Selon lui, ce dépassement soutenu par l'ecclésiologie conciliaire du peuple de Dieu implique le passage des pratiques des pasteurs à l'ensemble des pratiques humaines et des pratiques chrétiennes. À cause de ce dépassement, il s'établit une distinction entre la théologie pastorale et la théologie pratique, ce qui donne lieu à une théologie des pratiques : « Plusieurs confondent théologie pratique et théologie pastorale. Ce qui caractérise la théologie pratique, ce n'est pas le fait de s'intéresser aux pratiques. C'est principalement le fait qu'elle part des pratiques afin de les interpréter théologiquement. Plus justement, on devrait parler de théologie des pratiques[14] ».

En somme, la théologie pratique, suivant l'enseignement du concile Vatican II, a éprouvé deux changements importants qui lui permettront d'élargir la compréhension de son statut épistémologique : son point de départ est la pratique ou les pratiques, quelles qu'elles soient ; son projet est de réaliser une herméneutique théologique des pratiques.

Par rapport à l'influence du concile Vatican II sur le travail théologique, il faut encore signaler que Routhier accorde une très grande importance à la nouvelle méthode théologique introduite par la constitution conciliaire *Gaudium et Spes*[15]. D'après lui, la rédaction de cette constitution n'a pas pris une voie déductive, bien au contraire, elle a assumé de manière renouvelée les *signes des temps* et leur interprétation à la lumière de l'évangile. À ce propos, Routhier souligne la valeur de ce changement méthodologique en affirmant : « En ce sens, Vatican II ne se contente pas de consacrer les impulsions préconciliaires, son geste audacieux ouvre une brèche de nature méthodologique[16]. » Dans cette perspective, la pratique de la théologie a été marquée par le style pastoral de Vatican II, surtout par la manière dont la constitution *Gaudium et Spes* (n° 2) a été rédigée, considérant les lieux de vie des destinataires et des interlocuteurs dans l'action pastorale.

Cette prise en compte des interlocuteurs-destinataires fait place à une autre catégorie : la *pastoralité*. Celle-ci est condition de l'annonce de l'Évangile, qui ne conçoit pas le sujet comme un destinataire passif. Sur ce

13. *Ibid.*, p. 33.
14. Gilles Routhier, « La naissance d'une théologie pratique et pastorale », 2019, p. 474.
15. Pour approfondir la portée méthodologique et pastorale de la constitution *Gaudium et Spes*, voir : Gilles Routhier, « *Gaudium et Spes* : a aprendizagem da igreja católica no diálogo com o mundo », *Perspectiva Teológica*, vol. 47, n° 132, 2015, p. 161.
16. Routhier, « La teología práctica en el contexto francófono », p. 30.

plan, Routhier suit la pensée du théologien Christoph Theobald qui affirme : « Il n'y a pas d'annonce de l'Évangile de Dieu sans prise en compte du destinataire ; et, pour préciser la place de ce dernier, il faut ajouter que "cela" dont il est question dans l'annonce est déjà à l'œuvre en lui, de sorte qu'il peut y adhérer en toute liberté[17]. »

Dans le sillon de la constitution *Gaudium et Spes* (n° 2), il est nécessaire de remarquer que ces interlocuteurs-destinataires ne sont pas seulement des sujets croyants, qui appartiennent à l'Église, mais tous les êtres humains. Selon Routhier[18], ce style pastoral de Vatican II entraîne des conséquences sur l'ecclésiologie et sur la méthode de la théologie, particulièrement celle de prendre en compte le point de départ et la forme de son discours. En conséquence, le changement du point de départ demande aussi un changement de méthode : aller de l'exposé au dialogue, en surmontant un modèle transmissif de communication, et en visant une forme de communication sous la forme du colloque.

Cela implique aussi un autre changement : celui du modèle déductif au modèle herméneutique. Il s'agit précisément de comprendre quelque chose de fondamental dans la pensée théologique contemporaine : que l'herméneutique n'est pas seulement une interprétation des textes, mais aussi une interprétation des pratiques et des expériences. Dans cette perspective, Routhier fait la remarque suivante :

> […] les Pères conciliaires apprenaient le métier d'herméneute et ils mesuraient toute la complexité d'un tel métier. En effet, ils n'étaient pas renvoyés seulement à l'herméneutique des textes magistériels et il ne leur suffisait plus d'être herméneutes des Écritures. Il leur fallait de surcroît être herméneutes de la praxis ou de l'expérience humaine[19].

Grâce à cette nouvelle compréhension mise en pratique par les pères conciliaires sur la tâche herméneutique émerge une autre autorité, une autre référence qui accorde de l'importance aux *signes des temps,* à savoir : « […] la réalité du monde, de la pratique, de l'expérience […][20]. » Routhier considère que cette émergence de la pratique et le rôle qu'on lui attribue entraînent une corrélation entre l'Écriture, la tradition et l'expérience. Il précise : « L'Écriture et la tradition ne sont donc pas les seules instances de

17. Christoph Theobald, « "C'est aujourd'hui le moment favorable". Pour un diagnostic théologique du présent du temps présent », dans Philippe Bacq et Christoph. Theobald (dir.), *Une nouvelle chance pour l'Évangile. Vers une pastorale d'engendrement*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2004, p. 56.
18. Routhier, « La naissance d'une théologie pratique et pastorale… », p. 469.
19. *Ibid.*, p. 468.
20. *Ibid.*

la réflexion lorsqu'il s'agit d'élaborer un discours doctrinal. L'expérience, les richesses des cultures et la réflexion peuvent conduire à un accroissement des perceptions des paroles transmises […][21]. »

LE STYLE CONCILIAIRE ET LA COMPRÉHENSION DE LA CATÉCHÈSE

Pour commencer cette deuxième partie de l'article, il convient de souligner un fait significatif : la publication constante et riche d'ouvrages consacrés à la catéchèse est un signe de l'importance que le professeur Gilles Routhier a accordée à ce domaine dans ses recherches théologiques. Or, on pourrait croire que cette importance de la catéchèse s'explique aisément par l'option pratique de son projet théologique. Pour comprendre la place privilégiée qu'occupe la catéchèse dans son œuvre, il suffirait de montrer comment certains champs de la pratique chrétienne – ou certaines modalités de l'évangélisation – ne sont pas abordés par le professeur Routhier[22]. Cependant, et il faut le souligner, son projet théologique ne cesse d'être systématique, en vertu d'une articulation rigoureuse entre l'Écriture sainte, la tradition théologique et magistrale, les sciences humaines et sociales et les nouvelles réalités du monde contemporain, qui interpellent l'Église et la poussent à rechercher sans cesse une communication plus pertinente et percutante de l'Évangile.

Il y a plutôt une raison fondamentale à cette importance de la catéchèse dans l'œuvre de Gilles Routhier, étroitement liée à sa perspective ecclésiologique. On y lit par exemple : « La crise de la transmission, dont on parle tant, est avant tout une crise des institutions de transmission[23]. » Ainsi, si la catéchèse rencontre aujourd'hui d'énormes défis, ceux-ci ne sont pas étrangers à ceux de la communauté croyante qui veut communiquer l'Évangile. En d'autres termes, les défis auxquels l'Église doit faire face dans son

21. Gilles Routhier, « L'élaboration de la doctrine sur la liberté religieuse et de l'enseignement conciliaire sur l'Église dans le monde de ce temps », p. 335.
22. Par exemple, nous n'avons connaissance d'aucun travail du professeur Gilles Routhier sur la pastorale auprès des personnes d'ascendance africaine ou auprès des peuples autochtones de la jungle amazonienne. Le lecteur pourra facilement sentir que cette observation ne constitue en rien un reproche. Elle honore plutôt la position épistémologique du professeur Gilles Routhier, dont la pratique théologique découle de pratiques concrètes. De ce point de vue épistémique, il est impossible pour un théologien de couvrir toutes les pratiques entreprises par le peuple de Dieu sur la planète.
23. Gilles Routhier, *Dichosa catequesis ! Tú incomodas a familias y parroquias*, Madrid, Editorial CCS, 2008, p. 5.

effort pour entrer en dialogue avec le monde d'aujourd'hui sont, d'une certaine manière, les mêmes que la catéchèse lorsque celle-ci cherche à faire résonner adéquatement l'Évangile chez les personnes qui la demandent. La catéchèse, comme une des modalités du ministère de la Parole confié à l'Église, s'insère au sein d'une communauté évangélisatrice dont les problèmes sont aussi les siens, bien qu'ils prennent en son sein des configurations spécifiques.

Ainsi, pour un ecclésiologue comme Gilles Routhier, la catéchèse n'est pas secondaire. Bien plus, si l'on tient compte de la vision théologico-ecclésiale qui soutient sa réflexion sur cette modalité évangélisatrice. Il s'agit d'une compréhension de l'Église profondément ancrée dans le « style » du concile Vatican II, radicalement marqué par une attitude d'accueil et de dialogue avec le monde contemporain. La communauté des disciples de Jésus, selon ce style conciliaire, ne doit jamais supposer que ce dialogue et cet accueil du monde, de ses espérances et de ses joies, sont acquis une fois pour toutes, d'autant plus dans un monde en mutation comme le nôtre. Et le principal changement, du point de vue ecclésial, est le passage d'un « contexte chrétien » à celui d'un « contexte missionnaire ». Cela signifie que l'Église, donc la catéchèse, se retrouve dans un environnement culturel dans lequel les piliers traditionnels de la transmission, à savoir l'école, la paroisse et la famille, ont perdu leur cohésion et, de surcroît, sont fragilisés par les développements d'un monde globalisé, construit avec des valeurs différentes – et souvent contraires – à celles de l'Évangile.

Ne pas tenir pour acquis qu'on est vraiment entré dans une attitude d'accueil et de dialogue avec ce nouveau contexte est, de notre point de vue, une des idées maîtresses qui guide la théologie catéchétique du professeur Gilles Routhier. Pourquoi cet avertissement fort ? Parce qu'il y a une certaine ecclésiologie qui fait de l'Église une réalité constituée une fois pour toutes, en négligeant un autre aspect fondamental de son identité : qu'elle est toujours en train de naître, en processus permanent de gestation. Et c'est là précisément que l'on peut reconnaître avec force l'apport de la catéchèse à l'Église : elle lui rappelle qu'elle ne peut engendrer de nouveaux fils et nouvelles filles si elle-même n'est pas disposée à renaître et à se renouveler constamment. La catéchèse est une modalité d'évangélisation qui a le potentiel de faire sentir efficacement à l'Église qu'elle n'est pas seulement mère et maîtresse, mais aussi disciple et fille. Grâce à la catéchèse, l'Église redécouvre et recrée sans cesse son identité dans de nouveaux contextes culturels, grâce aux naissances que l'initiation chrétienne accompagne en son sein.

Le style conciliaire dialogique et accueillant, crucial dans la pensée théologique de Gilles Routhier, lui fait définir précisément la catéchèse comme un espace de dialogue, de rencontre, d'échange. Quelles sont les conditions requises pour que ce dialogue ait réellement lieu et qu'en son sein soit promue efficacement l'authentique réciprocité qu'il requiert ? Dans la foulée du concile Vatican II, Gilles Routhier évoque souvent le texte de *Gaudium et Spes* (n° 44), selon lequel la loi de toute évangélisation est la capacité que l'Église a manifestée tout au long de son histoire à annoncer l'Évangile à chaque culture, en utilisant leurs langues, en s'inculturant dans chaque contexte, pour rendre la Bonne Nouvelle compréhensible. La connaissance des dynamiques qui ont conduit à ces processus d'inculturation est une tâche fondamentale de la théologie catéchétique.

Gilles Routhier y voit une riche possibilité d'exercer la théologie pratique. Cela évite de copier mécaniquement les méthodes catéchétiques anciennes, par exemple celles du catéchuménat des premiers siècles, et invite à une réflexion critique sur les manières dont les Pères de l'Église ont mené ce processus d'inculturation. Un examen théologique détaillé de ces dynamiques pourrait nous amener à vérifier qu'il n'est pas très juste de parler de catéchuménat, mais de pratiques catéchuménales diverses et plurielles, bien qu'il soit possible de distinguer quelques traits communs entre elles. Mais la théologie pratique évite de rester sur le plan des généralités, qui ne servent que peu ou pas à établir des programmes d'action ou à mettre en œuvre efficacement des aspects tels que la formation spirituelle et liturgique et le service d'autrui.

Le style de Vatican II amène le professeur Gilles Routhier à souligner un point qui nous semble d'une importance radicale : accueillir le monde tel qu'il est. On pense souvent à la famille idéale, à la paroisse idéale, à l'école idéale, aux parents idéaux, aux parrains idéaux, aux catéchistes idéaux, en fin de compte, on pense à la fois à un monde idéal et à une Église idéale, qui sont encore des rêves irréalistes qui empêchent un vrai dialogue. La lecture des textes catéchétiques du professeur Gilles Routhier – et en général de tout son travail théologique – nous autorise à tirer cette conclusion fondamentale : la catéchèse ne saurait se faire sans embrasser les faiblesses des personnes catéchisées. Il faut donc sortir des rêves qui nous empêchent d'accueillir réellement l'autre, et qui souvent, et malheureusement, ne conduisent qu'à des jugements condamnatoires qui ne font avancer ni la construction de la communauté ecclésiale ni la construction d'un monde plus humain et équitable.

L'espace de rencontre et de dialogue qu'est la catéchèse est ainsi appelé à devenir un lieu où résonnent les problématiques qui préoccupent les catéchisés. Leurs questions peuvent être étranges, elles peuvent être maladroites pour les catéchistes, voire immorales, mais ce sont les questions avec lesquelles ils viennent demander le catéchisme. Accepter la fragilité et favoriser un espace de dialogue signifie que tant la personne du catéchiste que la personne catéchisée se mettent en route pour un cheminement de recherche. Gilles Routhier insiste puissamment sur ce point, invitant la catéchèse à assumer l'attitude abrahamique de sortie : sortir de nos schémas ecclésiaux, sortir de nos programmes, sortir de nos projets, pour accueillir les questions des catéchisés.

Deux aspects ressortent de cette courageuse invitation lancée à la catéchèse par le professeur Routhier. D'une part, que cette attitude de dialogue a déjà été évoquée de façon lumineuse par un des Pères de l'Église, dans un livre qui fait partie des textes fondateurs de la théologie catéchétique : saint Augustin et son texte bien connu *La Catéchèse des débutants* (*De catechizandis Rudibus*). L'évêque d'Hippone, comme le rappelle avec acuité le professeur Routhier, a dû affronter – ou plus précisément son ami le diacre Deogrâces – des personnes qui demandaient le catéchisme, mais qui venaient « hypocritement, cachant leurs intérêts[24] ». Saint Augustin ajoute d'une manière inouïe : « Il mentira, mais de ce même mensonge il faut partir[25]. » De quelle forme ? Juger et condamner ? Peut-être rejeter au nom d'une totale pureté d'intentions, inexistante chez tout chrétien, même avancé ? Non, le docteur de la grâce trace un autre chemin que Gilles Routhier rappelle avec insistance : « Il mentira, mais il faut partir de ce même mensonge, non pas pour réfuter, comme s'il était évident, mais pour en profiter pour approuver, sans penser à la sincérité ou à l'hypocrisie de ses propos, et faire ressortir la beauté du *motif* qu'il nous présente, afin de vous inspirer le *désir* d'être vraiment ce que vous voulez apparaître[26]. »

Parmi tant d'aspects stimulants de la proposition catéchétique du professeur Routhier, le « point de départ » de la catéchèse apparaît ici comme un point défiant. Ce n'est pas la doctrine, aussi importante soit-elle ; ce ne sont pas les méthodes, aussi utiles soient-elles ; ce n'est pas le temps – court ou long – pour pouvoir recevoir un sacrement, aussi planifié soit-il. Ce qui compte, c'est cette capacité à entrer en dialogue, même avec ceux qui viennent à l'Église avec des motivations fallacieuses ou

24. Saint Augustin, cité par Gilles Routhier dans *Dichosa catequesis ! Tú incomodas a familias y parroquias*, p. 105.
25. *Ibid.*, p. 105.
26. *Ibid.*

inavouables, dans le but de recevoir le catéchisme. Le style conciliaire suppose d'accepter ce type de réalités et ambiguïtés typiques de la condition humaine. C'est pourquoi le professeur Routhier affirme avec force :

> La première activité catéchétique et le moment capital de la catéchèse est le dialogue initial où l'autre est accepté comme sujet et accueilli avec ses motivations, ses intentions, son désir… Cette façon de commencer la catéchèse par des questions ou par un dialogue qui se donne dès le début de l'instruction, elle fait aussi de la catéchèse le lieu de l'interlocution[27].

Il est puissamment frappant que saint Augustin, dans la citation évoquée par le professeur Routhier, insiste auprès de Deogrâces sur le fait que les catéchistes doivent s'informer soigneusement sur le contexte de la personne catéchisée, afin de mieux comprendre ses « dispositions secrètes » et les « motifs » qui les poussent à faire le catéchisme (religion). Et quand ce n'est pas possible, saint Augustin invite le catéchiste, et le professeur Routhier le rappelle, à demander à la personne qui vient directement : « demandons-lui nous-mêmes afin de recueillir dans ses réponses le point de départ de nos instructions[28]. » Les catéchistes, comme le diront ceux qui font des entretiens de recherche, doivent développer cette capacité à faire exprimer l'autre, à raconter ses inquiétudes, à mettre des mots sur ses interrogations. Le catéchiste doit savoir poser des questions qui sont comme des déclencheurs narratifs qui ouvrent la parole, qui font de la personne catéchisée un sujet actif pendant la catéchèse.

Par ailleurs, en plus d'être ancrée dans la tradition ecclésiale la plus authentique, la proposition catéchétique de Gilles Routhier trouve des raisons pneumatologiques et christologiques qui méritent d'être soulignées. En effet, comment le professeur Routhier interprète-t-il ces recherches qui poussent les gens à demander la catéchèse ? Une réponse peut être aventurée à partir de son travail catéchétique : ces recherches – les questions qui les précisent et les valeurs qui les véhiculent – sont le fruit de l'action de l'Esprit Saint dans le monde. La personne qui vient chercher le catéchisme a été « touchée par Dieu[29] », et c'est précisément pour cette raison que l'Église doit l'accueillir avec la charité pastorale, moteur de toute son attitude dialogique avec les joies et les espérances des hommes et des femmes d'aujourd'hui. L'Esprit agit dans le monde, chez les adultes baptisés, souligne le professeur Routhier[30], mais aussi chez ceux qui sont loin, chez ceux que nous considérons comme des barbares par rapport au « monde spirituel

27. *Ibid.*
28. *Ibid.*
29. *Ibid.*
30. *Ibid.*

civilisé » de l'enceinte ecclésiale. L'Esprit souffle où il veut (Jn 3, 8), au-delà des espaces où l'Église se développe et où elle vit : le presbytère ou la sacristie. Ainsi, sans le courage de se déplacer sur le terrain de l'autre, sans l'audace de risquer de participer à leur monde et d'entrer pieds nus dans leur réalité, l'Église se fermerait en quelque sorte à l'action même de l'Esprit Saint dans le monde.

Mais il y a aussi des raisons christologiques de fond. Et, nous tenons à souligner que notre hommage au professeur Gilles Routhier trouve ici son point culminant. Car, finalement, ce qu'on lit dans son ouvrage, en plus d'être une ecclésiologie selon le style du concile Vatican II, c'est aussi, et peut-être surtout, une christologie que l'on pourrait définir ainsi : le Christ est le compagnon de route qui écoute et annonce. En effet, les textes catéchétiques du professeur Routhier sont abondamment parsemés d'allusions à la figure de Jésus-Christ et à son style évangélisateur. Généralement, ses « catéchèses » ne commencent pas par ses questions à lui, mais par les questions ou les besoins de ses interlocuteurs : Où habites-tu ? Que dois-je faire pour accéder à la vie éternelle ? Qui est mon prochain ? Aie pitié de moi ! Souviens-toi de moi quand tu seras dans ton Royaume ! Souvent, Jésus répond à ces questions par d'autres questions ou par une parabole qui déconcerte ou déplace son interlocuteur. Dans le récit des disciples d'Emmaüs, le professeur Gilles Routhier trouve un paradigme de ce dialogue qu'est la catéchèse. Là, Jésus commence par se faire compagnon de route, interroge, fait parler Cléophas et l'autre disciple, puis fait résonner l'Écriture sainte au milieu de ce dialogue, jusqu'à ce qu'il se termine par la fraction du pain. Jésus devient une conversation, et une conversation d'une telle qualité qu'elle fait brûler le cœur et changer les chemins.

Certes, tout le renouveau de la catéchèse, et aussi de l'Église elle-même, dépend de cette référence christologique qui apparaît comme le fondement de la pensée du professeur Routhier. Car on peut affirmer que, si l'Église doit devenir une conversation, si elle doit s'ouvrir au dialogue avec le monde, si elle doit renouveler ses relations pour que tous ses membres apparaissent et vivent comme des catéchistes, tout cela est possible parce qu'en fin de compte c'est ainsi que Jésus-Christ était. Le prologue de saint Jean nous rappelle qu'il a assumé notre chair (*sarx*) et toute sa vie, de Bethléem à la croix ; il nous rappelle prophétiquement qu'il a été le premier à dialoguer, qu'il a été le premier à risquer, à s'anéantir, à partager la faiblesse et la fragilité humaines, comme condition pour nous montrer le chemin que Dieu nous propose à travers son existence au service des pauvres et des exclus de Galilée.

Ce que nous lisons davantage dans la réflexion riche et nuancée du professeur Gilles Routhier sur la catéchèse, c'est ce renvoi au seul référent par lequel on peut vraiment connaître la volonté de Dieu sur la catéchèse et l'Église. Certes, le professeur Gilles Routhier ne s'est pas spécialisé dans la christologie, mais son ecclésiologie est empreinte d'une christologie de l'incarnation que nous voulons souligner ici, en profond hommage de gratitude et d'affection pour son travail théologique et pour sa qualité humaine. Que cette capacité à se référer radicalement à Jésus-Christ, que cette invitation à « entrer dans une nouvelle relation avec le Christ » continue à nous donner le courage de poursuivre ou de commencer à nous mettre en route, à vivre en catéchistes sortant vers le nouvel aréopage où l'Évangile a un mot précieux à annoncer. La lecture de l'œuvre catéchétique du professeur Routhier a aussi une vertu profondément christologique : étant critique, elle instille en nous une joie intime et belle, la seule préoccupation – selon saint Augustin – que devrait avoir finalement un catéchiste : annoncer joyeusement la Bonne Nouvelle.

Partie 5
LA MISSION

La Bonne Samaritaine

Une lecture missiologique de Jean 4, 1-42

Jonathan Bersot

Le titre « La Bonne Samaritaine », ou en écriture inclusive « Le·la Bon·ne Samaritain·ne », associe la figure féminine de la rencontre au puits de Jacob (Jean 4, 1-42) à la figure masculine de la parabole du Bon Samaritain (Luc 10, 30-35). La mise en relation de ces deux protagonistes a pour effet d'influencer la lecture du texte johannique en lui donnant une perspective missiologique inédite à ma connaissance. Pour ce faire, la clôture du texte est cruciale, car isoler l'entrevue au puits empêcherait de voir sa fonction fondamentale dans un enchaînement narratif savamment construit.

CLÔTURE DU TEXTE

Le chapitre quatre du quatrième évangile débute avec une rupture spatiale forte : on quitte la Judée pour retourner en Galilée (Jean 4, 3). L'épisode en Samarie est donc une pause, une étape lors d'un voyage entre la Judée au sud, et la Galilée au nord avec un verset quatre qui peut être interprété de façon purement topographique : « Or il fallait qu'il passe par la Samarie[1] » (Jean 4, 4). Toutefois, certains experts soutiennent que la plupart des Juifs préféraient faire un détour plutôt que de passer en territoire hostile et samaritain[2]. De plus, le « il faut » du narrateur a certainement un sens théologique, comme le montre une prochaine déclaration où le personnage principal insiste avec un « il faut » que ceux qui adorent le fassent en esprit et en vérité

1. Les citations bibliques proviennent de la traduction française *La Nouvelle Bible Segond* (NBS), sauf mention contraire.
2. Solomon Andria et Adeyemo Tokunboh, *Commentaire biblique contemporain*, Marne-la-Vallée, Farel, 2008, Jn 4, 1-42 : « Beaucoup de Juifs refusaient d'emprunter ce parcours pour se rendre de Judée en Galilée. Ils prenaient plutôt une route deux fois plus longue, traversaient le Jourdain quelque part sur le territoire de la Judée, voyageaient le long de la rive est du fleuve puis retraversaient le Jourdain en Galilée. »

(Jean 4, 24). Il est donc évident que la rencontre avec la Samaritaine ne peut être qualifiée de fortuite. Il fallait – ἔδει – que cela se passe ainsi, avec une nécessité théologique pour le lecteur qui doit comprendre alors une leçon missiologique importante. Le macro-récit débute ainsi en même temps que le chapitre quatre avec un changement de lieu, mais aussi la nécessité impérieuse d'une rencontre.

L'histoire pourrait se terminer quand de nouveaux personnages arrivent sur scène et que la femme quitte le puits pour retourner en ville. Ces changements de lieux et de personnages sont des marqueurs forts de fin d'épisode. Le deuxième épisode présente une conversation entre Jésus et ses disciples et se termine avec le témoignage de la Samaritaine au village, suivi de l'arrivée de nombreux Samaritains venus écouter Jésus. Le troisième épisode concerne alors les Samaritains qui écoutent et reçoivent les paroles de Jésus.

Ce qui plaide en faveur d'un regroupement de ces trois épisodes est que le troisième est la suite directe du premier. Le second se trouve en *sandwich*[3] et est intimement lié avec les deux autres épisodes par des thèmes et des enseignements communs. L'unité littéraire se clôture par un changement de lieu – la Galilée – concluant ainsi la pause en Samarie d'un point de vue spatial, mais aussi temporel : « après ces deux jours, il partit de là pour se rendre en Galilée » (Jean 4, 43). Le plan du macro-récit est donc le suivant :

TABLEAU 1 Plan du macro-récit

Introduction	Jean 4, 1-4
Jésus et la Samaritaine	Jean 4, 5-26
Jésus et ses disciples	Jean 4, 27-38
Jésus et les Samaritains	Jean 4, 39-42

JÉSUS ET LA SAMARITAINE

La référence à la source de Jacob a pour effet de mettre de l'huile sur le feu. Il faut en effet se souvenir de l'histoire des puits creusés par Jacob et ses pères. Tout commence avec Abraham qui creuse des puits qui vont être

3. Les narratologues utilisent le terme *sandwich* pour évoquer une histoire enchâssée dans une autre histoire. Voir Daniel Marguerat et Yvan Bourquin, *Pour lire les récits bibliques. La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, Genève, Labor et Fides (Pour lire), 2009, p. 68-69.

ensuite rebouchés par les Philistins et recreusés par Isaac, père de Jacob (Genèse 26, 15.18). Ces puits vont être source de tensions et de rivalité entre Isaac et les Philistins. Isaac devra faire preuve de patience et d'abnégation en refusant l'affrontement pour creuser de nouveaux puits jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de revendications hostiles. Le quatrième évangile fait remarquer que le puits de Sychar est sans conteste identifié comme étant le puits du patriarche Jacob. Le fait que des Samaritains bénéficient de l'héritage d'Israël pose alors problème, du moins dans une perspective juive parce que, comme le récit va le souligner, les Samaritains aussi se considèrent comme étant de dignes descendants du patriarche Jacob.

« Donne-moi à boire », dit Jésus à cette femme en guise d'introduction (Jean 4, 7). D'emblée, la question de Jésus surprend non seulement le lecteur, mais aussi la femme samaritaine qui riposte tout naturellement : « Comment toi, qui es Juif, peux-tu me demander à boire, à moi qui suis une Samaritaine ? » (Jean 4, 9). L'explication que doit donner le narrateur confirme et valide l'hostilité entre Juifs et Samaritains : « Les Juifs, en effet, ne veulent rien avoir de commun avec les Samaritains » (Jean 4, 9). Malgré cela, Jésus demande à boire, une requête légitime, vu la fatigue et l'heure de la journée. Cependant, le narrateur ne nous montre pas la femme en train de puiser de l'eau pour abreuver Jésus, au contraire, elle laissera sa jarre (Jean 4, 28). La question est donc premièrement rhétorique, ce n'est qu'une entrée en matière. Pour la femme, ce qui est surprenant quand Jésus ouvre la discussion, c'est qu'un Juif s'adresse à un membre de la communauté samaritaine (Jean 4, 9). Pour les disciples, ce qui est étonnant, c'est qu'un homme s'adresse à une femme : « Là-dessus arrivèrent ses disciples, qui s'étonnaient de le voir parler avec une femme » (Jean 4, 27)[4].

La perplexité va *crescendo*, avec un effet de quiproquo, quand la femme pense que l'eau est celle du puits, alors que Jésus parle d'une autre source. La conversation entre Jésus et la Samaritaine met ainsi l'accent sur le décalage des points de références. Jésus parle d'une chose, la femme en comprend une autre. L'intention du texte n'est pas d'informer le lecteur sur une conversion au puits de Jacob, mais d'enseigner le lecteur qui, par une mise en abyme, va lui aussi analyser sa propre lecture des paroles de Jésus pour savoir si, comme cette femme, il ne saisit pas ce qu'il aurait dû comprendre, car le point de départ est la connaissance : « Si tu connaissais le don de Dieu, et qui est celui qui te dit : "Donne-moi à boire", c'est toi qui le lui aurais demandé, et il t'aurait donné de l'eau vive » (Jean 4, 10). En effet, en Jean 4, il y a un cheminement entre le « non-savoir » et le « savoir ». Le point initial

4. Notez que dans ce verset l'adjectif qualificatif « samaritain » est volontairement omis pour insister sur le mot « femme ».

n'est pas nul, car la femme reconnaît Jésus comme étant Juif (Jean 4, 9), mais la question identitaire s'intensifie : « Serais-tu, toi, plus grand que Jacob ? » (Jean 4, 12). La femme reconnaît ensuite que Jésus est Seigneur, le caractérisant ainsi comme supérieur à un simple Juif (Jean 4, 15.19). La conversation avançant, la femme progresse dans sa connaissance : « je vois que, toi, tu es prophète » (Jean 4, 19), mais ne s'arrête pas là. La Samaritaine va faire référence au Messie et Jésus valide ouvertement son identité : « C'est moi qui te parle » (Jean 4, 26). Mais la révélation au sujet de l'identité de Jésus se poursuit aussi en toute fin de récit où Jésus est caractérisé comme étant « le Sauveur du monde » (Jean 4, 42). L'ensemble du texte est donc structuré autour d'une intrigue de révélation où Jésus passe d'homme juif à Seigneur, puis prophète, puis Messie, pour finir comme Sauveur du monde. La remarque initiale reste donc dans la pensée du lecteur tout au long de la narration : « si tu connaissais […] celui qui te dit… » (Jean 4, 10).

Le point culminant de la conversation d'un point de vue théologique est alors déterminé : la venue du Messie. Pourtant, ce qui peut être frustrant pour le lecteur, c'est que la conversation se termine abruptement avec le retour des perturbateurs : « Là-dessus arrivèrent ses disciples » (Jean 4, 27). Sans cette interruption inopinée, la conversation aurait certainement continué sur sa lancée, devenant de plus en plus intéressante et de plus en plus profonde. Je pose ici l'hypothèse que cette interruption n'est pas une anomalie de parcours, mais un élément fondamental de la stratégie narrative qui volontairement laisse le lecteur sur sa faim et place les disciples en situation de rabat-joie. En effet, l'enchaînement des informations met en lumière la subite interruption. À peine Jésus venait-il de dire qu'il était le Messie que les disciples entrent en scène et font fuir la Samaritaine : « La femme laissa donc sa jarre, s'en alla dans la ville » (Jean 4, 28). La jarre laissée conclut l'épisode qui avait commencé avec la nécessité d'une jarre pour puiser l'eau (Jean 4, 11). Pourtant, pour garder le lecteur attentif en lui montrant que le grand récit n'est pas terminé, le narrateur va dévoiler ce qui va advenir, avant de revenir à la scène entre les disciples et Jésus : « La femme […] dit aux gens : Venez voir ! Il y a là un homme qui m'a dit tout ce que j'ai fait ! Serait-ce le Christ ? Ils sortirent de la ville pour venir à lui » (Jean 4, 28-30).

Le narrateur raconte volontairement ce que la femme proclame et évoque l'effet de son annonce. Elle ne peut se taire et doit partager la bonne nouvelle : « Venez voir ! » (Jean 4, 29). D'une certaine manière, la femme sait qu'elle ne pourra pas convaincre les gens du village avec des arguments théologiques et religieux, car elle est peu crédible vu sa situation matrimoniale complexe. Son message a donc un autre objectif : conduire ses concitoyens à découvrir qui est ce prophète. Elle part donc de ce qui l'a bouleversée

personnellement dans sa discussion avec ce Juif : il « m'a dit tout ce que j'ai fait ! » (Jean 4, 29). C'est en effet au moment où Jésus lui avait dit qu'après avoir eu cinq maris celui qu'elle avait maintenant n'était pas son mari que cette femme avait compris qu'il était plus qu'un simple Juif. Pourtant, quand elle le présente aux gens de son village, elle dit simplement « il y a là un homme » (Jean 4, 29). Le fait qu'il soit juif n'est plus un problème et, pour laisser les gens de son village faire leur propre expérience, elle le présente comme « un homme » et se contente de semer l'idée « Serait-ce le Christ ? » (Jean 4, 29), même si, pour elle, la réponse à cette question est déjà acquise. Son annonce produit de l'effet et les gens « sortirent de la ville pour venir à lui » (Jean 4, 30). La narration s'arrête à nouveau pour revenir sur l'entretien entre Jésus et ses disciples, pour ensuite reprendre plus tard avec la réponse des Samaritains qui sont venus voir : « Beaucoup de Samaritains de cette ville-là mirent leur foi en lui » (Jean 4, 39). C'est ici l'enjeu de cette étude. En effet, c'est à partir de cette observation narrative qu'une conclusion s'impose : si le narrateur entremêle les deux épisodes, c'est pour les mettre en parallèle afin que le lecteur compare la femme samaritaine avec les disciples.

JÉSUS ET SES DISCIPLES

Quand les disciples reviennent de la ville, ils sont étonnés de voir Jésus parler avec une femme. Cette analepse a pour effet de remettre en mémoire l'entretien avec la Samaritaine depuis son commencement, afin de pouvoir le comparer ensuite avec celui des disciples.

Devant la situation incongrue d'une femme samaritaine qui parle à un homme juif, les disciples sont perplexes et sur le point d'en faire le reproche à Jésus. Le fait que la femme retourne immédiatement à la ville en laissant sa jarre confirme le malaise que les disciples ont suscité avec leur incompréhension. C'est donc à partir de ce contexte de reproches non verbalisés que Jésus va entreprendre un deuxième entretien qui ressemble étrangement à celui qu'il vient d'avoir avec la Samaritaine. En effet, si dans le premier entretien il était question de boire, dans le second, il sera question de manger : « Pendant ce temps, les disciples lui disaient : *Rabbi*, mange ! » (Jean 4, 31). On passe ainsi du breuvage à la nourriture avec le même décalage de sens. En effet, pour la Samaritaine, l'eau en question était l'eau naturelle du puits et, pour les disciples, c'est à leur tour d'être maintenant dans le quiproquo et d'interpréter la nourriture comme étant naturelle alors que Jésus parle d'une nourriture spirituelle. Le fait que les disciples vivent la même expérience cognitive que cette femme connecte les deux histoires dans un parallélisme théologique.

Sur le modèle du premier entretien, Jésus amorce un sujet théologique important, comme le montre le parallélisme des deux conversations :

TABLEAU 2 Comparaison des deux entretiens de Jean 4, 1-42

Entretien avec la Samaritaine	Entretien avec les disciples
Donne-moi à **boire** (Jean 4, 7)	*Rabbi*, **mange** ! (Jean 4, 31)
Si tu **connaissais** (Jean 4, 10)	vous ne **connaissez** pas (Jean 4, 32)
il t'aurait donné de **l'eau** vive (Jean 4, 10)	j'ai à manger une **nourriture** que, vous, vous ne connaissez pas (Jean 4, 32)
tu n'as rien pour puiser, et le puits est profond ; **d'où** aurais-tu donc cette eau vive ? (Jean 4, 11)	**Quelqu'un** lui aurait-il apporté à manger ? (Jean 4, 33)
celui qui **boira** de l'eau que, moi, je lui donnerai, celui-là n'aura jamais soif (Jean 4, 14)	Ma **nourriture**, c'est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre (Jean 4, 34)

D'un côté, tout commence par un « donne-moi à boire » alors que, de l'autre, c'est avec un « mange ! » que la conversation est amorcée. Aux deux endroits, Jésus insiste sur la nécessité d'avoir une certaine connaissance : « si tu connaissais », dira-t-il à la femme samaritaine, alors qu'aux disciples il fera le constat suivant : « vous ne connaissez pas ». Jésus fait ensuite une déclaration à lire dans un sens spirituel au sujet d'une eau vive ou d'une nourriture.

Évidemment, les disciples au bord du puits, mais aussi les disciples premiers lecteurs de l'évangile, et par conséquent tous ceux qui lisent ce texte au XXI^e^ siècle auront une position introspective en réponse aux paroles de Jésus. Quand Jésus annonce que sa nourriture est de faire et d'accomplir, le disciple de Jésus va lui aussi se poser cette question : est-ce que ma nourriture est aussi de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre ?

PERSPECTIVES MISSIOLOGIQUES

Lors de la discussion avec la Samaritaine, Jésus avait changé de sujet en passant de l'eau vive à la situation matrimoniale de la femme ; ici, Jésus change aussi de sujet en passant de la nourriture à la moisson (Jean 4, 35-38).

Quand Jésus invite les disciples à lever les yeux et à regarder les champs (Jean 4, 35), il peut y avoir plusieurs interprétations. L'hypothèse la plus simple consiste à envisager que des champs se trouvent effectivement à portée de vue des disciples. Toutefois, dans la logique spontanée du récit, en levant les yeux sur ces champs précis, les disciples devraient constater qu'il reste effectivement quatre mois avant la moisson. C'est au moment où Jésus décrit ces champs comme étant blancs pour la moisson que les disciples doivent faire un effort d'interprétation devant le paradoxe tranchant entre la déclaration de Jésus et ce que leurs yeux voient réellement. De quels champs au juste Jésus parle-t-il ? Le verbe employé pour dire « regardez » – θεάομαι – insiste sur une vision autre que la vue naturelle et physique. Je suggère que les champs en question sont ceux qui se trouvent sous leurs yeux, mais au-delà du naturel. En effet, quand les disciples lèvent les yeux, ce qu'il y a de plus proche à voir, c'est cette ville samaritaine d'où provient cette femme avec sa cruche.

Les indices laissés par le texte incitent le lecteur à comparer les douze avec la femme samaritaine. Si les entretiens se ressemblent, les actions diffèrent. Quand cette femme réalise que Jésus pourrait être le Messie, elle s'empresse de retourner à la ville pour dire aux gens : « Venez voir ! Il y a là un homme qui m'a dit tout ce que j'ai fait ! Serait-ce le Christ ? » (Jean 4, 29). Les disciples, quant à eux, étaient aussi allés en ville, mais pour y acheter des vivres (Jean 4, 8). Contrairement aux disciples passifs, cette femme s'empresse de proclamer à qui veut l'entendre que Jésus est le Christ. Qui plus est, il est présent et accessible, il suffit de venir le voir. À la lumière des paroles aux douze, on comprend que ceux qui avaient été envoyés pour moissonner n'ont pas vu que les champs étaient déjà blancs et qu'ils n'ont pas fait la volonté de celui qui les avait envoyés, alors que cette femme moissonne, même si elle vient tout juste de rencontrer le Messie, et même si elle n'a pas été officiellement envoyée pour moissonner. L'analyse narrative du récit atteste cette stratégie du narrateur qui construit sa narration de telle manière que les paroles de Jésus résonnent comme des reproches aux disciples qui n'ont pas accompli la mission qui leur avait été confiée. Le tricotage en superposition et en *sandwich* des entretiens favorise la comparaison. La mise en parallèle ou *synkrisis* est depuis Aristote et Platon un procédé rhétorique répandu au temps de la rédaction des évangiles. Dans la comparaison, ce qui est le plus significatif, ce qui est le plus porteur de sens, ce sont les points de rupture, les différences[5]. Ici, le point de rupture entre le récit de la Samaritaine et celui

5. Jonathan Bersot, « Parallélismes et *Synkrisis* dans la finale de Luc, observations narratologiques en Luc 23, 50 à 24, 53 », *Études théologiques et religieuses*, vol. 87, nº 1, 2012.

des disciples est incontestablement missiologique et autorise une association avec la parabole du bon Samaritain.

CONNEXION AVEC LA PARABOLE DU BON SAMARITAIN

Mettre en relation l'histoire de la femme samaritaine avec la parabole du Bon Samaritain est novateur et inédit, personne à ma connaissance ne l'avait encore fait. D'une certaine manière, Jean incorpore la substance de la parabole du Samaritain à son récit au puits et plusieurs actions et thèmes communs favorisent ce rapprochement, en partant du plus évident au plus subtil. Tout d'abord, il est question de Samaritains.

L'évangile selon Marc ne fait aucune mention de Samaritains alors que l'évangile de Matthieu ne contient qu'une seule référence aux villes de Samaritains lors de l'envoi des douze en mission (Matthieu 10, 5-8)[6]. Le troisième évangile est plus ouvert aux Samaritains, avec trois mentions significatives. Premièrement, l'hostilité des Samaritains est mise en exergue quand ce village refuse d'accueillir Jésus. Jacques et Jean en sont offusqués et veulent ordonner au feu de descendre du ciel pour les détruire (Luc 9, 54). Cette première mention des Samaritains dans l'évangile de Luc met la table en montrant le ressentiment qui existait entre Juifs et Samaritains. La deuxième mention tranche avec la première, car cette fois-ci il n'y a pas la même réaction, pourtant attendue par le lecteur. Ce Samaritain-là est ému de compassion et secourt un voyageur meurtri. La proximité des deux références accentue le contraste. La troisième mention concerne ce lépreux qui a été guéri par Jésus. En fait, ils étaient dix à avoir été guéris, mais lui seul revient pour rendre grâce. Le fait qu'il ne soit pas juif accroît le manque de reconnaissance des autres, car on n'attendait pas grand-chose de bon de la part d'un Samaritain (Luc 17, 19)[7]. Enfin, l'évangile de Jean met en avant les Samaritains au chapitre quatre[8]. L'autre référence aux Samaritains dans le quatrième évangile confirme la mauvaise opinion des Juifs à leur égard (Jean 8,48).

---

6. Il est également remarquable d'observer que les autres évangiles synoptiques ne mentionnent pas les villes des Samaritains quand ils relatent en parallèle l'envoi des douze (Mc 6, 7-11 ; Lc 9, 2-5 ; 10, 3-12).
7. On ne sait toutefois pas si les neuf autres étaient effectivement juifs, c'est seulement le contraste de la situation qui nous pousse à le déduire. La seule chose que nous savons certaine est que le récit se déroule entre la Samarie et la Galilée (Lc 17, 11).
8. On y trouve trois fois le mot Samarie (Σαμάρεια, Jn 4, 4.5.7) et trois fois le mot Samaritain (Σαμαρίτης, Jn 4, 9.39.40).

Mais qu'en est-il plus précisément de la parabole du bon Samaritain ? Le but de l'histoire racontée par Jésus n'est pas d'ouvrir le message de la bonne nouvelle au monde, mais de montrer qu'un étranger méprisé peut faire mieux qu'un « bon Juif ». Le bon n'étant pas celui que l'on croyait. Ce qui connecte alors la parabole du Bon Samaritain avec l'histoire de cette femme samaritaine se situe dans le rôle significatif du Samaritain – ou de la Samaritaine – dans l'intrigue narrative. Si ce point semble d'une évidence absolue, est-ce pour autant suffisant pour relier les deux récits ensemble ? Dans la parabole, Jésus provoque en racontant l'histoire d'un étranger qui agit de manière remarquable. Non seulement il s'arrête pour prendre soin d'un blessé, mais il prend la peine de le conduire à une hôtellerie et, plus encore, de payer tous les frais encourus. Jésus prend donc la figure du mépris par excellence pour en faire un héros. Cette mise en scène provocatrice pousse l'auditeur à se demander ce qu'il aurait fait à la place de celui qui en début de récit partait avec de très mauvais préjugés. L'aspect provocateur est aussi dans le contraste avec les deux religieux. N'oublions pas que cette parabole est premièrement racontée à un spécialiste de la loi qui va naturellement s'identifier au prêtre et au lévite du récit. Cependant, ce ne sont pas ceux qui représentent les enfants d'Israël qui agissent d'une manière noble et fidèle aux principes de la Torah, mais un étranger, pire encore, un Samaritain.

L'histoire de la femme samaritaine fait aussi réfléchir avec une stratégie narrative qui met en contraste de manière provocatrice les actes de la femme au village avec ceux des disciples. C'est une Samaritaine, une femme de surcroît, qui vient tout juste de rencontrer le Christ, qui finalement va accomplir ce que les disciples étaient censés faire, à savoir annoncer aux alentours une bonne nouvelle. C'est ainsi que cette femme moissonne sous les regards ahuris des douze qui n'ont pas encore compris que leur mission s'adressait aussi aux Samaritains.

La déception concerne celui que l'on croyait être le héros de l'histoire, mais qui va se laisser dépasser par un *outsider* inattendu. Il est donc décevant, surtout pour le spécialiste de la loi, de voir un étranger accomplir la prescription divine alors que ceux qui étaient censés le faire conformément à leur profession ne le font pas. Avec le récit de la Samaritaine, le message s'adresse au lecteur qui s'identifie naturellement aux douze, étant lui-même un disciple implicite de par l'acte de lecture (celui qui écoute l'enseignement de Jésus). Là encore, il y a un élément de déception. En effet, tout disciple de Jésus connaît la nécessité missiologique. Jésus lui-même le rappelle dans sa conversation avec eux : « Moi, je vous ai envoyés moissonner » (Jean 4, 38). Sachant tout cela, il est décevant de se rendre compte

que ceux qui avaient été « envoyés récolter une moisson[9] » reviennent bredouilles spirituellement et matériellement garnis. La stratégie narrative utilise ici un procédé de mise en abyme, un effet miroir, pour que la leçon s'adresse directement à celui ou celle qui s'identifie aux disciples. L'effet miroir applique les reproches de Jésus à tout disciple qui se trouve dans la même situation. La stratégie narrative du récit conduit le lecteur à une introspection concernant sa vie de disciple et l'efficacité de sa mission.

Le fait de mettre en dialogue ces deux histoires a aussi pour effet d'influencer l'interprétation de l'une comme de l'autre. Lire Jean 4 à la lumière du Bon Samaritain conduit à interpréter différemment le récit au puits. De la même manière, la parabole du Bon Samaritain prend une autre saveur quand on l'associe au récit de la Samaritaine. Ainsi le texte de Jean 4 prend le contre-pied des conventions religieuses pour montrer que Jésus est aussi le Messie des Samaritains et montre à quel point sa mission est universelle. Ensuite, il recadre les disciples dans l'accomplissement de ce qui leur avait été confié.

NOUVELLES PERSPECTIVES

Les théologiens missiologues ont tendance à focaliser sur la déclaration de Jésus concernant la nécessité d'adorer en esprit et en vérité, ou encore sur le fait que les champs sont blancs, en faisant le rapprochement avec cette autre parole de Jésus : « La moisson est grande, mais il y a peu d'ouvriers. Priez donc le maître de la moisson d'envoyer des ouvriers dans sa moisson » (Luc 10, 2 ; Matthieu 9, 37-38). Il est cependant nécessaire de considérer le récit dans son ensemble en rapprochant les deux parties qui forment un tout cohérent. Cependant, il ne faudrait surtout pas passer à côté de l'enseignement principal du récit en Samarie qui, hormis l'ouverture aux nations, concerne l'agir, le faire ou, plus précisément, la perspective missiologique. Le contraste entre l'agir des disciples et celui de la femme accentue le message et invite le disciple-lecteur à ne pas se trouver dans la même situation où le maître reproche l'inaction. Ceux qui étaient les plus qualifiés, les plus légitimes, se laissent ainsi dépasser par celle qui n'est ni qualifiée, ni légitime, ni attendue sur ce terrain et pourrait faire écho à une autre question du troisième évangile : « Pourquoi m'appelez-vous "Seigneur ! Seigneur !" et ne faites-vous pas ce que je dis ? » (Luc 6, 46)[10].

9. Traduction de la Bible *Louis Segond 21* pour Jn 4, 38.

10. J'ai développé cette approche dans un ouvrage destiné à un large public : Jonathan Bersot, « La bonne Samaritaine. Pourquoi m'appelez-vous Seigneur sans faire ce que je dis ? », dans *Comprends-tu ce que tu lis ?*, Otterburn Park, Éditions Inspiration, 2021.

La femme samaritaine du récit au puits de Sychar mérite aussi d'être qualifiée de Bonne Samaritaine par une mise en parallèle avec la parabole du Bon Samaritain. Cependant, si le Samaritain est qualifié de « bon » en raison de la compassion manifestée envers un voyageur dépouillé et meurtri, qu'en est-il de la Samaritaine ? Le qualificatif « bon » peut lui être aussi attribué non seulement pour l'effet miroir avec la parabole, mais aussi parce qu'elle a agi effectivement avec bonté. C'est en effet grâce à son agir que tout un village reconnaît en Jésus le Sauveur du monde. L'amour que le disciple a pour son Seigneur se concrétise en un amour manifesté envers son prochain. La spontanéité du geste montre que, pour faire la volonté du maître, il n'est pas nécessaire d'être un disciple aguerri, avec de nombreuses heures d'enseignements aux pieds du maître comme les douze pouvaient s'en prévaloir. Le récit de la Bonne Samaritaine plaide donc en faveur de la simplicité.

D'un point de vue très littéral, le récit montre aussi que la femme méprisée et rejetée par les hommes religieux peut toutefois être un instrument utile dans la moisson qui est déjà blanche. Il montre aussi l'importance de n'exclure personne du plan de salut, quelle qu'en soit la raison. Jésus est le Sauveur du monde, de tout le monde, et la bonne nouvelle doit être partagée à tous et par tous.

Synodalité et mission

Alphonse Borras

La thématique de la synodalité et de la mission est chère au pape François. Elle inspire et traverse le processus synodal en cours. Elle est cependant inhérente à la vie synodale de l'Église. Pourtant, force est de constater que, pour bon nombre de catholiques, ce binôme n'est pas vraiment assimilé du fait que chacun de ses termes leur semble extrinsèque. Le concept de synodalité a fait florès depuis le pontificat du pape François, même s'il était déjà l'objet de l'attention de théologiens et de canonistes catholiques dès les vingt dernières années du siècle dernier[1].

Je propose de réfléchir sur chacun des termes du binôme pour montrer qu'une authentique synodalité ne va *pas sans* un véritable élan missionnaire, et vice versa. Je partirai du fondement de tout, à savoir la condition baptismale et la coresponsabilité qu'elle induit en vue de la mission (I), pour ensuite considérer la synodalité de l'Église, sujet de la mission (II). Ayant collaboré à plus d'une reprise avec Gilles sur le plan universitaire en tant que canoniste, je terminerai par quelques perspectives du point de vue institutionnel pour une Église authentiquement synodale et véritablement missionnaire (III). Notre collègue est, à mes yeux, un des rares théologiens à s'intéresser positivement au droit canonique et à l'intégrer dans sa réflexion théologique, sans doute du fait qu'il inscrit celle-ci dans la perspective de l'ecclésiologie pratique. À la suite du père Hervé Legrand, il perçoit en effet la fonction de médiation du droit ecclésial entre une ecclésiologie théoriquement professée et les pratiques ecclésiales sur le terrain[2].

---

1. Gilles et moi-même, nous avons déjà *in tempore non suspecto* relayé cette attention à la synodalité dans la doctrine ecclésiologique et les pratiques ecclésiales : voir Gilles Routhier, « La synodalité de l'Église locale », *Studia canonica* 26, 1992, p. 111-161 ; Alphonse Borras, « La synodalité du Peuple de Dieu », *Prêtres diocésains*, n° 1337-1338, mars-avril 1996, p. 263-280.
2. Hervé Legrand, « Grâce et institution dans l'Église : les fondements théologiques du droit canonique », dans Jean-Louis Monneron (dir.), *L'Église : institution et foi*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1979, p. 169.

LA CONDITION BAPTISMALE ET LA CORESPONSABILITÉ DE TOUS LES FIDÈLES

L'Église est là où sont les baptisés. Au départ de toute compréhension de la réalité ecclésiale, n'y a-t-il pas à prendre en compte la condition baptismale des membres du peuple que Dieu s'est acquis par la Pâque du Christ et la Pentecôte de l'Esprit ? L'Église émerge là où des hommes et des femmes – certes aussi sublimes que misérables – revendiquent d'être *du Christ*, « chrétiens » en vertu du baptême. Celui-ci les a rétablis dans leur dignité d'enfants de Dieu et les a inscrits dans une fraternité[3]. Leur communion ecclésiale découle de leur communion à la vie trinitaire de grâce : on mesure ici toute la puissance de ce concept de communion dès lors qu'il connote par son étymologie l'idée de participation (lat. *cum-munus*), de partager une charge, un devoir qui incombe : il s'agit, tout au long de l'existence chrétienne, de continuer à « avoir part » à cette communion de grâce pour « en faire part[4] ». Nous y voilà : la communion implique la participation et la mission. C'est la trilogie porteuse de la démarche synodale actuelle : « communion, participation, mission ».

Rien d'étonnant dès lors que, dans son discours du 9 octobre 2021, pour le début du processus synodal, le pape François ait affirmé haut et fort que le baptême est « la seule origine dans le corps ecclésial » ; la version italienne est encore plus claire : « le point de départ dans le corps ecclésial est celui-là et aucun autre : le baptême ». Autrement dit, tout commence par le baptême. Il constitue « la carte d'identité » des membres du peuple de Dieu[5].

Dans le corps ecclésial du Christ, tous sont égaux en raison du baptême : « ils sont appelés à la sainteté et ont reçu à titre égal la foi qui introduit dans la justice de Dieu (*LG* 32c, citant 2 P 1,1). Il existe en effet entre tous les baptisés une « véritable égalité quant à la dignité et à l'activité » (c. 208, cf. *LG* 32c qui ajoutait « commune » ; DP 12), « en vertu de laquelle tous coopèrent à

3. Joseph Ratzinger, « Baptisés dans la foi de l'Église », *Communio* 1, 1976, p. 13.
4. Son étymologie connote une participation solidaire à une charge, un devoir qui incombe solidairement (lat. *cum-munus*) et, par voie de conséquence, une responsabilité. Voir Louis-Marie Dewailly, « Communio-communicatio. Brèves notes sur l'histoire d'un sémantème », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 54, 1970, p. 43-63.
5. It. *il punto di partenza nel corpo ecclesiale è quello e nessun altro : il Battesimo*. La version espagnole dit « *En el cuerpo eclesial, el único punto de partida, y no puede ser otro, es el Bautismo* ». Pape François, *Discours au seuil du temps de réflexion pour le début du processus synodal*, 9 octobre 2021, <https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2021/october/documents/20211009-apertura-camminosinodale.html>.

l'édification du Corps du Christ » et le canon 208 ajoute « selon la condition et la fonction propres de chacun » (*ibid.*). C'est ce que le pape François module dans son discours du 9 octobre 2021 : « de la source de vie qu'est le baptême découle l'égale dignité des enfants de Dieu » en ajoutant « dans la diversité des ministères et des services ». Tous égaux, certes, mais tous différents en raison des dons divers de l'Esprit qui habite le corps ecclésial (Rm 12, 5-6 ; 1 Co 12, 4.7.12-27 ; Ep 4, 11-12.16.25 ; 5, 30 ; 1 P 4, 9-10 ; *LG* 4a, cf. *LG* 2b, 12b ; *UR* 2b).

Il en résulte pour tous et chacun des fidèles « le droit et le devoir d'exercer ces dons dans l'Église et dans le monde, pour le bien des êtres humains et l'édification de l'Église » (*AA* 3d). Et les pères conciliaires d'ajouter « dans la liberté du Saint-Esprit qui "souffle où il veut" (Jn 3, 8) » (*ibid.*). On notera que l'exercice des charismes s'opère « dans l'Église » autant que dans le monde : la priorité donnée à l'espace ecclésial est significative (cf. *LG* 7c) et renforce cette approche charismatique du peuple de Dieu où ne se déploient pas seulement des « dons hiérarchiques » (cf. *LG* 4a).

Ces charismes supposent d'être reconnus et accueillis dans la vie des baptisés, au sein de la communauté, mais aussi dans le monde où l'Esprit poursuit son œuvre de sanctification. Ils font ainsi l'objet d'un discernement. Celui-ci est toujours, en sa racine, individuel ou plutôt personnel : que me dit le Ressuscité à travers les événements que je vis au quotidien ? À quoi m'appelle-t-il pour devenir son disciple ? Comment puis-je répondre à sa présence et à ses appels pour en faire part à autrui ? Ce discernement toujours *personnel* par l'Esprit qui habite le cœur des croyants autant qu'il agit en ce monde ne s'opère pas en solitaire, isolément des autres fidèles avec qui il nous revient de cheminer au quotidien de nos vies. Ce discernement se vit *en Église*, en dialogue avec d'autres, et dans le respect mutuel, pour ne pas se tromper d'esprit, et y reconnaître l'action de l'Esprit du Christ (cf. 1 Th 5, 19.21 ; 1 Co 12, 3 et Rm 10, 9 ; 1 Jn 4, 13-15 ; cf. *LG* 12b ; *AA* 3d *in fine*).

Ce discernement s'opère à l'écoute de la Parole de Dieu, en fonction des circonstances déterminées et des signes des temps ainsi que dans l'obéissance commune à l'Esprit : que dit-il aux Églises (Ap 2, 7) ? Ce discernement communautaire, toujours situé, repose sur l'« écoute de Dieu jusqu'à entendre avec lui le cri du peuple », ainsi que sur l'« écoute du peuple, jusqu'à y respirer la volonté à laquelle Dieu nous appelle[6] ». La visée de ce

6. Pape François, Discours du 17 octobre 2015 ; également par la Commission théologique internationale (CTI), *La synodalité dans la vie et dans la mission de l'Église*, 2 février 2018, <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_fr.html>.

discernement est certes l'édification de l'Église pas en soi ni pour soi, mais en vue de la réalisation de sa mission, l'annonce de l'Évangile, en tenant compte de ses besoins en vue d'y répondre (cf. *LG* 12b et *AA* 3d *in fine*).

Tous les baptisés, pasteurs et autres ministres y compris, contribuent ainsi chacun selon ses charismes (et par conséquent selon son ministère) à l'œuvre commune selon la belle expression des pères conciliaires au début du chapitre sur les laïcs au moment de traiter de l'attitude des pasteurs à leur égard qui ne doivent pas assumer à eux seuls la mission de l'Église : « leur tâche magnifique consistant à comprendre leur mission de pasteurs à l'égard des fidèles et à reconnaître les ministères et les grâces propres à ceux-ci, de telle sorte que tout le monde à sa façon et dans l'unité apporte son concours à l'œuvre commune (lat. *cuncti suo modo ad commune opus unanimiter cooperentur*) » (*LG* 30). Autrement dit, tous ensemble et chacun pour sa part convergent dans une action commune pour assumer la mission de l'Église dont la prise en charge n'est pas l'apanage des seuls pasteurs, mais relève de tous les baptisés.

Cet *opus commune* – qui soit dit en passant n'est autre que l'*opus evangelizationis* (*AG* 35) – découle du partenariat ecclésial et traduit ainsi la coresponsabilité de tous les fidèles, en amont, en vertu de la communion, en aval, en vue de la mission, toujours moyennant le discernement individuel et communautaire et l'écoute qu'il présuppose. Le concept de coresponsabilité a été popularisé dans l'immédiat après-concile, en 1968, par le cardinal-archevêque de Malines-Bruxelles, Léon-Joseph Suenens. Le cardinal Suenens le commentait en ces termes : « Chacun doit vivre et insérer sa responsabilité personnelle dans et avec celle de tous les autres fidèles[7]. » Ce partenariat (dans) et cette collaboration (avec) ne se réduisent pas purement et simplement à une question d'efficacité pastorale, mais ils constituent le corollaire et la manifestation de la nature communionnelle de l'Église[8].

Le concept a cependant tardé à surgir dans le magistère pontifical. C'est vingt ans plus tard, à l'initiative du pape Jean-Paul II, qu'il apparaît dans son exhortation apostolique post-synodale *Christifideles laici* du 30 décembre 1988, sur la vocation et la mission des fidèles laïques dans l'Église et dans le monde[9]. Dans cette exhortation, le pape se proposait de « susciter et [d']alimenter une prise de conscience plus nette du don et de la responsabilité que tous les fidèles ont dans la communion et la mission

7. Léon-Joseph Suenens, *La coresponsabilité dans l'Église d'aujourd'hui*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, p. 31.

8. *Ibid.*, p. 33.

9. <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html>.

de l'Église » (*ChL* 2 *in fine*). Cela vaut en particulier pour les laïcs « coresponsables de la mission avec tous les ministres ordonnés et avec les religieux et religieuses » (*ChL* 15a, cf. 21a *in fine*).

L'usage du concept affirme l'égalité foncière et la commune dignité entre tous les baptisés. Il induit l'égalité stricte de responsabilité en mettant en exergue la participation – et, aujourd'hui, nous pourrions ajouter l'inclusion – de tous les fidèles, *tous ensemble* et pas seulement celle du clergé ou des chargés d'office, laïcs mandatés ou missionnés. Mais ce concept ne dit pas en quoi ils sont concrètement « responsables ». Le « tous ensemble » appelle en effet le « chacun pour sa part ». Le concept de coresponsabilité s'avérait ainsi être un concept-clé dans une ecclésiologie participative et inclusive, mais il ne fait pas droit à la diversité des charismes et des ministères au risque de tomber dans une vision égalitariste des fidèles. Il contient « des promesses qu'on ne peut pas tenir dans les faits[10] ».

Malgré ses limites, la notion de coresponsabilité exprimait une avancée significative dans la prise de conscience de la vocation et de la mission de tous les fidèles. Mais, au sein du peuple de Dieu, la *co*-responsabilité est bel et bien *diversifiée* et *différenciée*. Elle est tout d'abord diversifiée en raison des charismes, à accueillir, reconnaître et promouvoir ; elle est ensuite différenciée par la dissymétrie structurante entre sacrements de l'initiation chrétienne et ordination qui traverse le peuple de Dieu (diaconat, presbytérat et épiscopat, cf. c. 207 § 1), mais aussi, bien qu'elle ne relève pas de cette dissymétrie, par la présence des consacrés dans l'Église (cf. c. 207 § 2), à quelque titre que ce soit, de façon collective (instituts de vie consacrée et sociétés de vie apostolique, cf. cc. 573-746) ou individuelle (ermites et vierges consacrées, cf. cc. 603 et 604)[11].

10. Gilles Routhier, *Le défi de la communion. Une relecture de Vatican II*, Montréal-Paris, Médiaspaul, 1994, p. 189.

11. Il importe de tenir à une vision ternaire des composantes du peuple de Dieu : laïcs, ministres et consacrés qui constituent des « conditions canoniques particulières » dont il faut se garder de voir une étanchéité entre elles, des laïcs pouvant être consacrés, ceux-ci éventuellement ministres, et ces derniers le cas échéant consacrés. Jean-Paul II parlait d'« états de vie » dans *ChL* 55, puis de « vocations paradigmatiques » dans *Vita consecrata*, n° 31c. Voir Jean-Paul II, *Exhortation apostolique postsynodale* Vita consecrata *sur la vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde*, n° 31c, 25 mars 1996, <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031996_vita-consecrata.html>. Je développe déjà cette vision ternaire de la *congregatio fidelium,* entre autres dans mon traité canonique sur la paroisse : Alphonse Borras, *Les communautés paroissiales. Droit canonique et perspectives pastorales*, Paris, Cerf (Droit canonique), 1996.

L'ÉGLISE, SUJET DE LA MISSION : LA SYNODALITÉ ECCLÉSIALE

Si nous adoptons le point de vue de l'« Église-sujet », à partir de la distinction promue par le père H. Legrand pour considérer la réalité ecclésiale[12] – l'*ecclesia* quelle que soit la figure de celle-ci –, c'est le concept de « synodalité » qui exprime autrement ce qui a été exposé à partir du concept de coresponsabilité. La synodalité est en effet une qualité de l'*ecclesia* alors que la coresponsabilité désigne une qualité des fidèles en tant qu'individus : il s'agit d'un double point de vue, celui de l'*ecclesia* et celui de la *congregatio fidelium*, deux points de vue intrinsèquement liés sur une même réalité, car l'Église n'est pas donnée au-dessus ou à côté des fidèles qui en font partie. Je renvoie ici à l'axiome déjà énoncé précédemment : l'Église est là où sont les baptisés. Parler de coresponsabilité baptismale et parler de synodalité, c'est parler de la même réalité, mais à partir de deux points de vue différents.

Tout comme la coresponsabilité (de l'Église de sujets) est différenciée en raison de la diversité des charismes et ministères, la synodalité (de l'Église-sujet) est plurielle[13]. Le terme lui-même connote une convergence et un rassemblement, c'est-à-dire à la fois « marcher ensemble » et « passer ensemble » un seuil, et par conséquent « se réunir en assemblée » (cf. DP 10 ; CTI n° 6). Le terme est certes un concept abstrait et, de ce fait, il renvoie à une diversité de figures concrètes et effectives de ce cheminement en assemblée d'Église.

Puisqu'il concerne les fidèles d'une *ecclesia*, il trouve son ancrage « en ce lieu » dans la communion interne d'une Église locale (*SC* 41a ; *LG* 23a et 26a ; *CD* 11), c'est-à-dire, en termes canoniques, celle d'une Église particulière, dont la figure habituelle est le diocèse (cf. c. 368) ainsi que des communautés ecclésiales qui le composent (paroisses, abbayes, communautés religieuses, sanctuaires, associations de fidèles, etc.). Certes, cette réalité communionnelle de l'Église « en ce lieu » (*communio ecclesiae localis*) s'ouvre de soi à la communion de toutes les Églises (*communio ecclesiarum*) en vertu de la commune participation, par l'action du même Esprit de sainteté, à la même Parole de Dieu, aux sacrements du salut et au témoignage

12. Hervé Legrand, « Le développement d'Églises-sujets. Une requête de Vatican II. Fondements théologiques et réflexions institutionnelles », dans Giuseppe Alberigo (dir.), *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et prospective. Actes du colloque international de Bologne, 1980*, Paris, Beauchesne, 1981, p. 149-184.

13. Entre autres Alphonse Borras, « La synodalité ecclésiale : diversité de lieux et interactions mutuelles », *Recherches de Science Religieuse*, vol. 107, n° 2, 2019, p. 275-299 ou encore « Formal Synodality in Action. Beyond the Gulf between Consultative and Deliberative », *Concilium*, 2, 2021, p. 77-86.

de l'Évangile au cœur de ce monde. Sous cet angle, l'Esprit Saint, qui agit au cœur des fidèles et habite toutes et chacune des Églises, nourrit leur communion de grâce et soutient leur mission en chacun des lieux où est disséminé le seul et unique peuple de Dieu qui tient son unité du Père, du Fils et du Saint-Esprit (cf. *LG* 4b).

La synodalité ecclésiale est ancrée dans les Églises locales ou particulières, mais, par la communion ecclésiale entre elles, elle se déploie à différents niveaux, national, régional, continental et universel selon des manières plus ou moins formalisées et à différents degrés d'institutionnalisation. Il s'agit ici de la synodalité *formelle*, celle que la CTI considère sur le plan des « structures » et des « processus » indispensables au « marcher ensemble » et au « passer ensemble un seuil » en Église (cf. CTI n° 70b). La synodalité formelle se réalise à travers une diversité de figures institutionnelles, celles qui sont prévues par le *Code de droit canonique*, mais également par le droit particulier des diocèses ou des conférences des évêques, jusque même des figures inédites comme la Conférence ecclésiale de l'Amazonie[14]. C'est sur ce plan qu'ont pris forme ou que se mettent en œuvre « des processus participatifs », pour reprendre cette expression au pape François qui s'empresse de dire que leur objectif n'est « pas principalement l'organisation ecclésiale, mais le rêve missionnaire d'arriver à tous » (cf. *EG* 31 *in fine*).

Mais cette réalité des institutions, procédures et événements dans la variété de leurs déclinaisons n'est effective que s'il y a une synodalité

14. Cf. aussi bien ce qui est prévu dans le *Code de droit canonique* – et en principe actualisé dans le droit particulier des diocèses – comme par exemple le synode diocésain (cf. cc. 460-468), les conseils pastoraux de paroisse (ou d'unité pastorale) et de diocèse (cf. c. 536 et cc. 511-514) ou encore le conseil épiscopal (cf. c. 473 § 4), le conseil presbytéral (cf. cc. 495-501) et le collège des consulteurs (cf. c. 502), mais aussi sur le terrain les diverses expressions de participation du peuple de Dieu dans des assemblées ponctuelles ou la participation de fidèles, surtout laïques, dans la direction pastorale des paroisses (cf. c. 519 *in fine* ; c. 517 § 2) ou des aumôneries (carcérales, hospitalières, etc.), les conciles particuliers (cf. cc. 439-446), sans oublier ce qui concerne plus la collégialité épiscopale sur un plan national à partir de la synodalité des Églises particulières concernées (cf. les conférences épiscopales cc. 447-459 ; et éventuellement leur coordination sur un plan continental). Sur l'ensemble de l'Église (lat. *ecclesia integra*), il faut citer, outre le concile œcuménique (cf. cc. 337-341), le synode des évêques (cf. cc. 334 et 342-348) et les assemblées continentales qu'il présuppose (cf. coordination des Conférences épiscopales) ou qu'il peut dorénavant susciter, en particulier lors de la XVI[e] Assemblée générale ordinaire du synode des évêques. À cela s'ajoutent des structures participatives plus que millénaires dans les instituts de vie consacrée et des sociétés de vie apostolique (chapitres général et provincial ; conseils du général ou des provinciaux) ainsi que celles qui sont prévues par leurs statuts dans les associations de fidèles, publiques ou privées, pour leur gouvernement et l'orientation de leur apostolat.

informelle ou plutôt « habituelle » ; j'entends cet adjectif au sens latin de l'*habitus*, à savoir d'un pli, d'une attitude, d'une façon habituelle de se tenir et d'agir ; Gilles parle de « vertu » en citant B. Franck[15]. La CTI parle en revanche d'un « style » et, à juste titre, elle en parle bien avant de traiter de ses aspects institutionnel, procédural et événementiel. Il requiert avant tout, outre le respect réciproque, l'écoute mutuelle *chemin faisant* des baptisés, chacun où il en est et à partir de ce qu'il accueille du trésor de la foi en vue de chercher et de trouver la volonté de Dieu. Le *minimum minimorum* de ce style synodal est pour le moins de « ne pas marcher seul » (cf. *EG* 33 *in fine*).

C'est en cheminant ensemble et en se réunissant en assemblée qu'ils opèrent le discernement nécessaire en vue du témoignage, non pas pour se mettre en scène, mais pour attester les merveilles d'une « Dieu communiant à l'aventure humaine et, en retour, dans le Christ, l'humanité réconciliée communiant à la vie de Dieu[16] ». La véritable aventure *spirituelle* chrétienne – c'est-à-dire à l'écoute de l'Esprit du Christ – ne peut que déboucher sur des actions qui, d'une manière ou d'une autre, entraînent des pratiques ecclésiales dès lors que le Royaume ne cesse de (sur)venir parmi les êtres humains, au cœur de ce monde que Dieu aime. Celui-ci désire porter l'histoire à son achèvement, mais *pas sans* les êtres humains. C'est dans le cœur de tous les êtres humains de bonne volonté qu'agit la grâce : « l'Esprit-Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal » (*GS* 22 § 5)[17].

Dans ses déclinaisons multiples – outre évangéliser, annoncer, témoigner, transmettre, proposer et cheminer, mais aussi célébrer[18] –, la communication de l'Évangile est analogue à tout processus communicationnel : le message est certes important – la survenue du Royaume, la plénitude de vie ou la grâce de la foi –, mais la communication de la foi de l'Église se déploie dans un processus dynamique où interviennent *en interaction* tout autant les acteurs de cette communication et leurs destinataires, ici et maintenant,

15. Bernard Franck, « Les expériences synodales après Vatican II », *Communio* III/3, 1978, p. 64-78, cité par Gilles Routhier, « La synodalité dans l'Église locale », *Scripta Theologica* 48, 2016, p. 695.
16. L'expression est de Routhier, *Le défi de la communion. Une relecture de Vatican II*, p. 36.
17. Juste avant, les pères conciliaires ont eu l'audace d'affirmer que tout être humain associé au mystère pascal va « au-devant de la résurrection » (cf. *GS* 22 § 4 *in fine*).
18. Henri Derroitte, « Pastorale : proposer la foi ? », dans Peter De Mey, Jacques Haers, Jozef Lamberts (ed.), *The mission to proclaim and to celebrate Christian existence*, Louvain, Peeters (Textes et études liturgiques XXI), 2005, p. 169-173.

dans un contexte bien déterminé[19]. Les disciples-missionnaires s'y tiennent à l'écoute dans un échange, dialogue ou affrontement, avec les cultures des sociétés où l'Église prend corps. Leur communication de l'Évangile reposera sur leur capacité, individuellement et en Église, de se laisser « toucher » et « enseigner » par la culture et la société ambiante (cf. *GS* 44).

C'est dans cette perspective que, selon les termes de Paul VI dans sa première encyclique *Ecclesiam suam* en 1965, « l'Église doit entrer en dialogue avec le monde dans lequel elle vit ». Et le pape ajoutait dans un crescendo pas seulement rhétorique : « L'Église se fait parole ; l'Église se fait message ; l'Église se fait conversation[20]. » Cet échange ne pourra cependant produire des fruits que dans une conversation… « amicale » (*Ecclesiam suam* n° 16) et, selon les termes du pape François, « avec douceur[21] ! » Cela entraîne un terrible bouleversement de nos représentations mentales (et autres !) : la mission consiste certes à aller *vers* les destinataires de notre communication, mais celle-ci ne s'opère vraiment que quand ceux-ci deviennent « aussi ceux et celles *avec qui* nous marchons et *de qui* nous sommes appelés à recevoir dans notre recherche du bon et du vrai[22] ». Le slogan du processus synodal actuel, « marcher ensemble », acquiert ainsi tout son sens, notamment en martelant la question suivante : « Comment se réalise aujourd'hui, à différents niveaux (du niveau local au niveau universel), ce "marcher ensemble" qui permet à l'Église d'annoncer l'Évangile, conformément à la mission qui lui a été confiée ? » (DP 2, cf. n° 26).

---

19. Cela a toujours été ainsi, avec plus ou moins de succès dans son acculturation (terme sociologique) ou son inculturation (terme théologique) en assumant les richesses des peuples et en y opérant, par une alchimie patiente et laborieuse, un surplus d'humanité. La communication de l'Évangile n'a jamais pu faire abstraction de l'enracinement culturel des destinataires en même temps que ceux-ci ont permis que la tradition chrétienne soit redécouverte à chaque génération dans sa nouveauté.

20. Paul VI, « Encyclique *Ecclesiam suam* », *DC* 6, 1964, surtout col. 1076-1080, ici col. 1079, n° 67.

21. Dans son exhortation apostolique *Gaudete et exsultate*, sur l'appel à la sainteté dans le monde actuel (19 mars 2018), il écrit en effet : « Même lorsqu'on défend sa foi et ses convictions, il faut le faire « avec douceur » (1 P 3,16), y compris avec les adversaires qui doivent être traités « avec douceur » (2 Tm 2,25). Dans l'Église, bien des fois, nous nous sommes trompés pour ne pas avoir accueilli cette requête de la Parole de Dieu » (n° 73 *in fine*).

22. François Odinet, « Synodalité et inculturation », *Nouvelle Revue Théologique*, 144, 2022, p. 236 : les italiques sont de l'A. La citation se poursuit en ces termes : « L'évangélisation ne comprend pas seulement la tâche de *porter l'Évangile vers eux*, elle correspond à une manière de *marcher selon l'évangile avec eux* » (italiques de l'A.). Voir aussi Rafael Luciani, « La sinodalità come processo di riconfigurazione teologico-culturale delle Chiese locali », *Credere Oggi*, vol. 42, n° 247, 2022, p. 113-132.

La mission comme communication de l'Évangile implique son inculturation dès lors qu'elle vise l'évangélisation ou, pour mieux dire, l'annonce inculturée de l'Évangile[23]. Cet accent sur l'inculturation qualifie la catholicité ecclésiale[24]. Il nous renvoie à la synodalité, entendue comme dimension constitutive de l'Église, en cela même qu'elle implique *dans un contexte déterminé* le discernement des fidèles, à l'écoute de la Parole de Dieu et des signes des temps, pour faire part de leur expérience de foi en dialogue avec leur environnement.

Si l'Église tient conseil *ex natura sua*, c'est précisément pour incarner la Bonne Nouvelle de l'Évangile : *pas* de visée missionnaire *sans* inculturation, *pas* d'inculturation *sans* prise en compte du (mi)lieu et de ce qu'il offre, dès lors que, d'une manière ou d'une autre, Dieu y est déjà à l'œuvre. Bien plus, ce lien entre synodalité et mission n'est pas extrinsèque ou exogène, il est intrinsèque ou endogène à ces deux réalités : il constitue l'ADN de toute communauté ecclésiale qui ne peut être missionnaire que si elle déploie un style synodal, condition *sine qua non* de toute institutionnalisation ou procédure synodale ; elle ne peut être synodale qu'en étant appelée du/au dehors (gr. *ek-kaleô, ekklésia*) « en sortie », n'ayant ni sa fin ni son origine en elle-même[25]. Ce lien endogène concerne autant la communauté que les fidèles, disciples-missionnaires (cf. *EG* 24, 118 et 120, 173), tous partenaires dans un *synodal missionary journeying*, pour reprendre les termes d'un théologien flamand[26].

23. Voir « Document final de l'Assemblée spéciale du Synode des évêques de l'Amazonie », 29 octobre 2019, n° 55 en relation avec l'engendrement des visages amazoniens de l'Église, dans la section « Pistes pour une Église inculturée », n^os^ 52-61, où la réflexion pointe vers l'« interculturalité », concept mettant plus en relief l'échange et le dialogue ainsi que l'enrichissement réciproques, <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/fr/documents-/document-final.html>.

24. Confessée dans le credo, cette « note » de l'Église requiert de soi l'inculturation de la foi. Ce terme théologique trouve son équivalent en sciences humaines dans celui d'acculturation. Il connote la réciprocité dans le processus de rencontre de la communauté ecclésiale et son environnement au moment d'attester et de partager la foi qui la fait vivre.

25. Elle est *de soi* extravertie, tournée au dehors, parce qu'elle appelle au dehors. Cf. les belles réflexions de Matthieu Rouillé d'Orfeuil, *Des personnages en quête d'auteur. Une histoire de la charité*, Paris, Cerf (*Cogitation Fidei* 305), 2018, p. 250-257.

26. Jacques Haers, « A Synodal Process on Synodality. Synodal Missionary Journeying and Common Apostolic Discernment », *Louvain Studies*, vol. 43, 2020, p. 215-238.

QUELQUES PERSPECTIVES INSTITUTIONNELLES

Ce potentiel du lien endogène dégagé par la réflexion théorique nécessite une vérification dans les pratiques ecclésiales sur le terrain. L'ecclésiologie pratique peut y contribuer à partir de l'expérience concrète du peuple de Dieu et des fidèles par sa sensibilité sociologique et historique, son attention aux pratiques et son examen des faits, sa méthode inductive, de corrélation et de modélisation[27]. Elle a de ce fait une capacité innovante dans la mesure où elle ouvre des voies à de nouvelles pratiques ou les valide au regard de l'Écriture et de la Tradition.

Le droit canonique peut jouer, pour sa part, un rôle de médiation pour les traduire dans des figures institutionnelles, selon une dialectique entre instituant et institué. C'est ainsi qu'à partir de notre binôme il y a lieu de voir comment développer ce qui existe en termes d'institutions synodales – le déjà-là de l'instituant que représente le droit canonique – en vue d'en instituer des figures plus conformes aux exigences d'une ecclésiologie plus participative. Les limites de cette étude ne permettent pas d'envisager le large éventail de la synodalité ecclésiale aux niveaux local et universel ainsi qu'aux niveaux intermédiaires. Ce large éventail repose sur la *communio fidelium* sur le terrain des Églises particulières, mais inclut également leurs relations dans la *communio ecclesiarum* et, à leur service, le collège des évêques, dans la *communio episcoporum*, au sein de laquelle le pape joue un rôle de garant de l'unité des Églises et du respect de leurs légitimes diversités (cf. *LG* 13c).

Je m'en tiens à traiter des conseils pastoraux dans l'Église particulière : le conseil pastoral diocésain (cc. 511-514) et le conseil pastoral de paroisse (c. 536). Je ne néglige cependant pas l'importance du synode diocésain et des aménagements qu'il requiert aujourd'hui, surtout en ce qui concerne sa composition, en donnant un plus grand poids à la présence des fidèles laïques pour être vraiment le reflet de l'Église *en ce lieu* (cc. 460-468). Je ne néglige pas non plus l'indispensable requalification en conformité avec le Code du conseil presbytéral, malheureusement trop souvent réduit à un « Conseil des prêtres » et insuffisamment activé comme conseil de

27. Gilles lui-même livre un témoignage de l'incidence sur ses recherches et son enseignement de l'héritage théologique du père Yves Congar en intégrant, par la sensibilité historique de ce dernier, une attention aux pratiques ecclésiales : Gilles Routhier, « L'ecclesiologia come teologia pratica », *Studia Patavina*, vol. 59, nº 1, 2012, p. 131-149.

gouvernement de l'évêque diocésain[28]. Je pourrais aussi mentionner le conseil épiscopal, instance facultative encore aujourd'hui (c. 473 § 4) et qu'il importe non seulement de rendre obligatoire pour atténuer le risque d'autocratie du ministère épiscopal, mais aussi de requalifier en prévoyant la présence de laïcs, étroitement associés au gouvernement du diocèse en vertu d'un pouvoir de gouvernement (juridiction, c. 129) ordinaire et… vicaire (c. 131 § 1)[29].

Vatican II décrit la nature et la triple finalité du conseil pastoral diocésain (*CD* 27e) qui seront reprises et développées dans les dispositions du code de 1983 (cc. 511-514). Celui-ci atténuera cependant l'élan avec lequel les pères conciliaires avaient envisagé la mise en œuvre de cette institution nouvelle qui, à la différence du synode diocésain ou même du conseil presbytéral, n'avait pas d'antécédents dans l'Église latine. Ils souhaitaient en effet vivement sa création (lat. *valde optandum est*). Quelques mois plus tard, dans son *motu proprio Ecclesiae sanctae*, le pape Paul VI dira du conseil pastoral qu'il est fortement recommandé (lat. *valde commendatum*)[30]. Le code de 1983 en fera certes une obligation (lat. *constituatur*), mais qu'il relativisera en la soumettant à une appréciation des circonstances pastorales (lat. *quatenus pastoralia adiuncta suadeant*, c. 511). Une vingtaine d'années plus tard, le Directoire *Apostolorum successores* sur le ministère pastoral des évêques du 22 février 2004 s'exprimera en ces termes : « Tout en faisant usage de la liberté que la discipline canonique permet, il est bon que dans chaque diocèse se constitue le conseil pastoral diocésain, en tant que forme

28. Alphonse Borras, « L'évêque diocésain, son Conseil épiscopal et le Conseil presbytéral au service du gouvernement du diocèse », *Studia Canonica*, 49, 2015, p. 111-113.

29. L'existence dans beaucoup de diocèses euro-atlantiques des délégués épiscopaux et déléguées épiscopales repose actuellement, souvent tacitement, sur la mission canonique confiée par l'évêque, le cas échéant sur la base formelle d'un office créé par décret de l'autorité compétente (l'évêque diocésain) et conféré par celui-ci (c. 145 § 2). Dans ce cas, on a une délégation qui, désormais avec les ouvertures récentes induites par la récente réforme de la curie romaine, pourrait qualifier la compétence inhérente à leur office comme un pouvoir « délégué » (cf. c. 131 § 1). Mais, à partir du moment où les récentes avancées en la matière autorisent l'ouverture aux personnes laïques du pouvoir de gouvernement (ou de *juridiction*, cf. c. 129), pourquoi ne deviendraient-ils pas des vicaires épiscopaux ou épiscopales proprement dits sur base d'un pouvoir ordinaire vicaire et non délégué ?

30. Voir n° 16 du *motu proprio Ecclesiae sanctae*, concernant les normes d'application de certains décrets de Vatican II, promulgué le 6 août 1966 (*CD* fut promulgué le 28 oct. 1965) ; le préambule précisait que ces normes étaient données *ad experimentum* jusqu'à la promulgation du nouveau code, <https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19660806_ecclesiae-sanctae.html>.

institutionnelle visant à exprimer la participation de tous les fidèles à la mission de l'Église, quel que soit leur statut canonique » (n° 184)[31].

Si l'on comprend la prudence des pères conciliaires face à la mise en œuvre d'une institution nouvelle, tout à fait inédite, et que celle-ci soit de ce fait considérée *ad experimentum*, on ne peut cependant manquer de regretter la réserve du code en 1983 et la clause restrictive de 2004 : la première cassant l'élan du dernier concile et la seconde exaltant la liberté de l'évêque qui, dans la pire – et pourtant fréquente – des hypothèses, se dispense de compter sur la participation des fidèles. Certes, on ne peut nier les difficultés liées aux réticences et oppositions dans la mise en œuvre de Vatican II, parfois même les déchirures dans le tissu ecclésial local. On doit regretter la timidité de la législation canonique, sans doute par réalisme, face à l'absence des conditions préalables, par exemple la pérennité de pratiques locales préconciliaires, le poids de la culture ambiante, l'ignorance de Vatican II pour des raisons diverses (persécutions, surveillance policière face au renouveau ecclésial, etc.).

On n'oublie pas non plus, surtout pour les institutions dont la création a été décrétée « du haut », l'indispensable apprentissage pour qu'elles soient reçues et intégrées dans les pratiques ecclésiales. C'est d'ailleurs un thème cher à Gilles et au père Legrand[32]. Mais, à plus d'un demi-siècle de Vatican II et dans le contexte d'une réception franche et ouverte de l'ecclésiologie du peuple de Dieu promue sous le pontificat actuel, il importe de rendre obligatoire le conseil pastoral diocésain que la CTI considérait en 2018 comme « la structure permanente la plus adaptée pour la pratique de la synodalité dans le diocèse » (CTI, n° 81). À cet effet, elle évoquait non seulement la nature de ce conseil, mais aussi ses objectifs relevant de sa responsabilité comme organe de participation ainsi que, avec beaucoup de réalisme institutionnel, ses procédures et la fréquence de ses réunions (*ibid.*). Ces aspects, certes formels, ne sont pas à négliger pour assurer un fonctionnement correct du conseil pastoral qui apporte « une contribution qualifiée à la pastorale d'ensemble mise en place par l'évêque et son *presbyterium* »

31. Le directoire s'entend comme un vade-mecum pour aider les évêques dans l'exercice de leur ministère, <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/documents/rc_con_cbishops_doc_20040222_apostolorum-successores_fr.html>.

32. À cet égard, l'ouvrage en hommage au père Legrand, co-dirigé par Gilles, est révélateur de cette attention aux apprentissages : Gilles Routhier et Laurent Villemin (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église. Mélanges en l'honneur de Hervé Legrand op*, Paris, Cerf, 2006.

(*ibid.*), devenant « en certaines occasions […] le lieu où sont prises certaines décisions sous l'autorité spécifique de l'évêque[33] ».

Sans attendre la promulgation d'un nouveau code ou, plus vraisemblablement, la révision de ces canons 511-514, rien n'empêche que les lois particulières des diocèses ou, mieux encore, d'une province ecclésiastique ou d'une Conférence des évêques rendent obligatoires le conseil pastoral diocésain dans leur ressort. Celui-ci joue un rôle de premier plan en vue d'une annonce inculturée de l'Évangile *en ce lieu* dès lors qu'il permet par sa composition qui reflète la diversité du diocèse, connotée par le verbe *configurari* au c. 512 § 2. Dans l'immédiat après-concile, le pape Paul VI considérait que la visée des conseils pastoraux diocésains était de promouvoir « la conformité de la vie et de l'action du peuple de Dieu avec l'Évangile[34] ». Cela vaut *a fortiori* pour tous les conseils de l'Église qui n'ont de sens que pour vérifier le tonus évangélique et le zèle missionnaire de la communauté ecclésiale : synodalité et mission vont bel et bien de pair. Bien plus, elles se fécondent mutuellement.

Il en va pareillement pour le conseil pastoral de paroisse (c. 536), pour lequel je plaide infatigablement depuis plus de trente ans. Dans des pays comme la France, cet organe de participation a, selon moi, été quelques fois relégué au second plan au bénéfice de ce qu'il est convenu d'appeler dans l'Hexagone les « équipes d'animation pastorales » (EAP) qui sont plutôt des organes où les membres sont censés participer plus étroitement à l'exercice de la charge pastorale[35]. N'est-on pas là face une réalité hybride entre organe

33. La CTI renvoie ici à *ChL* 25 de 1988 qui évoque l'assemblée synodale de l'année antérieure : « Le dernier Synode a demandé, dans ce même ordre d'idées, que l'on favorise la création de *conseils pastoraux diocésains,* auxquels on puisse recourir en cas de besoin. Il s'agit ici, en réalité, de la principale forme de collaboration et de dialogue, et en même temps de discernement, sur le plan diocésain. La participation des fidèles laïques à ces Conseils pourra élargir le recours aux consultations et ainsi le principe de la collaboration qui en certains cas peut s'étendre à la prise de décisions sera appliqué de manière plus étendue et plus ferme » (*ChL* 25). Trente-six ans plus tard, il est temps de passer des paroles aux actes en termes de pratiques synodales qui reposent justement sur la « consultation » (l'écoute et le discernement), la « collaboration » (au sein d'un organe *ad hoc*) et la « prise de décision » (*decision-making*) qui en résulte sous l'autorité de l'évêque diocésain.

34. *Motu proprio Ecclesiae sanctae* du 6 août 1966, n° 16, § 1 *in fine* : « ita ut in vitae et actionis Populi Dei conformitas cum Evangelio promoveatur ». Cette précision n'a malheureusement pas été reprise dans le code de 1983. On peut le regretter. Elle devra être intégrée dans le futur et, en attendant, insérée dans les préambules aux statuts diocésains des conseils diocésains et paroissiaux.

35. Cf. c. 519 *in fine* qui offre selon moi la base législative de l'équipe pastorale. Très souvent c'est la formule du c. 517 § 2 qui semble en bien des diocèses avoir pris le dessus, en cela même qu'elle est mise en œuvre quand il n'y a pas formellement de

de direction pastorale selon le principe hiérarchique ou ministériel et organe de participation selon le principe synodal, entre céphalité et synodalité[36] ? Les EAP ont cependant contribué à promouvoir une pratique du ministère presbytéral « en équipe », colorée pour ainsi dire par la diversité des charismes, de l'expertise et de la compétence des laïcs. Il importe cependant de clarifier leur statut au risque de négliger l'apport d'un conseil pastoral de paroisse (ou de nouvelle paroisse ou d'unité pastorale).

En attendant une révision du code qui le rendrait obligatoire, le droit particulier peut dès maintenant l'exiger comme instance synodale au sein de la paroisse et représentant celle-ci (cf. par analogie c. 511, lat. *configuretur*), assurant ainsi un exercice communautaire de la *cura animarum*, alors que l'équipe pastorale assure son exercice collégial (au sens large, « en équipe ») auprès de celui qui assure la charge pastorale comme son exercice à titre personnel, à savoir le curé. On retrouve en l'occurrence la triple modalité traditionnelle de l'exercice du ministère dans les Églises : communautaire (*tous*), collégiale (*quelques-uns*), personnelle (*un*). Cette triple articulation, maintes fois valorisée par Gilles dans la foulée du père Legrand, ne pourra que favoriser une véritable synodalité ecclésiale.

La promotion d'une Église synodale et missionnaire devrait porter à mettre en exergue ce que dispose l'actuel canon 781 : « Comme l'Église tout entière est par sa nature missionnaire et que l'œuvre de l'évangélisation doit être considérée comme un devoir fondamental du peuple de Dieu, tous les fidèles, conscients de leur propre responsabilité, prendront leur part de l'œuvre missionnaire » (cf. *AG* 35). L'*opus evangelizationis* concerne tout à la fois la *congregatio fidelium*, en vertu de la coresponsabilité baptismale de tous, et l'*ecclesia* dans son ensemble, en vertu de sa synodalité. C'est à ce prix que le peuple de Dieu sera authentiquement synodal et véritablement missionnaire.

---

curé, mais un prêtre qui dirige (lat. *moderetur*) la charge pastorale avec les pouvoirs et facultés d'un curé.

36. Je reprends ce terme au père Y. Congar qui écrivait en 1986 : « nous reconnaissons dans l'Église deux pôles que nous appellerions "céphalité" et "synodalité" ». Voir Yves Congar, « Collège, primauté… Conférences épiscopales : quelques notes », *Esprit et vie*, vol. 96, n° 27, 3 juillet 1986, p. 385-390. Dans son discours du 17 octobre 2015, justement dans un passage où il parle d'une Église synodale, le pape François utilise le binôme « principe de synodalité » et « service de celui qui préside » – périphrase qui signifie la céphalité – pour dire que son articulation « offrira une contribution significative au progrès des relations entre nos Églises ». G. Routhier parle plutôt du principe *fraternel* et du principe *ministériel*, la synodalité s'inscrivant dans la convergence et la symbiose des deux (Routhier, *Le défi de la communion…*, p. 234-236).

Partie 6
UNE VIE, UNE ŒUVRE

Biographie intellectuelle de Gilles Routhier

Jean-François Lapierre et Gilles Nadeau

À la fin de ces *Mélanges* qui lui sont offerts, nous avons l'honneur de proposer une brève biographie intellectuelle du professeur Gilles Routhier. Tâche redoutable, que nous accueillons toutefois comme un vrai privilège. En effet, la carrière et l'œuvre du professeur Routhier sont impressionnantes. Sa contribution à la réflexion théologique contemporaine est pour nous une réalité vivante. Elle porte du fruit sous nos yeux. Pour cette raison, l'objectivité et le recul qui pourraient être attendus en lisant ces propos seront teintés par notre commune et vive appréciation pour l'homme et sa pensée.

Ces quelques lignes témoignent d'une rencontre entre trois générations. Nous avons tous deux bénéficié de son érudition, de sa disponibilité et de sa rigueur dans la direction de nos projets doctoraux. L'un de nous a d'abord connu Gilles Routhier le séminariste, alors que l'autre se situe d'emblée dans la position du disciple. Les routes de chacun se croisent régulièrement dans le partage de la même mission en tant que membres du presbyterium de l'Église de Québec.

Nous tenterons donc de présenter un aperçu du parcours de l'un des théologiens les plus importants de sa génération, de ce qui l'a construit et de ce qu'il est en train de construire. Pour ce faire, nous porterons d'abord un regard sur les premières décennies de l'histoire du professeur Routhier. Suivra un rappel de ses principales activités et responsabilités universitaires. Nous tenterons ensuite d'esquisser ce qui nous semble être les grandes lignes de sa pensée et de ses convictions, particulièrement en matière d'ecclésiologie, tout en sachant que les articles contenus dans ces *Mélanges* permettent d'approfondir ces sujets et d'autres encore.

UN CONTEXTE

Le professeur Routhier a été formé et s'est façonné comme homme, baptisé, prêtre et théologien dans une période marquée par de profondes transformations dans la société et dans l'Église au Québec. Souvent en résonance avec ce qui se passait dans d'autres milieux sur le plan international, on assiste durant les années 1960 – pratiquement à mi-chemin entre l'année de sa naissance (1953) et celle de son ordination presbytérale (1979) – à des passages sociétaux qui ont pris le nom de « Révolution tranquille ».

L'Église au Québec, jusque-là présente dans plusieurs domaines d'importance majeure pour la vie et la survie de la société, est contestée au nom d'une lutte contre le cléricalisme et du désir de séparation du religieux et du temporel. Des intellectuels catholiques font partie de ces penseurs novateurs. Nul doute que l'une ou l'autre de ces personnes, hommes ou femmes, a marqué le jeune Gilles Routhier.

Au cours de sa jeunesse, la société et l'Église sont en effervescence. L'éducation passe de l'Église à l'État. En 1964 est créé le ministère de l'Éducation. De nombreux jeunes ruraux deviennent de jeunes urbains. On passe de l'école de rang à la centralisation scolaire. Le « cours classique » se transforme pour finalement disparaître.

De 1962 à 1965 se tient le concile œcuménique Vatican II convoqué par le pape Jean XXIII. Les réformes liturgiques réjouissent des catholiques et en désolent d'autres. La compréhension et la mise en œuvre des résultats des travaux des pères conciliaires, particulièrement ce qui concerne la manière d'envisager les rapports de l'Église avec le monde, sont désormais au cœur des préoccupations du théologien pasteur en formation. On trouve dans les travaux du concile les racines de ses intérêts de recherche.

En 1979, son mémoire de maîtrise à la Faculté de théologie de l'Université Laval s'intitule *La doctrine sociale et le mouvement catholique : l'École populaire*. En 1988, Gilles Routhier obtient un diplôme d'études approfondies (DEA) en histoire des religions et anthropologie religieuse, à l'Université Paris-Sorbonne (Paris V). En 1989, il mène à terme une thèse de doctorat en histoire et anthropologie religieuses de l'Université Paris-Sorbonne (Paris IV), intitulée *La réception de Vatican II dans une Église locale : l'exemple de la pratique synodale dans l'Église de Québec 1982-1987*, et obtient un doctorat en théologie de la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris.

En plus du parcours scolaire que nous venons d'évoquer, les premières années du ministère presbytéral de Gilles Routhier sont consacrées à la pastorale auprès de la jeunesse. Il faut aussi souligner qu'entre 1982 et 1986 il est prêté par le diocèse de Québec pour exercer son ministère dans les régions nordiques du Nunavik et de la Basse-Côte-Nord. Au cours de cette période, il vit pratiquement en nomade et fait l'expérience d'être accueilli. Nul doute que le Nord, en transformant ses représentations de l'Église, a façonné l'ecclésiologue en devenir. C'est également dans ce contexte que s'affermit son attachement pour l'œcuménisme. Durant son séjour dans le diocèse de Labrador-Schefferville, il est hébergé chez les pasteurs anglicans – un prélude à son engagement durant 14 années dans le cadre du dialogue entre anglicans et catholiques romains au Canada.

UNE CARRIÈRE UNIVERSITAIRE EXCEPTIONNELLE

En 1992 débute la carrière universitaire de Gilles Routhier. Il devient professeur régulier à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval. Il devient professeur titulaire dès 2001 et occupe la fonction de doyen de 2012 à 2020.

Bien qu'il accepte, surtout à partir des années 2000, de nombreuses invitations comme professeur invité à l'étranger (Italie, France, Belgique, Cameroun, Luxembourg, Brésil, Liban et Portugal), c'est d'abord et avant tout au Québec qu'il se consacre à l'enseignement et à la recherche. À plusieurs reprises et de manière régulière au cours des dernières décennies, il agit comme théologien non seulement dans le cadre universitaire, mais également au profit de nombreux diocèses, tant au Québec qu'à l'étranger, sans oublier son rôle d'expert au service de l'Assemblée des évêques catholiques du Québec.

Pour paraphraser son *curriculum vitae*, l'ensemble de ce que nous pouvons maintenant appeler son œuvre s'articule autour d'un axe fédérateur : l'évolution du catholicisme contemporain, spécialement au Québec. La recherche qu'il mène sur le concile Vatican II, son histoire, sa réception et son herméneutique, occupe la partie la plus importante de ses travaux. Affilié à de nombreuses associations scientifiques, centres ou groupes de recherche aux niveaux national et international, le professeur Routhier déploie depuis le début des années 1990 une intense activité intellectuelle dont le rayonnement fait la fierté de l'Université Laval, voire de l'Église de Québec et du Québec.

Il est l'auteur d'une quarantaine de monographies et a dirigé autant d'ouvrages collectifs. Il a signé à ce jour près de 200 articles scientifiques et plus de 200 chapitres dans des ouvrages collectifs. Il a rédigé une centaine de recensions et autant d'articles publiés dans des revues professionnelles avec ou sans comité de lecture, sans compter les articles en ligne et ceux paraissant dans des dictionnaires ou des encyclopédies. Enfin, il est souvent, très souvent, invité à prendre la parole : il offre près de 350 communications scientifiques partout dans le monde. Les reconnaissances, prix et distinctions qu'il remporte témoignent de son rayonnement extraordinaire et de sa contribution inestimable à la réflexion sur des enjeux de première importance pour l'Église et la société. Par-dessus tout cela, il place au sommet de ses priorités l'encadrement rigoureux de très nombreux étudiants aux cycles supérieurs, et fait preuve d'un engagement non moins intense en ce qui concerne la formation de nouveaux chercheurs.

UNE PASSION POUR PENSER L'ÉGLISE

En attendant une étude en profondeur sur le travail et la pensée ecclésiologique de Gilles Routhier, nous ne pouvons qu'évoquer des intuitions entendues à l'occasion de prises de parole en contexte universitaire ou plus informel.

Comme il le soulignait lui-même lors d'une soutenance de thèse à Paris en novembre 2019, les grands ecclésiologues sont ceux qui ont transgressé les frontières de toutes sortes, exploré d'autres horizons, consenti à entrer dans l'univers de l'autre. Cette description du métier d'ecclésiologue laisse transparaître la passion qui habite le professeur Routhier, celle qui le pousse à poser autrement les questions anciennes et lui donne l'audace d'en poser de nouvelles. En ce sens, son insistance sur l'importance de reconnaître, de comprendre et d'assumer le déplacement de la question ecclésiologique au cours des années qui suivent Vatican II est pour Gilles Routhier une manière de prendre au sérieux les interrogations réelles des hommes et des femmes d'aujourd'hui, qui portent davantage sur le sens de l'Église que sur son être.

Parmi ses convictions les plus affirmées, soulignons celle selon laquelle l'ecclésiologie doit toujours être en contact avec d'autres disciplines, d'autres domaines du savoir. Le travail sur les fondements, nécessaire pour affronter les défis actuels, ne craint pas la rencontre de l'autre, sur le terrain de l'autre. Pour aborder les nouvelles questions avec confiance et audace, sans adopter la position défensive ni celle de la reconquête, la rencontre est appelée à se faire ailleurs que dans les lieux habituels. Bref, en temps de crise et de perte

de repères, savoir penser l'Église n'est pas un luxe. L'importante contribution du professeur Routhier à l'intelligence de la foi chrétienne sur l'Église dans les temps et les lieux qui sont les nôtres en est une preuve éloquente.

Consacrée à l'étude, à l'enseignement et à la recherche, la vie de Gilles Routhier est profondément enracinée dans celle de l'Église de Québec. C'est dans son engagement envers cette Église que les labeurs de l'intellectuel trouvent leur sens. Les synthèses auxquelles il arrive aujourd'hui sont de nature prophétique. Elles peuvent aider ceux et celles qui veulent les entendre à imaginer l'Église de demain et à stimuler le courage et l'audace d'y travailler dès aujourd'hui.

UNE FIGURE POUR LUI INSPIRANTE

Récemment nommé supérieur général du Séminaire de Québec, Gilles Routhier aborde cette responsabilité avec l'ardeur qui le caractérise et le souci d'ancrer toujours plus cette communauté de prêtres dans l'ecclésiologie la plus sûre. En réponse aux nécessités de notre temps et aux appels de l'archevêque de Québec, le renouvellement du Séminaire passe principalement par la redécouverte de son identité intrinsèquement missionnaire.

Pour réaliser ces nouveaux passages, il s'inspire du fondateur du Séminaire et premier évêque de Québec : saint François de Laval (1623-1708).

La compétence du professeur Routhier favorise une connaissance inspirante de ce fondateur pour éclairer l'Église actuelle dans les défis auxquels elle doit faire face. Le souhait de M^gr^ de Laval, celui de former des sujets capables d'aller « à toute rencontre », correspond à l'un des fils conducteurs de l'ecclésiologie du professeur Routhier : être capables d'ouverture et d'audace parce que nous sommes enracinés.

Bibliographie de Gilles Routhier

Cette bibliographie présente les monographies, les ouvrages collectifs dirigés, les articles scientifiques et les chapitres d'ouvrages collectifs rédigés par Gilles Routhier. Elle n'inclut pas les publications dans des revues professionnelles ou de grande diffusion ainsi que les recensions.

Livres

Avec J. Famerée, *Penser la réforme de l'Église,* Paris, Cerf (*Unam Sanctam*, nouvelle série 7), 2021, 204 p.

Avec C. Monge, *Oser l'hospitalité. L'hospitalité à l'école de Pierre Claverie et Christian de Chergé,* Paris, Bayard, 2019, 132 p.

Avec C. Monge, *Il martirio dell'ospitalità. La testimonianza di Christian de Chergé e Pierre Claverie,* Bologna, EDB, 2018, 160 p.

Avec P. Bergeron, P. François, Y. Guérette et M. Yelle, *Une Église en sortie. Relecture d'une expérience missionnaire auprès des jeunes,* Montréal et Bruxelles, Novalis et Éditions jésuites, 2018, 160 p.

Avec C. Böttigheimer, R. Dausner, M. Lamberigts, P. Rubens et C. Theobald, *50 ans après le Concile, quelles taches pour la théologie ? Diagnostics et délibérations de théologiens du monde entier,* Namur, Lessius, 2017, 256 p.

Avec M. Lamberigts, P. Rubens et C. Theobald, *50 anos após. Concílio Vaticano II. Teólogos do mundo inteiro deliberam,* São Paulo, Paulinas, 2017, 176 p.

Défis et opportunités. Le moment présent du Séminaire de Québec, Québec, Séminaire de Québec, 2016, 43 p.

L'autorità e il magistero, Bologna, EDB, 2016, 96 p.

Avec D. Cadrin et L. Caza, *La vie religieuse. Regards sur l'avenir,* Montréal, Médiaspaul, 2016, 80 p.

Avec T. Radcliffe, *Vox populi, vox Dei ?*, Paris, Médiaspaul, 2016, 88 p.

Avec M. Lamberigts, P. Rubens et C. Theobald, *La Posta In Gioco. Memoria del Concilio e futuro della Chiesa nella riflessione di teologi dei cinque continenti,* Bologna, EDB, 2016, 152 p.

Avec J. Famerée, *Yves Congar, Leben – Denken – Werk,* Herder, Freiburg im Brisgau, 2015, 328 p.

Avec M. Lamberigts, P. Rubens et C. Theobald, *50 ans après le Concile Vatican II. Des théologiens du monde délibèrent,* Rome, Libreria editrice Vaticana, 2015, 176 p.

Avec M. Lamberigts, P. Rubens et C. Theobald, *50 años después del Concilio Vaticano II. Teólogos del mundo entero delberan,* Rome, Libreria editrice Vaticana, 2015, 168 p.

Avec M. Lamberigts, P. Rubens et C. Theobald, *50 Years after the Vatican II Council. Theologians from all over the World Deliberate,* Rome, Libreria editrice Vaticana, 2015, 168 p.

Avec F. Nault, *Autorité et magistère,* Paris, Médiaspaul (Vatican II pour tous), 2014, 152 p.

Cinquante ans après Vatican II. Que reste-t-il à mettre en œuvre ?, Paris, Cerf (*Unam Sanctam*, nouvelle série 5), 2014, 304 p.

L'invention du Séminaire de Québec. Un coup de génie de François de Laval et une histoire à réactualiser, SEM, 350e anniversaire du Séminaire de Québec, 2013, 28 p.

Avec P. Noël et C.-É. Guillemette, *Les évêques du Québec au concile Vatican II,* Québec, FTSR (Cahiers de recherche sur Vatican II 5), 2013, 186 p.

Avec G. Lesage, *Inventaire des archives conciliaires du Fonds Maurice Baudoux,* Québec, FTSR (Cahiers de recherche sur Vatican II 6), 2013, 86 p.

¿ Qué ha sido del Concilio ?, Bilbao, Desclée de Brouwer (Xirimiri de Pastoral 83), 2013, 32 p.

Un Concilio per il XXI secolo. Il Vaticano II cinquant'anni dopo, Milano, Vita & Pensiero, 2012, 182 p.

La réception d'un concile, Paris, Cerf (*Cogitatio fidei* 174), 2012, réédition, 272 p.

Chemins de réconciliation, Montréal et Paris, Médiaspaul, 2010, 160 p.

Avec A. Borras, *Nova paróquia,* Coimbra, Gráfica de Coimbra, 2010, 212 p.

Avec A. Borras, *La nueva parroquia*, Madrid, Editorial Sal Terrae (Pastoral 87), 2009, 207 p.

Avec A. Borras, *Les nouveaux ministères. Diversité et articulation,* Montréal et Paris, Médiaspaul (Pastorale et vie 21), 2009, 176 p.

Dichosa catequesis ! Tú incomodas a familias y parroquias, Madrid, Editorial CCS, 2008, 120 p.

Penser l'avenir de l'Église, Montréal, Fides, 2008, 162 p.

Benedetto Catechismo ! Famiglie e parrocchie tra disagio e speranza, Torino, Elledici, 2008, 96 p.

Avec J. Famerée, *Yves Congar,* Paris, Cerf (Initiations aux théologiens), 2008, 320 p.

Avec A. Gignac, A. Fortin et D. Cadrin, *Cette catéchèse qui bouscule familles et communautés chrétiennes,* Montréal, Fides/Médiaspaul, 2007, 110 p.

Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica, Milano, Vita e pensiero, 2007, 402 p.

40 ans après Vatican II. Espérer !, Montréal, Novalis, 2007, 168 p.

Sacrée catéchèse ! Quand tu déranges familles et paroisses, Bruxelles/Angers, Lumen Vitae/CRER, 2007, 104 p.

La Chiesa dopo il Concilio, Bose (Italie), Ed. Quiqajon, 2007, 96 p.

Avec A. Maugey, *Église du Québec, Église de France. Cent ans d'histoire,* Montréal, Novalis, 2006, 248 p.

Vatican II – Herméneutique et réception, Montréal, Fides (Héritage et projet 64), 2006, 460 p.

Itinéraires de croyance de jeunes au Québec, Québec, Éditions Anne Sigier, 2005, 176 p.

Enfanter des chrétiens aujourd'hui, Québec, Éditions Anne Sigier, 2003, 54 p.

Le devenir de la catéchèse, Montréal, Mediaspaul (Pastorale et vie 17), 2003, 105 p.

Le synode diocésain : le comprendre, le vivre, le célébrer, Ottawa, Novalis, 1996, 80 p.

Le synode diocésain : mode d'emploi, Ottawa, Novalis, 1996, 46 p.

Le défi de la communion. Une relecture de Vatican II, Paris/Montréal, Médiaspaul (Brèches théologiques 18), 1994, 307 p.

Les pouvoirs dans l'Église. Étude du *gouvernement d'une Église locale : l'Église de Québec (1982-1987)*, Montréal/Paris, Paulines/Médiaspaul (Brèches théologiques 17), 1993, 523 p.

La réception d'un concile. Paris, Cerf (*Cogitatio Fidei* 174), 1993, 264 p.

L'Eucharistie, manifestation de l'Église locale. Ottawa, Service des éditions de la CECC, 1992, 64 p.

Direction d'ouvrages collectifs

Avec P. Bergeron, *Chrétiens dans la ville. Regards croisés sur les pratiques chrétiennes en contexte urbain,* Montréal et Paris, Médiaspaul, 2024, 282 p.

Avec E. Biemmi, A. Fossion et V. Patigny, *Une Église se lève. Figure d'avenir,* Bruxelles et Montréal, Éditions jésuites et Novalis (Théologies pratiques), 2024, 270 p.

Avec M. Wijlens (dir.), *Diversità e unità. Ripensare il* munus docendi *delle conferenze episcopale,* Bologna, EDB, 2023, 392 p.

L. Villemin, *L'Église à la rencontre de l'autre,* textes rassemblés et édités par F. Moog et G. Routhier, Paris, Cerf (*Unam Sanctam*), 2022, 344 p.

Avec B. Roy (dir.), *Qui fera du neuf ? L'urgence missionnaire au Québec,* Montréal, Novalis (Théologies pratiques), 2022, 140 p.

Avec A. Join-Lambert (dir.), *Faire nôtre l'exhortation* Amoris laetitia, Paris, Médiaspaul (Pastorale et vie), 2020, 156 p.

Avec O. Chatelan et C. Sappia (dir.), *Les organismes européens et nord-américains d'envoi de prêtres* fidei donum *en Amérique latine, 1949-2000. Guide de recherche,* Lyon, Larhra, 2018, 214 p.

Avec J. Duhaime (dir.), *Juifs et chrétiens au Canada. 50 ans après* Nostra Ætate*,* Montréal, Fides, 2017, 216 p.

Avec L. Bressan (dir.), *Da Montini a Martini : il Vaticano II a Milano*, II. *Le pratiche,* Brescia, Morcelliana (Quaderni della Gazzada 31), 2016, 488 p.

Avec H. Derroitte et Jean-Paul Laurent (dir.), *Un christianisme infiniment précieux. Mélanges de théologie pratique offerts au père André Fossion,* Bruxelles et Montréal, Lumen Vitae/Novalis, 2016, 404 p.

Avec R. Brodeur (dir), *Risquer un monde nouveau. 375 ans de vie et d'audace,* Montréal, Novalis, 2015, 360 p.

Avec Louis-André Naud (dir.), *L'à-venir de la liturgie. 50 ans après* Sacrosanctum Concilium, Montréal, Novalis, 2015, 136 p.

Avec R. Brodeur et H. Giguère (dir.), *Parce qu'ils y ont cru, on le voit ! Le Séminaire de Québec célèbre ses 350 ans,* Québec, PUL, 2013, 266 p.

Avec L. Bressan et L. Vaccaro (dir.), *La catechesi e le sfide dell'evangelizazione oggi,* Brescia, Morcelliana, 2012, 260 p.

Avec L. Bressan et L. Vaccaro, *Da Montini a Martini : il Vaticano II a Milano. I. Le figure,* Brescia, Morcelliana, 2012, 656 p.

Avec P. Roy et K. Schelkens (dir.), *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau : La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II*, Thurnout, Brepols (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 95), 2012, 363 p.

Avec L. Bressan (dir.), *Le travail de la Parole,* Bruxelles, Lumen Vitae, 2011, 144 p.

Avec M. Attridge et C. Clifford (dir.), *Vatican II. Expériences canadiennes/Canadian Experiences,* Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2011, 580 p.

Avec L. Bressan (dir.), *L'Efficacia della Parola,* Bologna, EDB (Fede e annuncio), 2011, 136 p.

Avec G. Jobin (dir.), *L'autorité et les Autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II,* Paris, Cerf (*Unam Sanctam*, nouvelle série 3), 2010, 256 p.

Avec P. Cadrin (dir.), *La liturgie en quête de sa musique,* Montréal, Médiaspaul (Pastorale et vie 19), 2007, 168 p.

Avec M. Viau (dir.), *Précis de théologie pratique,* Bruxelles/Paris/Ottawa, Lumen Vitae/Éd. de l'Atelier/Novalis (Théologies pratiques) édition revue et augmentée, 2006, 896 p.

Évêques, théologiens et médias : acteurs canadiens à la deuxième période du concile, Québec, FTSR (Cahiers de recherche sur Vatican II 4), 2006, 113 p.

Avec L. Villemin (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église. Mélanges offerts au Professeur H. Legrand,* Paris, Cerf, 2006, 546 p.

Paul VI et Maurice Roy. Un itinéraire pour la justice et la paix, Rome/Brescia, Seminarium/Publicazioni dell'Istituto Paolo VI, 26, 2005, 308 p.

Avec G. Baillargeon (dir.), *Les diocèses de Nicolet et de Trois-Rivières et Vatican II,* Québec, FTSR (Cahiers de recherche sur Vatican II 2), 2005, 130 p.

Réceptions de Vatican II. Le Concile au risque de l'histoire et des espaces humains, Leuven, Peeters (*Instrumenta theologica* 28), 2004, 244 p.

Avec M. Pelchat (dir.), *L'inscription de la théologie dans l'université publique et pluraliste,* Québec, PUL, 2004, 158 p.

Avec M. Viau (dir.), *Précis de théologie pratique,* Bruxelles et Ottawa, Novalis et Lumen Vitae (Théologies pratiques), 2004, 824 p.

Avec J.-P. Warren (dir.), *Les visages de la foi. Figures marquantes du catholicisme québécois,* Montréal, Fides, 2003, 376 p.

Avec F. Laugrand (dir.), *L'espace missionnaire. Lieu d'innovations et de rencontres interculturelles,* Paris, Karthala, 2002, 440 p.

Évêques du Québec (1962-1965). Entre Révolution tranquille et aggiornamento conciliaire, Québec, CIEQ (Cheminements), 2002, 66 p.

Vatican II : enracinement et réception au Canada, Montréal, Fides (Héritage et projet 54), 2001, 452 p.

Paroisses et ministère. Métamorphoses du paysage paroissial et avenir de la mission, Montréal et Paris, Médiaspaul (Pastorale et vie 16), 2001, 406 p.

Faire écho au Verbe. Réinvestir l'homélie, Montréal/Paris, Médiaspaul (Pastorale et vie 15), 1999, 248 p.

L'Église canadienne et Vatican II, Montréal, Fides (Héritage et projet 58), 1997, 475 p.

Avec B. Caulier (dir.), *Mémoires de Vatican II*, Montréal, Fides, 1997, 120 p.

L'Initiation chrétienne en devenir, Montréal, Médiaspaul (Pastorale et vie 14), 1997, 103 p.

Avec Brodeur, R. *L'enseignement religieux : questions actuelles*, Ottawa/Paris/Bruxelles, Novalis/Cerf/Lumen Vitae (Théologies pratiques), 1996, 163 p.

L'éducation de la foi des adultes. L'expérience du Québec, Montréal/Paris, Médiaspaul (Pastorale et vie 13), 1996, 383 p.

La paroisse en éclats, Ottawa, Novalis (Théologies pratiques 5), 1995, 275 p.

Évangéliser, réflexions à l'occasion d'un synode, Ottawa, Novalis, 1993, 272 p.

Articles publiés dans des revues avec comité de lecture

« En marche vers une Église métissée, hospitalière, inclusive et autrement catholique ? », *Revue Lumen Vitae*, LXXVIII (2023), p. 492-504.

« 'Gaudium et spes' oggi. Una ripresa metodologica. I », *La Rivista del Clero Italiano*, 11 (2023), p. 745-757.

« Quale futuro delle chiese d'Occidente ? Come *re-inventare* l'antica chiesa dans un contesto sempre piú mondiale ? », *Studia Pattavina,* 69 (2022), p. 91-103.

« Conversion pastorale et redevabilité », *Studia canonica,* 56 (2022), p. 569-586.

« Reforma de la curia. Implicaciones eclesiológicas y misionológicas », *Spiritus. Edición hispanoamericana,* 63, 4 (2022), p. 132-143.

« La tentation du nombre », *Lumen Vitae,* 77, 4 (2022), p. 385 à 393.

« Réforme de la Curie. Incidences ecclésiologiques et missiologiques », *Spiritus,* 249 (2022), p. 483-494.

« Le pape François au Canada », *Études,* 4298 (2022), p. 65 à 76.

« Lire et travailler les écrits des moines de Tibhirine », *Collectanea Cisterciensia,* 84, 2 (2022), p. 166-175.

« Une théologie pour mieux comprendre la vie, le monde et les hommes, *Urbania University Journal. Euntes docete,* 1 (2022), p. 137-159.

« Communauté chrétienne et discernement : question ecclesiologique et dimension pastorale/Christian community and discernment : ecclesiological question and pastoral dimension », *Anthropotes,* 38, 1-2 (2022), p. 73-87.

« Les moines de Tibhirine ou le martyre au quotidien », *Revue d'éthique et de théologie morale,* 312 (2021), p. 57-70.

« L'Église évangélise dans le temps inédit de la COVID-19 », *Catechetica ed Educazione*, 6, 2 (2021), p. 7-18.

« Clericalismo e liturgia », *Rivista di Pastorale Liturgica*, 346 (2021), p. 18-23.

« Mission à Vatican II », *Fronteiras. Revista de teologia da UNICAP,* 4, 1 (2021), p. 13-27.

« Die Synodalität : Konstitutive Dimension der Kirche und Ausdruck des Evangeliums », *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie,* 57, 2 (2021), p. 193-201.

« La sinodalità : dimensione costitutiva della chiesa ed espressione del vangelo », *Concilium,* 57, 2 (2021), p. 111-121.

« La sinodalidad : dimensión constitutiva de la Iglesia y expresión del Evangelo », *Concilium,* 390 (2021), p. 97-106.

« "Commentaire" du Report of the Fifth Phase of the International Commission for Dialogue between the Disciples of Christ and the Catholic Church (2014-2018) », *Acta Œcumenica* (2020).

« Between Impact Research and Rootedness in the Community », *Toronto Journal of Theology,* 36, 2 (2020), p. 125-137.

« La pneumatologie de Vatican II », *Perspectiva Teológica*, 52, 2 (2020), p. 375-392.

« *Christus Vivit.* Une exhortation apostolique qui témoigne d'une expérience vitale et y invite », *Lumen Vitae,* 75, 3 (2020), p. 247-250.

« Des jeunes en chemin. Parcours d'éducation à la foi selon *Christus Vivit* », *Lumen Vitae,* 75, 3 (2020), p. 251-259.

« Une décentralisation salutaire ou une révision en profondeur du gouvernement de l'Église catholique ? », *Théologiques,* 27, 2 (2019), p. 37-57.

« Effets des déplacements institutionnels récents sur la pratique théologique d'une faculté inscrite dans une université publique », *Laval théologique et philosophique,* 75, 2 (2019), p. 213-222.

« Quelques orientations de recherche en ecclésiologie », *Transversalité,* 154 (2020), p. 129-151.

« Dalla tolleranza all'accoglienza : il cambiamento del concilio Vaticano II. Dove siamo oggi ? Il complesso itinerario della chiesa in materia di relazioni interreligiose », *Studia patavina,* 67, 1 (2020), p. 91-106.

« Penser l'autorité des conférences épiscopales à la lumière de la catholicité de l'Église et de l'inculturation de l'Évangile », *Studia canonica,* 53, 1 (2019), p. 165-182.

« La naissance d'une théologie pratique et pastorale dans le sillon du concile Vatican II », *Recherches de Science Religieuse*, 107, 3 (2019), p. 463-478.

« L'écho de Medellin dans l'ensemble de l'Église », *Efemerides Mexicana. Estudios filosoficos, teologicos e historicos,* 36, 108 (2018), p. 339-358.

« Une Église en transition entre modernisation bureaucratique, renouveau charismatique et réinvestissement politique (1960-2000) », *Religiologiques,* 37 (2018), p. 33-69.

« 1968 : l'été de l'Amérique latine. L'Écho de Medellin au Québec », *Fronteiras. Revista de Teologia da UNICAP,* 1, 2 (2018), p. 278-316.

« Paul VI et le concile Vatican II », *Chemins de dialogue,* 52 (2018), p. 55-64.

« La miséricorde : fondement, principe et critère de toute réforme dans/de l'Église », *Theoforum,* 47 (2018), p. 313-331.

« Nuove vie del dialogo ecumenico », *Revista del clero italiano,* 98, 1 (2017), p. 42-48.

« La liberté religieuse au concile Vatican II et depuis », *Toronto Journal of Theology*, 32, 2 (2016), p. 329-340.

« Les accents ecclésiologiques du pontificat du pape François. Une mise en œuvre originale de *Lumen gentium* », *Atualidade Teologica,* 20, 54 (2016), p. 549-563.

« La formation liturgique comme théologie pratique », *La Maison-Dieu,* 284 (2016), p. 47-65.

« La synodalité dans l'Église locale », *Scripta theologica,* 48, 3 (2016), p. 687-706.

« Vous avez dit "vie consacrée" ? », *Lumen Vitae,* 72, 2 (2016), p. 141-150.

« Le dialogue comme concept interprétatif du concile Vatican II. Événement, expérience et enseignement », *Science et Esprit,* 68, 2-3 (2016), p. 225-241.

« Riforma della curia romana », *La Scuola Cattolica,* 144 (2016), p. 119-140.

« Liminaire », *Laval théologique et philosophique,* 71, 3 (2015), p. 353-356.

« La parole des évêques du Québec et du Canada dans l'espace public : Vatican II comme moment d'apprentissage », *Laval théologique et philosophique,* 71, 3 (2015), p. 357-372.

« L'Église : "sacrement" du vivre ensemble de la diversité de la famille humaine », *Lumen Vitae,* 70, 1 (2015), p. 383-392.

« *Gaudium et Spes* : a aprendizagem da Igreja católica no diálogo com o mundo », *Perspectiva Teológia,* 47, 132 (2015), p. 161-178.

« O Concilio Vaticano II e o *aggiornamento* da Igreja. No centro da experiência : a liturgia, uma leitura contextual da Escritura e o diálogo », *Cadernos teologia pública,* vol. 12, 98 (2015), 25 p.

« Quel type d'institutionnalité pour l'Église catholique ? Le renouveau de la figure ecclésiale à la lumière de l'exhortation apostolique *Evangelli gaudium* », *Lumen Vitae,* 70, 1 (2015), p. 43-53.

« Réception de Vatican II : Le Concile livré entre les mains d'une nouvelle génération », *Chemins de dialogue,* 44 (2014), p. 187-206.

« Elements for Further Studies on the Reception of Vatican II in India », *Eastern Journal of Dialogue and Culture,* 7, 1 (2014), p. 9-27.

« Refus et résistances à la réforme liturgique : Acteurs – motifs – Enjeux », *Questions liturgiques/Studies in Liturgy,* 95, 1-2 (2014), p. 68-80.

« "Come ad amici". Lo stile dialogico del Vaticano II », *La Rivista del Clero italiano,* 95, 7-8 (2014), p. 514-530.

« Recherches et publications récentes autour de Vatican II », *Laval théologique et philosophique,* 69, 3 (2013), p. 585-642.

« Le magistère à Vatican II : une posture, une forme, un style », *Laval théologique et philosophique,* 69, 3 (2013), p. 471-482.

« Les décrets *Presbyterorum ordinis* et *Optatam totius.* Débats inachevés et questions pendantes », *Revue théologique de Louvain,* 45 (2014), p. 25-51.

« Une révolution qui oblige à repenser l'exercice de la fonction magistérielle », *Lumen Vitae,* 69, 1 (2014), p. 21-31.

« La parrochia nel tempo della fine della cristianità », *Archivio teologico torinese,* 19, 2 (2013), p. 220-237.

« Horizons d'attente dans les Églises occidentales à la veille de Vatican II », *Chiesa e storia,* 3 (2013), p. 29-52.

« Vatican II comme fondement d'un projet de nouvelle évangélisation », *Theoforum,* 44 (2013), p. 47-70.

« *Sacrosanctum concilium :* sa singularité dans l'histoire du concile et son herméneutique actuelle », *La Maison-Dieu,* 275, 3 (2013), p. 75-102.

« Vatican II : Relevance and Future », *Theological Studies,* 74 (2013), p. 537-554.

« Penser la réforme dans l'Église à partir des réformes de la liturgie », *Questions liturgiques/Studies in Liturgy,* 93, 3-4 (2013), p. 153-156.

« Conclusions », *Questions liturgiques/Studies in Liturgy,* 93, 3-4 (2013), p. 251-258.

« ¿Qué ha sido del Concilio Vaticano II ? », *ΛόΥοζ Revista filosófico-teologica,* 5 (2013), p. 81-106.

« Le rôle joué par les *periti* canadiens à Vatican II », *Cristianesimo nella storia,* 34, 1 (2013), p. 201-235.

« Une nouvelle manière de parler : de Vatican II à la catéchèse », *Lumen Vitae,* 68, 1 (2013), p. 7-18.

« Die Hermeneutik der Reform als Aufgabe für die Theologie (II) », *Theologie der Gegenwart,* 56, 1 (2013), p. 44-56.

« Il Concilio Vaticano II "in dibattito" », *Annali di studi religiosi,* 13 (2013), p. 183-208.

« Liminaire », *Laval théologique et philosophique,* 68, 2 (2012), p. 275-276.

« Les avatars de la crise moderniste. Le service théologique en ce temps de perplexité », *Laval théologique et philosophique,* 68, 2 (2012), p. 277-292.

« Vatican II as the Point of Departure for the New Evangelization », *Doctrine & Life*, 62, 3 (2012), p. 21-39.

« L'Église se fait message », *Lumen Vitae,* 67, 4 (2012), p. 439-447.

« Paroisses et mouvements : une tension postconciliaire ? », *Didaskalia,* 42 (2012), p. 29-47.

« Une magistrale leçon d'herméneutique du Concile Vatican II », *Revista Española de Teología,* 72, 3 (2012), p. 469-487.

« Die hermeneutik der Reform als Aufgabe für die Theologie », *Theologie der Gegenwart,* 55, 4 (2012), p. 253-268 et 56, 1 (2012), p. 44-56.

« L'eredità del Vaticano II », *La Rivista del clero italiano,* 93 (2012), p. 566-580.

« "Ermeneutiche" recenti del Concilio Vaticano II », *Dialoghi,* 12, 1 (2012), p. 55-61.

« The Hermeneutic of Reform as a Task for Theology », *Irish Theological Quarterly,* 77 (2012), p. 219-243.

« A recepção do Concílio : mentalidade, temas e demorado caminho », *Pistis & Praxis,* 4, 2 (2012), p. 475-501.

« L'ecclesiologia come teologia pratica », *Studia Patavina,* 59, 1 (2012), p. 131-149.

« Tensions, réformes et recherche du consensus : Vatican II dans l'itinéraire de l'Église catholique au XX^{e} siècle », *Horizonte,* 9, 24 (2012), p. 963-985.

« À l'origine de la pastoralité à Vatican II », *Laval théologique et philosophique,* 67, 3 (2012), p. 443-460.

« Liminaire », *Laval théologique et philosophique,* 67, 3 (2012), p. 443-460.

« L'herméneutique de Vatican II. Réflexions sur la face cachée d'un débat », *Recherches de Science Religieuse,* 100, 1 (2012), p. 45-63.

« Vatican II. Instruments de travail en vue d'une herméneutique des textes conciliaires », *Transversalités,* 121 (2012), p. 103-113.

« Sull'interprtazione del Vaticano II. L'ermeneutica della riforma, compito per la teologia », I et II, *La Rivista del Clero italiano,* 92, 11 (2011), p. 744-759 et 92, 12 (2011), p. 827-841.

« La tradition pour transmettre aujourd'hui », *Esprit et vie,* 241 (2011), p. 2-11.

« The Reform of the Catholic Church in the Context of a World Church », *The Jurist,* 71, 2 (2011), p. 401-421.

« Le Concile Vatican II : "Se souvenir pour demain" », *Marianum,* 179-180 (2011), p. 463-479.

« Recherches et publications récentes autour de Vatican II », *Laval théologique et philosophique,* 67, 2 (2011), p. 321-373 (avec la collaboration de M. Quisinsky).

« Le réseau dominicain, vecteur de la réception de Vatican II au Canada », *Science et Esprit,* 63, 3 (2011), p. 385-408.

« "Les signes du temps". Fortune et infortune d'une expression du concile Vatican II », *Transversalités,* 118 (2011), p. 79-102.

« L'ombre de Karl Barth à Vatican II », *Études théologiques et religieuses,* 86, 1 (2011), p. 1-24.

« Il "martirio dell'amore" o il martirio nel quotidiano », *Rivista del Clero italiano,* 91, 11 (2010), p. 751-765.

« Vatican II, moment d'inflexion dans la conception de l'exercice de l'autorité et de l'obéissance dans l'Église catholique », *Cahiers de spiritualité ignatienne,* 129 (2010), p. 21-30.

« L'Église comme catéchiste », *Lumen Vitae*, 65, 3 (2010), p. 247-258.

« Il Vaticano II, riferimento per la "nuova evangelizzazione" », *La Rivista del clero italiano,* 92, 6 (2010), p. 420-441.

« Le devenir de la vie religieuse au Québec dans la lumière de Vatican II » (A et B), *En son nom,* 68, 3 (2010) et 68, 4 (2010), respectivement p. 158-169 et p. 195-210.

« L'écho de l'enseignement de Vatican II sur le presbytérat dans la situation actuelle » (1 et 2), *Revue théologique de Louvain,* 41, 1 (2010) et 41, 2 (2010), respectivement p. 86-112 et 161-179.

« La ricezione del Concilio. Mentalità, soggetti e tempo di un percorso laborioso », *La Rivista del clero italiano,* 91, 4 (2010), p. 263-285.

« La liturgie aux prises avec un monde et une Église en mutation », *La Maison-Dieu,* 260 (2009), p. 153-181.

« La réception de Vatican II dans le mouvement catéchétique », *Lumen Vitae,* 64, 4 (2009), p. 397-416.

« Le concile Vatican II livré aux interprétations de générations successives », *Science et Esprit,* 61, 2-3 (2009), p. 237-255.

« Pastoral de la inteligencia y pastoral de la cultura », *Revista de la Universidad de la Salle,* 49 (2009), p. 43-69.

« Asociados para el servicio de los Jóvenes », *Revista de la Universidad de la Salle,* 49 (2009), p. 70-96.

« Le pari d'un catholicisme citoyen », *Studies in religion/Sciences religieuses,* 38, 1 (2009), p. 113-134.

« Nuovi ministeri, Chiese locali e il futuro della missione », *La Rivista del Clero italiano,* 90, 6 (2009), p. 426-440.

« Reinventar la catequesis en una sociedad plural », *Sinite. Revista de Pedagogía Religiosa,* 50, 150 (2009), p. 47-66.

« A Forgotten Vision ? The Function of Bishops and its Exercise Forty Years after the Second Vatican Council », *The Jurist,* 69 (2009), p. 155-169.

« Recherches et publications récentes autour de Vatican II », *Laval théologique et philosophique,* 64, 3 (2009), p. 783-824.

Avec M. Wyjlens, « Introduction », *The Jurist* 68 (2008), p. 323-327.

« L'Église catholique du Québec mise au défi par les accommodements raisonnables », *Mission,* 15 (2008), p. 227-237.

« Réinventer la catéchèse dans une société plurielle », *Lumen Vitae,* 63, 3 (2008), p. 319-337.

« Adopter la liturgie romaine antérieure à la réforme de 1970. Enjeux et conséquences », *Cahiers de spiritualité ignatienne,* 122 (2008), p. 97-108.

« Le choix des parrains, entre désir et lois », *Lumen Vitae,* 63, 2 (2008), p. 199-204.

« Il Vaticano II come stile », *La Scuola Cattolica,* 136, 1 (2008), p. 5-32.

« Héritiers de l'œuvre missionnaire française », *Jeunes et vocation,* 126 (2007), p. 149-160.

« Les "remontrances" adressées aux évêques du Québec : expression contemporaine d'un droit ancien ? », *Sciences et Esprit,* 59, 2-3 (2007), p. 309-332.

« Pensare oggi la Chiesa di domani », *La Rivista del Clero Italiano,* 88, 6 (2007), p. 406-425.

« Vatican II : Un concile à interpréter », *Études,* 1856 (2007), p. 627-638.

« Les avents de la Constitution sur la liturgie au Canada francophone », *Questions liturgiques/Studies in Liturgy,* 87, 4 (2007), p. 233-263.

« L'élaboration de la doctrine sur la liberté religieuse et de l'enseignement conciliaire sur l'Église dans le monde de ce temps », *Ephemerides theologicae lovanienses,* 82, 4 (2006), p. 333-371.

« Les défis de la mission dans les sociétés sécularisées. D'un projet d'adaptation à celui d'une refondation », *Mission,* XIII, 2 (2006), p. 159-176.

« El Concilio Vaticano II como estilo », *Iglesia Viva,* 227, 3 (2006), p. 23-44.

« When Dividing Lines Become Blurred… », *Cahiers de spiritualité ignatienne* (n° thématique : *Spiritual Kinship between Lay and Consecrated Persons : A Source of Tension bringing New Life*), 29, 113 (2006), p. 63-75.

« Une nouvelle donne en pastorale jeunesse », *Lumen Vitae,* 61, 2 (2006), p. 129-142.

« Per una communità cristiana grembo di iniziazione : quali scelte formative ? », *Rivista del Clero italiano,* 87, 4 (2006), p. 257-270.

« Les enjeux d'un débat sur le patrimoine religieux », *Argument*, 8, 2 (2006), p. 38-46.

« El Sueno de un nuevo concilio », *Selecciones de telogia,* 45, 177 (2006), p. 57-71.

« Communautés – réseaux – assemblée. Penser l'Église dans le monde pluriel », *Théophilyon,* 11, 1 (2006), p. 71-96.

Avec collaborateurs, « Recherches et publications récentes autour de Vatican II », *Laval théologique et philosophique*, 61, 3 (2005), p. 613-653.

« 40 ans après Vatican II : où en est le mouvement marial », *Istina,* 50, 3 (2005), p. 306-336.

« Le rôle de la famille dans la formation chrétienne », *Lumen Vitae,* 60, 4 (2005), p. 451-460.

« Synthèse du colloque », *Bulletin de littérature ecclésiastique,* 106, 2 (2005), p. 209-216.

« Le rêve d'un nouveau concile », *Recherches de Science Religieuse,* 93, 2 (2005), p. 249-265.

« Laïcs et religieux : lorsque les frontières deviennent floues… », *Cahiers de spiritualité ignatienne,* 113 (2005), p. 71-82.

« Espérer contre toute espérance. Le défi des prêtres diocésains, quarante ans après Vatican II », *Prêtres diocésains,* 1421 (2005), p. 195-210.

« A 40 anni dal Concilio Vaticano II. Un lungo tirocinio verso un nuovo tipo di cattolicesimo », *La Scuola Cattolica*, 133, 1 (2005), p. 19-52.

« A quarant'anni dal Concilio », *La Rivista del Clero Italiano,* 86, 2 (2005), p. 90-106.

« Vatican II : The First Stage of an Unfinished Process of Reversing the Centralized Government of the Catholic Church », *The Jurist,* 64, 2 (2004), p. 247-283.

« Les trois pèlerinages conciliaires de Paul VI. Des gestes programmatiques », *Centro Vaticano II. Ricerche e Documenti*, 4, 2 (2004), p. 163-192.

« Recherches et publications récentes autour de Vatican II », *Laval théologique et philosophique,* 60, 3 (2004), p. 561-577.

« La rencontre de la théologie et des sciences sociales au Québec », *Revue d'histoire de l'Amérique française,* 57, 3 (2004), p. 389-405.

Avec M. Shore, J.-P. Warren, « Religions et sciences sociales. Un chassé-croisé interprétatif entre histoire, théologie et sociologie », *Revue d'histoire de l'Amérique française,* 57, 3 (2004), p. 365-369.

« Liminaire », *Laval théologique et philosophique,* 60, 1 (2004), p. 5-6.

« L'ecclésiologie catholique dans le sillage de Vatican II : la contribution de Walter Kasper à l'herméneutique de Vatican II », *Laval théologique et philosophique,* 60, 1 (2004), p. 13-51.

« Nouvelles paroisses : chance ou impasse pour évangéliser », *Lumen Vitae,* 59, 1 (2004), p. 95-108.

« La réception de Vatican II. Une décennie de travaux et perspectives pour la recherche », *Oecumenica Civitas,* 3, 2 (2004), p. 169-192.

« Recherches et publications récentes autour de Vatican II », *Laval théologique et philosophique,* 59, 3 (2004), p. 583-606.

« Les avents de la Constitution sur la liturgie. Les attentes du Canada francophone », *Liturgie, foi et culture,* 37, 176 (2003), p. 35-56.

« Un passage qui déplace le lieu de l'Église », *Catéchèse,* 173 (2003), p. 31-56.

« Passer d'une catéchèse d'entretien à une catéchèse de la proposition », *Catéchèse,* 173 (2003), p. 57-62.

« La réception de Vatican II au Canada : un processus complexe et sinueux encore inachevé », *Mission,* 10, 2 (2003), p. 149-196.

« Réflexions et considérations finales », *Mission,* 10, 2 (2003), p. 317-324.

« Les défis actuels des institutions de théologie et de sciences religieuses », *Studia canonica,* 37 (2003), p. 293-300.

« Pour un renouveau de la mission, relancer l'interpellation vocationnelle », *Jeunes et Vocations,* 108 (2003), p. 121 à 141.

« Les jeunes, ferments de la vie religieuse », *Cahiers de spiritualité ignatienne,* 105 (2003), p. 91-96.

« Vatican II – Réception – Mouvement œcuménique. Essai d'articulation », *Oecumenica Civitas,* 1 (2002), p. 21-29.

« Famille, mariage et procréation. Le combat de deux cardinaux canadiens », *Cristianesimo nella storia,* 23 (2002), p. 367-428.

« Assurer la couverture du concile Vatican II au Canada : Les initiatives de l'épiscopat canadien », *Études d'histoire religieuse,* 68 (2002), p. 57-72.

« L'Initiation chrétienne au Québec ou de la difficulté d'enfanter – II », *Lumen Vitae,* 57, 1 (2002), p. 85-102.

« Proposer l'Évangile à nos contemporains marqués par un nouveau rapport au temps », *Mélanges de science religieuse,* 59, 1 (2002), p. 37-53.

« Recherches et publications récentes autour de Vatican II », *Laval théologique et philosophique,* 58, 1 (2002), p. 177-203.

« L'Iniziazione cristiana in Québec o della fatica a generare figli », *La Scuola Cattolica,* 129, 2 (2001), p. 505-526.

« De multiples lieux pour faire Église aujourd'hui », *Esprit et Vie,* 45 (2001), p. 3-9.

« L'Initiation chrétienne au Québec ou de la difficulté d'enfanter – I », *Lumen Vitae,* 56, 4 (2001), p. 441-448.

« Bilan historiographique de la recherche francophone récente sur Vatican II », *Rivista di storia della chiesa in Italia,* 54, 2 (2001), p. 443-468.

« Entre Révolution tranquille et *aggiornamento* conciliaire *:* évolution dans le gouvernement du diocèse de Québec au cours des années 1960 », *Études d'histoire religieuse,* 67 (2001), p. 47-56.

« La déclaration commune sur la Justification : une étape capitale sur le chemin du dialogue entre catholiques et luthériens », *Oecumenica Civitas* (2000), p. 38-53.

« L'autorité dans l'Église, un débat sans cesse recommencé », *Revue d'histoire ecclésiastique,* 95, 3 (2000), p. 153-174.

« Gouvernement centralisé et activité mondialisée. Le cas de l'Église catholique », *Revue internationale de politique comparée*, 7, 2 (2000), p. 355-383.

« Recherches et publications récentes autour de Vatican II », *Laval théologique et philosophique,* 56, 3 (2000), p. 543-583.

Avec R. Burigana, « La conversion œcuménique d'un évêque et d'une Église : Le parcours œcuménique du cardinal Léger et de l'Église de Montréal au moment de Vatican II, – I. Les premiers ébranlements et II. L'engagement résolu », *Science et Esprit,* 52, 2 (2000) et 52, 3 (2000), respectivement p. 171-192 et p. 293-319.

« Le devenir de la théologie catholique au Canada francophone depuis Vatican II », *Transversalités,* 72 (1999), p. 57-111.

« Lectures dialectiques de l'événement conciliaire. Vatican II et le Québec des années 1960 », *Chrétiens et sociétés XVI^e^-XX^e^ siècles,* 6 (1999), p. 47-79.

« Repenser l'exercice du ministère de primauté de l'évêque de Rome dans la perspective de l'encyclique *Ut unum sint* », *Œcuménisme,* 136 (1999), p. 26-32 ; aussi en anglais, « Rethinking the Exercice of the Ministry of Primacy by the

Bishop of Rome from the Perspective of the Encyclical *Ut unum Sint* », *Ecumenism,* 136 (1999), p. 24-30.

« L'apport de l'Amérique à l'Église tout entière », *Prêtres diocésains,* 1369 (1999), p. 548-564.

« L'Église catholique entre participation et technocratie », *Revue de droit canonique,* 49, 1 (1999), p. 85-103.

« L'Esprit-Saint dans la diversité de ses dons », *Prêtres diocésains,* 1366 (1999), p. 198-211.

« Recherches et publications récentes autour de Vatican II », *Laval théologique et philosophique,* 55, 1 (1999), p. 115-149.

« Associer des laïques au gouvernement de l'Église », *Lumen Vitae,* 53, 2 (1998), p. 161-169.

« Pensare la diversità dei ministeri », *Ambrosius,* 74, 2 (1998), p. 145-161.

« Un tournant de Vatican II », *Études d'histoire religieuse,* 64 (1998), p. 71-79.

« L'Évolution d'un Père conciliaire. Le cardinal Léger », *Cristianesimo nella storia,* 19, 1 (1998), p. 89-147.

« Reception in the Current Theological Debate », *The Jurist,* 57 (1997), p. 17-52.

« Recherches et publications récentes autour de Vatican II », *Laval théologique et philosophique,* 53, 2 (1997), p. 435-454.

« L'annonce et la préparation de Vatican II : Réception et horizon d'attente au Québec », *Études d'histoire religieuse,* 63 (1997), p. 25-44.

« Évolution de l'horizon théologique au Québec et réception de Vatican II », *Mission, Journal of Mission Studies,* 4, 1 (1997), p. 29-60.

« Liminaire », *Laval théologique et philosophique,* 51, 1 (1995), p. 3-5.

« Évangile et modèle de sociabilité », *Laval théologique et philosophique,* 51, 1 (1995), p. 59-75.

« Les réactions du Cardinal Léger à la préparation de Vatican II », *Revue d'histoire de l'Église de France,* 80 (1994), p. 281-302.

« Le catéchuménat : indice du changement social et ecclésial. L'exemple du Québec », *Lumen Vitae,* 49, 1 (1994), p. 69-92.

« Le catéchuménat. Un signe du rapport de l'Église à la société », *Spiritus*, 134 (1994), p. 97-101.

« La synodalité de l'Église locale », *Studia canonica*, 26 (1992), p. 111-161.

« "Église locale" ou "Église particulière" : querelle sémantique ou option théologique ? », *Studia canonica,* 25 (1991), p. 277-334.

Chapitres d'ouvrages collectifs

« Église synodale… Église catéchisante ? L'écoute, l'échange et le dialogue au cœur de la démarche synodale aussi bien que de la catéchèse et de l'annonce de l'Évangile », in *Le processus synodal, un chemin d'évangélisation,* Paris, Cerf (Patrimoines), 2023, p. 161-174.

« Introduzione all'edizione italiana », in G. Routhier et M. Wijlens (dir.), *Diversità e unità. Ripensare il* munus docendi *delle conferenze episcopale,* Bologna, EDB, 2023, p. 5-11.

« Pensare l'autorità delle conferenze episcopali alla luce della cattolicità della chiesa e dell'inculturazione del vangelo », in G. Routhier et M. Wijlens (dir.), *Diversità e unità. Ripensare il* munus docendi *delle conferenze episcopale,* Bologna, EDB, 2023, p. 191-210.

« Une autorité liée », in E. Biemmi, A. Fossion et V. Patigny, *Une Église se lève. Figure d'avenir,* Bruxelles et Montréal, Éditions jésuites et Novalis (Théologies pratiques), 2024, p. 133-146.

« Quand l'Évangile et l'Église défient la ville », in P. Bergeron et G. Routhier, *Chrétiens dans la ville. Regards croisés sur les pratiques chrétiennes en contexte urbain,* Montréal, Médiaspaul, 2024, p. 187-210.

« Conclusion », in P. Bergeron et G. Routhier, *Chrétiens dans la ville. Regards croisés sur les pratiques chrétiennes en contexte urbain,* Montréal et Paris, Médiaspaul, 2024, p. 267-275.

« Il presbitero nel Vaticano II », in S. Noceti, R. Repole et S. Segoloni Ruta (dir.), *Il prete : il suo ministero, le sue relazioni,* Milano, Glossa, 2023, p. 3-26.

Avec Kolberg, C., « A New Experience of Discerning Together : Opportunities and Challenges in the North American Continental Meetings », in M. Wijlens et V. Tirimanna (eds.), *The People of God Have Spoken. Continental Ecclesial Assemblies within the Synod on Synodality,* Dublin, Columba, 2023, p. 278-289.

« L'ecclesiologia come teologia pratica », in F. Pesce (dir.), *Il pratico e la fede Prospettive di teologia,* Triveneto, Theology Press, 2023, p. 58-71.

Avec Georgeon, T., « Introduction », in *Heureux ceux qui accueillent. Vivre l'hospitalité,* Paris, Cerf (Les écrits de Tibhirine 4), 2023, p. 17-31.

« Il Vaticano II come discorso performativo », in S. Noceti et R. Repole, *Il Vaticano II e i suoi documenti,* Bologna, EDB (Commentario ai documenti del Vaticano II 9), 2023, p. 15-24.

« Pour une mise à jour du rituel de la pénitence et de la réconciliation », in É. Parmentier, S. Loiero et I. Garessus (dir.), *Points chauds pour l'avenir de l'Église. Regards croisés en francophonie,* Saint-Maurice, Éd. St-Augustin (Perspectives pastorales 18), 2023, p. 347-354.

« Vivere e trasmettere la fede in contesto urbano », in G. Laiti, A. Magnani et M. Roselli, *Semplicemente fratelli : tra storia e visione. In cammino con fratel Enzo Biemmi nel servizio del Vangelo,* Padova, Edizioni Messaggero, 2023.

« Lire et travailler les écrits des moines de Tibhirine », in M.-D. Minassian et T. Georgeon (dir.), *Tibhirine. Des frères pour notre temps,* Fribourg (Études sur Tihirine/Tibhirine Studies 2), Academic Press, 2023, p. 47-58.

« Vatican II and the Theology of Reception », in C. Clifford et M. Faggioli, *The Oxford Handbook of Vatican II,* Oxford/New York, NY, Oxford University Press, 2022, p. 333-345.

« La reforma de las Conferencias episcopales », in R. Luciani, S. Nocetti et C. Schickendantz (coord.), *Sinodalidad y reforma. Un desafío eclesial,* Madrid, PPC Editorial, 2022, p. 471-492.

« Desarrollar un proyecto teológico », in Edith González Bernal, Alberto Múnera Duque (dir.), *85 Anos en dialogo con los signos de los tiempos,* Bogóta, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2022, p. 87-100.

« Teología práctica y otras especializaciones teológicas », in Olvani Sanchez, Marcila Manzzini et Geraldo de Mori (dir.), *Teología práctica y interdiciplinariedad,* Bogóta, Editorial Pontificia Universidad Javeriana (Teología Hoy 90), 2022, p. 87-100.

« La riforma delle conferenze episcopali », in G. dans R. Luciani, S. Noceti et C. Schikendanzt (dir.), *Sinodalità e Riforma. Una sfida ecclesiale,* Brescia, Queriniana (Biblioteca di teologia contemporanea 211), 2022, p. 371-387.

« Vatican II and the Reorganisation of Dioceses *Christus Dominus*, nn. 22-24 », in E. Duffy (Ed.), *The Restructuring of Irish Dioceses*, Dublin, Dominicans Publication, 2022, p. 55-67.

« Des communautés à taille humaine ? », in A.A. Canavarro, *Um só corpo Um só batismo (Ef 4,4-5). A Diversidade dos Carismas e a Construcção da Comunhão,* Porto, Universidade catolica Editora, 2022, p. 109-134.

« Del Concilio Vaticano II a Fratelli tutti », in Rafaël Luciani et D. Portillo, *Fraternidad abierta 2.0. Reflexión coral en torno a la encíclica Fratelli tutti, del Papa Francisco*, Madrid, Ediciones Khaf (Expresar teológico), 2022, p. 553-575.

« À la veille de Vatican II. La conversion œcuménique du diocèse de Montréal », in P. Chenaux et L. Žak, *Verso l'Ut Omnes – Towards Ut Omnes. Vie, luoghi e protagonisti dell ? ecumenismo cattolico prima del Vaticano II – Ways, places and protagonists of Catholic ecumenism before Vatican II,* Thurnout, Brepols (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 110), 2021, p. 161-176.

« Entre direction centralisée et coopération entre les Églises : les initiatives diocésaines en Amérique latine », in C. Foisy, B. Dumons et C. Sorrel (dir.), *La mission dans tous ses états (XIX^e^-XXI^e^ siècle). Circulations et réseaux transnationaux,* Bruxelles, Peter Lang (dieux, hommes et religions 27), 2021, p. 115-126.

« Del Concilio Vaticano II a *Fratelli tutti* », in R. Luciani et D. Portillo (éd.), *Fraternidad abierta 2.0. Reflexiones sobre la amistad social en un mundo fragmentado*, Madrid, Ediciones Khaf, 2021, p. 533-576.

« Le concile plénier de Québec (1909) : un projet du délégué apostolique Sbaretti », in P. Roy-Lysencourt, *Histoire de la délégation apostolique du Saint-Siège au Canada,* Québec, PUL, 2021, p. 123-158.

« Prefácio », in E. Wolf, A.E. Palafox Cruz, *A Teologia e a pastoral na ciudad,* São Paulo, Paulus, 2021, p. 9-17.

« Hacia una conversión pastoral y missionera de la Iglesia : repensar la autoridad de las conferencias episcopales », in R. Luciani y Maria del Pilar Silveira (eds), *La sinodalidad en la vida de la Iglesia,* Madrid, San Pablo, 2021, p. 115-144.

« Vatican II comme fabrique théologique », in D. Bosschaert et J. Leemans, Ed., « Res opportunae nostrae aetatis » : *Studies on the Second Vatican Council Offered to Mathijs Lamberigts*, Leuven, Peeters (*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 317), 2020, p. 499-510.

« Étudier le religieux à l'Université Laval. Réflexions sur la place de la théologie à l'université », in D. Koussens, J.-F. Laniel et J.-P. Perreault, *Étudier la religion au Québec. Regards d'ici et d'ailleurs,* Québec, PUL (Sciences religieuses), 2020, p. 51-62.

« L'évolution de l'étude de la religion au Québec : l'apport du regard du théologien », in D. Koussens, J.-F. Laniel et J.-P. Perreault, *Étudier la religion au Québec. Regards d'ici et d'ailleurs,* Québec, PUL (Sciences religieuses), 2020, p. 177-196.

« Préface », in D. Laperle, *Faire projet d'un héritage. La réception du concile Vatican II chez les religieuses de l'archidiocèse de Montréal (1961-1988),* Québec, PUL, 2020, p. XI -XVI.

« Transgresser les frontières », in B. Bourgine (dir.), *Le souci de toutes les Églises. Hommage à Joseph Famerée,* Leuven, Peeters (*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 314), 2020, p. 343-356.

« Los nuevos ministerios. Una conversión ministerial de la Iglesia católica », in R. Luciani et C. Schickendantz, *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades. Retos y desafíos para una Iglesia sinodal,* Madrid, Ediciones Khaf, 2020, p. 347-366.

« Introduction », in A. Join-Lambert et G. Routhier (dir.), *Faire nôtre l'exhortation* Amoris laetitia, Paris, Médiaspaul, 2020, p. 5-12.

« L'horizon ecclésiologique d'*Amoris laetitia* », in A. Join-Lambert et G. Routhier (dir.), *Faire nôtre l'exhortation* Amoris laetitia, Paris, Médiaspaul, 2020, p. 53-74.

Avec Georgeon, T., « Introduction », in *Heureux ceux qui se donnent. La vie donnée plus forte que la mort,* Paris, Bayard/Cerf, 2020, p. 17-25.

« Maxim Hermaniuk : The Promoter of Episcopal Collegiality », in J.Z. Skira et P. De Mey (dir.), *Metropolitan Maxim Hermaniuk, Vatican II and the Ukrainian Greco-Catholic Church,* Leuven, Peeters (Eastern Christian Studies 31), 2020, p. 79-98.

Avec Chatelan, O. et Sappia, C. « Les organismes européens et nord-américains d'envoi de prêtres fidei donum en Amérique latine, 1949-2000 », <https://journals.openedition.org/chretienssocietes/4742>, consulté le 28 septembre 2023.

« Cristianesimo e Chiese del futuro », in O. Aime *et al.*, *Nuovo Dizionario Teologico Interdisciplinare,* Bologna, EDB, 2020, p. 731-747.

« L'envoi de clercs de la Belgique, de la France et du Québec en Amérique latine : trois modèles complémentaires ? », in O. Chatelan (dir.), *Mission religieuse ou engagement tiersmondiste ? Des clercs entre Europe et Amérique latine dans la seconde moitié du XX^e^ siècle,* Nancy, Arbre bleu Éditions, 2019, p. 41-56.

« La Parole de Dieu comme action et l'Écriture comme récit de pratiques comprises comme expériences de salut », in F.X. Amhert, *Tout, tout de suite, Parole*

de Dieu et médiations chrétiennes dans une culture de l'immédiateté, Montréal/Bruxelles/Fribourg, Novalis/Lumen Vitae/St-Augustin (Théologies pratiques), 2020, p. 37-52.

« Bâtir une nouvelle Église : projet singulier du XVII[e] siècle ou projet actuel ? », in P. Roy-Lysencourt, T. Nadeau-Lacour et R. Brodeur, *Marie Guyart de l'Incarnation. Singularité et universalité d'une femme de cœur et de raison,* Québec, PUL, 2020, p. 235-252.

« Vatican II et le Canada. Bilan de la recherche et perspectives », in P. Hurtubise, dir., *Status Quaestionis,* Ottawa, Université Saint-Paul, 2019, p. 37-58.

« L'œcuménisme en train de se faire », in *Nouveaux territoires de l'œcuménisme. Déplacements depuis 50 ans et appels pour l'avenir,* Paris, Cerf (Patrimoines), 2019, p. 273-290.

« La contribution des religieux canadiens à Vatican II. Portrait d'un groupe bigarré », in C. Sorrel, dir., *Le Concile Vatican II et le monde des religieux (Europe occidentale et Amérique du Nord, 1950-1980),* Lyon, Larha, 2019, p. 87-102.

« La Commission épiscopale de coopération Canada-Amérique latine, CECAL », in O. Chatelan, G. Routhier et C. Sappia, *Les organismes européens et nord-américains d'envoi de prêtres* fidei donum *en Amérique latine, 1949-2000. Guide de recherche,* Lyon, Larhra, 2019, p. 45-54.

« La coopération apostolique interaméricaine », in O. Chatelan, G. Routhier et C. Sappia, *Les organismes européens et nord-américains d'envoi de prêtres* fidei donum *en Amérique latine, 1949-2000. Guide de recherche,* Lyon, Larhra, 2019, p. 123-142.

« La Teología pratica en el contexto francófono », in O. Sanchez, M. Mazzini et G. De Mori (dir.), *Teología prática : contextos y conceptos,* Bogotà, Editorial Javeriana (Teologia Hoy 81), 2019, p. 25-36.

« Kościół jako sakrament zbawienia. W oczekiwaniu na recepcję », in Mariusza Jagielskiego (dir.), *Receptcja I wyzwania soboru Watykańskiego II,* Zielona Góra, Instytut filozoficzno-teologiczny im. Edyty Stein, 2018, p. 61-78.

« L'Église comme sacrement du salut. Une réception encore en attente », in Mariusza Jagielskiego (dir.), *Receptcja I wyzwania soboru Watykańskiego II,* Zielona Góra, Instytut filozoficzno-teologiczny im. Edyty Stein, 2018, p. 151-167.

« La réception de *Sacrosanctum concilium* », in Â. Cardita (dir.), *Désirs de réforme. Relectures de la Constitution conciliaire sur la liturgie,* Montréal, PUM (Matière à penser), 2018, p. 17-34.

« Le consentement des catholiques du Québec et de son épiscopat à la laïcité (1960-2008) : un parcours contrasté », in D. Koussens et C. Foisy (dir.), *Les catholiques québécois et la laïcité,* Québec, PUL (Diversité et démocratie), 2018, p. 75-102.

« Vatican II and the Quiet Revolution in the Archdiocese of Québec », in K. Sprows Cummings, T. Matovina and R.A. Orsi (ed.), *Catholics in the Vatican II Era. Local Histories of a Global Event,* New York, Cambridge University Press, 2018, p. 51-63.

« La contribution du Saint-Siège à la solidarité interaméricaine des Églises. De Pie XII à Jean-Paul II », in C. Sorrel et P. Chenaux (dir.), *Le Saint-Siège, les Églises et l'Europe à l'époque contemporaine,* Paris, DDB, 2018, p. 125-137.

« Los Énfasis ecclesiológicos del pontificado del Papa Francisco. Una original puesta en práctica de *Lumen Gentium* », in Hermann Rodrígez Osorio, *Congreso Internacional de Teología Interpelaciones del papa Francisco a la Teología Hoy,* Bogotà, Pontificia Universidad Javeriana, 2018, p. 119-125.

« Vatican II : carrefour d'une Église-monde. L'insertion des évêques canadiens dans des réseaux d'évêques », in P. Chenaux et K.P. Kartaloff, *Il Concilio Vaticano II e i suoi protagonisti alla luce degli archivi,* Rome, Libreria editrice Vaticana, 2018, p. 203-218.

« Le cardinal Roy : un cas de déconcentration de la curie », in L. Pettinaroli et François Jankowiak, *Les cardinaux entre cour et curie : une élite romaine (1775-2015),* Rome, Publications de l'École française de Rome (Coll. de l'École française de Rome 530), 2018, p. 321-333.

« Reception of Vatican II and Elements for further Studies », in P. Pulikan (dir), *The Living Legacy of Vatican II. Studies from an Indian Perspective,* Bengaluru, ATC Publishers, 2017, p. 90-109.

« The Renewal of Synodal Life in Local Churches », in C.M. Galli et A. Spadaro, *For a Missionary Reform of the Church : The Civiltà Cattolica Seminar,* New York, Paulist Press, 2017, p. 249-265.

« La réponse de la Conférence catholique canadienne », in C. Sorrel (dir.), *Renouveau conciliaire et crise doctrinale. Rome et les Églises nationales (1966-1968),* Lyon, LARHRA, 2017, p. 349-366.

« La réception de Vatican II par le pape François », in L.A. Gonzalo et F. Palazzi (dir.), *Desafios de una teología iberoamericana inculturada en tiempos de globalización, interculturalidad y exclusión social,* Boston, Continuum Press, 2017, p. 226-237.

« Comme un "signal levé devant les nations". La vie monastique au Québec », in *Val Notre-Dame. L'abbaye dans les bois,* Montréal, Médiaspaul, 2017, p. 95-122.

« Les Dominicains aux prises avec Vatican II. Un milieu en mouvement dans un monde et une Église en transition », in M. Attridge, D. Dias, M. Eaton et N. Olkovich (éd.), *The Promise of Renewal. Dominicans and Vatican II,* Adelaide, ATF Theology, 2017, p. 101-126.

« Contributions canadiennes à la déclaration *Nostra Ætate* à Vatican II », in J. Duhaime et G. Routhier (dir.), *Juifs et chrétiens au Canada. 50 ans après* Nostra Ætate*,* Montréal, Fides, 2017, p. 47-62.

« Les amitiés judéo-chrétiennes de Québec et les Avents de *Nostra Ætate* », in J. Duhaime et G. Routhier (dir.), *Juifs et chrétiens au Canada. 50 ans après* Nostra Ætate*,* Montréal, Fides, 2017, p. 105-120.

« Postface. 50 ans de dialogue judéo-chrétien au Canada », in J. Duhaime et G. Routhier (dir.), *Juifs et chrétiens au Canada. 50 ans après* Nostra Ætate*,* Montréal, Fides, 2017, p. 205-209.

« Préface : Des perceptions annonciatrices d'un temps nouveau », in K. Rahner, *L'Église face aux défis de notre temps. Études sur l'ecclésiologie et l'existence ecclésiale. Œuvres 10,* C. Theobald (dir.), Cerf, Paris, 2017, p. 7-29.

« Il Vaticano II un concilio per il XXI secolo », in R. Tagliaferri et A. Natale Terrin, *La pastoralità e la questione dell'Individuo nella liturgia,* Roma, CLV-Edizioni liturgiche (*Caro salutis cardo* 30), 2016, p. 19-38.

« Les décrets *Presbyterorum ordinis* et *Optatam totius.* Débats inachevés et questions pendantes », in C. Focant, *L'Église catholique a-t-elle donné sa chance au Concile Vatican II. Analyses et perspectives,* Leuven, Peeters (Cahiers de la Revue théologique de Louvain 41), 2016, p. 147-172.

« Al di là della Chiesa ad intra/Chiesa ad extra : la Chiesa come sacramento di salvezza », in G. Tangorra, *La Chiesa, mistero e missione. A cinquant'anni dalla Lumen gentium (1964-2014)*, Roma, Lateran University Press, 2016, p. 57-72.

« Le renouveau synodal dans les Églises locales », in C.M. Galli et A. Spadaro, *La reforma y las reformas en la Iglesia,* Madrid, Sal Terra, 2016, p. 257-272.

« Il rinnovamento della vita sinodale nelle chiese locali », in C.M. Galli et A. Spadaro, *La riforma e le riforme nella Chiesa,* Brescia, Queriniana (Biblioteca di teologia contemporanea 177), 2016, p. 233-247.

« Die liturgische Bildung », in Lizette Larson-Miller et Martin Stuflesser (Hg.), *Liturgische Bildung. Traditionnelle Aufgabe und neue Herausforderung,* Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 2016, p. 65-82.

« Conclusions. Le corps ecclésial travaillé par le Concile », in L. Bressan et G. Routhier (dir.), *Da Montini a Martini. Il Vaticano II a Milano. II* : *Le pratiche,* Brescia, Morcelliana (Quaderni della Gazzada 31), 2016, p. 469-478.

« L'herméneutique de Vatican II chez Paul VI », in E. Rosanna (dir.), *Il Concilio e Paolo VI. A cinquant'anni dal Vaticano II,* Roma, Studium, 2016, p. 191-209.

« La réforme liturgique au Québec », in B. Dumons, V. Petit et C. Sorrel, *Liturgie et société. Gouverner et réformer l'Église XIX^e^-XX^e^ siècle,* Rennes, PUR, 2016, p. 191-203.

« Le *Sensus fidei.* L'interrelation entre tous les membres du peuple de Dieu » dans T. Radcliffe et G. Routhier, *Vox populi, vox Dei ?*, Paris, Médiaspaul, 2016, p. 41-76.

« Penser la catéchèse. L'actualisation du geste de Vatican II », in H. Derroitte, J-P. Laurent et G. Routhier, *Un christianisme infiniment précieux. Mélanges de théologie pratique offerts au père André Fossion,* Bruxelles/Montréal, Lumen Vitae/Novalis, 2016, p. 123-134.

« André Fossion : une traversée », in H. Derroitte, J-P. Laurent et G. Routhier, *Un christianisme infiniment précieux. Mélanges de théologie pratique offerts au père André Fossion,* Bruxelles et Montréal, Lumen Vitae/Novalis, 2016, p. 385-388.

« La vie religieuse au Québec : une place à trouver et une identité à repenser », in J. Zuidema, *Understanding the Consecrated Life in Canada. Critical Essays*

on Contemporary Trends, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2015, p. 91-112.

« La Chiesa del secondo annuncio », in E. Biemmi (dir.), *Il secondo annuncio.* 2. *Errare,* Bologna, EDB, 2015, p. 96-103.

« Les traces de Vatican II dans les archives canadiennes », in P. Chenaux (dir.), *Il concilio Vaticano II alla luce degli archivi dei padri conciliari, Città del Vaticano,* Lateran University Press (Centro studi sul Concilio Vaticano II 5), 2015, p. 343-362.

« L'invention de la paroisse. Penser la paroisse avec François de Laval », in M. Pelchat (dir.), *Réinventer la paroisse,* Montréal, Médiaspaul, 2015, p. 11-38.

« Il cammino conciliare della Chiesa cattolica verso l'umanesimo », in A. Bianchi, *Il concilio Vaticano II crocevia dell'umanesimo contemporaneo,* Milano, Vita & Pensiero, 2015, p. 15-32.

« Carrying within Ourselves the Legacy of Vatican II », in L. Boeve, M. Lamberigts & T. Merrigan (eds), *The Contested Legacy of Vatican II. Lessons and Prospects*, Leuven, Peeters (Louvain Theological & Pastoral Monographs 43), 2015, p. 105-124.

« Introduzione alla costituzione dogmatica *Lumen gentium* », in S. Noceti e R. Repole, *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 2 *Lumen gentium*, Bologna, EDB, 2015, p. 13-75.

« Vatican II : Relevance and Future », in D. G. Schultenover, *50 Years on. Probing the Riches of Vatican II,* Collegeville, Liturgical Press, 2015, p. 419-438.

« Cinquante ans de renouveau liturgique dans notre Église », in G. Routhier et L.-A. Naud (dir.), *L'à-venir de la liturgie. 50 ans après* Sacrosanctum Concilium, Montréal, Novalis, 2015, p. 25-48.

« Conclusion », in G. Routhier et L.-A. Naud (dir.), *L'à-venir de la liturgie. 50 ans après* Sacrosanctum Concilium, Montréal, Novalis, 2015, p. 127-132.

« "Mouvement liturgique" et "Mouvement marial" au concile Vatican II. Exclusion ou réciprocité ? », in S. M. Maggiani et A. Mazzella (dir.), *Liturgia e pietà mariana a cinquant'anni dalla Sacrosanctum concilium,* Roma, Edizioni Marianum, 2015, p. 13-30.

« La Chiesa "Soggetto" di tradizione. Riflessioni a partire dal Concilio Vaticano II », in F. Scanziani, *Fare teologia nella tradizione,* Milano, Glossa, 2015, p. 273-293.

« Le recours à l'Antiquité dans les discours et les pratiques catéchétiques actuelles », in B. Caulier et J. Molinario (dir.), *Enseigner les religions. Regards et apports de l'histoire,* Québec, PUL, 2015, p. 53-66.

« Rencontre et dialogue », in M. Pelchat (dir.), *La formation presbytérale aujourd'hui,* Montréal, Novalis, 2014, p. 229-234.

« Rezpetionsforschung aus lokaler Perspektive : Methodologische Reflexionen », in M. Wijlens (dir.), *Die Wechselseitige Rezpetion zwischen Ortskirche und Universalkirche. Das Zweite Vatikanum und die Kirche im Osten Deutschlands*, Würzburg, Echter (Erfurter Theologische Schriften 46), 2014, p. 49-67.

« Envoyés à toutes rencontres », in R. Brodeur, H. Giguère et G. Routhier (dir.), *Parce qu'ils y ont cru, on le voit ! Le Séminaire de Québec célèbre ses 350 ans,* Québec, PUL, 2013, p. 13-28.

« Tous les chemins mènent-ils encore à Rome ? », in M. Pâquet, M. Sanfilippo, J.-P. Warren, *Le Saint-Siège, le Québec et l'Amérique française. Les archives vaticanes, pistes et défis,* Québec, PUL, 2013, p. 67-88.

« Ricominciare : la Chiesa comme relatà emergente », in *La sapienza del cuore. Omaggio a Enzo Bianchi,* Einaudi, 2013, p. 316-325.

« *Sacrosanctum concilium :* la sua singolarità nella storia dei concili e la sua ermeneutica attuale », in P. Chiramello, *Il Concilio Vaticano II e la liturgia : memoria e futuro,* Roma, Edizioni liturgiche, 2013, p. 17-35.

« Repensar la educación en la fe desde la categoria de aprendizaje », in A. Hernández Bello et J.M. Siciliani (dir.), *Educación y religión en contextos de transición,* Bogotà, Editorial Bonaventuriana, 2013, p. 229-248.

« Ermeneutiche recenti del Concilio Vaticano II », in G. Canobbio et P. Grassi, *Concilio Vaticano II. Una bussola per il Terzo millennio,* Roma, Ave, 2013, p. 51-57.

« Paul-Émile Léger », *Dictionnaire biographique du Canada,* volume 22, Québec/Toronto, PUL/University of Toronto Press, 2013.

« Paul-Émile Léger », *Dictionnaire biographique du Canada*, tome 21, <http://www.biographi.ca/fr/bio/leger_paul_emile_22F.html>, consulté le 28 septembre 2023.

« Pour une étude de la réception de Vatican II au plan local », in G. Routhier, L. Bressan et L. Vaccaro, *Da Montini a Martini : Il Vaticano II a Milano. I. Le figure,* Brescia, Morcelliana, 2012, p. 5-45.

« Le concile Vatican II inscrit dans la chair de l'Église », in G. Routhier, L. Bressan et L. Vaccaro, *Da Montini a Martini : Il Vaticano II a Milano. I. Le figure,* Brescia, Morcelliana, 2012, p. 601-626.

« L'épiscopat à l'Assemblée extraordinaire du Synode des évêques de 2001. Un style fidèle à Vatican II ? », in J. Famerée (dir.), *Vatican II comme style. L'herméneutique théologique du Concile,* Paris, Cerf (*Unam Sanctam* 4), 2012, p. 111-130.

« La catéchèse des adultes », in G. Routhier, L. Bressan et L. Vaccaro (dir.), *La catechesi e le sfide dell'evangelizzazione oggi,* Brescia, Morcelliana, 2012, p. 129-142.

« Un projet de théologie pratique », in M.-L. Gondal et M. Barlow, *Henri Bourgeois : une théologie en dialogue dans les mutations culturelles,* Lyon, Association « Les Amis d'Henri Bourgeois », 2012, p. 17-26.

« La réception dans le premier *De Ecclesia* des mouvements de renouveau préconciliaire », in G. Routhier, P. Roy et K. Schelkens (dir.), *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau. La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II,* Thurnout, Brepols (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 95), 2012, p. 199-212.

Avec Roy, P. et Schelkens, K., « Introduction », in G. Routhier, P. Roy et K. Schelkens (dir.), *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau.*

La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II, Thurnout, Brepols (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 95), 2012, p. 5-9.

« Baudoux, Maurice », « Baum, Gregory », « Bélanger, Marcel », « Deschâtelets, Léo », « Léger, Paul-Émile », « Pelletier, Georges-Léon », « Roy, Maurice », in M. Quisinsky et P. Walter, *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil,* Fribourg i.B., Herder, 2012, respectivement, p. 45-46, 46-47, 51, 91-92, 166-168, 211-212, 232-233.

« L'Église naît de la Parole », in G. Routhier et L. Bressan (dir.), *Le travail de la Parole,* Bruxelles, Lumen Vitae, 2011, p. 123-138.

« Evangelización de la cultura e inculturación de la catequesis », in J. M. Siciliani (dir.), *Culturas juveniles, educación religiosa escolar y catequesis. Conversaciones entre distintos campos disciplinares*, Bogotá, Ediciones Universidad De La Salle, 2011, p. 125-151.

« La question de la liberté religieuse au Québec à l'heure de Vatican II », in M. Attridge, C. Clifford et G. Routhier (dir.), *Vatican II. Expériences canadiennes/Canadian Experiences,* Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2011, p. 525-542.

« La Chiesa nata dalla Parola », in G. Routhier et L. Bressan (dir.), *L'Efficacia della Parola,* Bologna, EDB (Fede e annuncio), 2011, p. 115-129.

« L'ombre de Karl Barth à Vatican II », in G. Bedouelle et M. Delgado (dir.), *La réception du Concile Vatican II par les théologiens suisses/Die Rezeption des II. Vaticanums durch Schweizer Theologen,* Academic Press Fribourg (Studia Friburgensia 7), 2011, p. 25-50.

« Un concile à interpréter. Les enjeux d'un style nouveau », in *Vatican II. Histoire et actualité d'un concile,* Paris, Études – Hors-Série, 2010, p. 251-261.

« L'expérience de la grâce. L'expérience de la vie ecclésiale », in S. M. Cecchin et A. Ligotti (dir.), *Apparitiones Beatae Mariae Virginis in historia, fide, theologia*, Città del Vaticano, Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2010, p. 459-466.

« Introduction », in G. Routhier et G. Jobin (dir.), *L'Autorité et les Autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II,* Paris, Cerf (*Unam Sanctam*, nouvelle série 3), 2010, p. 7-9.

« Un "*mandatum docendi*" dénié. Comment on interprète un silence », in G. Routhier et G. Jobin (dir.), *L'Autorité et les Autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II,* Paris, Cerf (*Unam Sanctam*, nouvelle série 3), 2010, p. 167-187.

« Préface », in H. Bourgeois, *Questions fondamentales de théologie pratique,* Bruxelles, Lumen Vitae, 2010, p. 7-8.

« Préface », in F. Moog, *La participation des laïcs à la charge pastorale,* Paris, DDB (Théologie à l'Université 14), 2010, p. 7-12.

« Vatican II et le renouveau ecclésiologique de la théologie trinitaire », in E. Durand et V. Holzer (dir.), *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX^e^ siècle,* Paris, Cerf (*Cogitatio Fidei* 273), 2010, p. 217-246.

« Vatican II comme modernisation de l'Église catholique du Québec », in R. Mager et S. Cantin (dir.), *Religion et modernité au Québec. Où en sommes-nous ?,* Québec, PUL, 2010, p. 41-54.

« Les parallèles entre "l'esprit post-tridentin" et "l'esprit post-Vatican II" », in R. Brodeur, D. Deslandres et T. Nadeau-Lacour (dir.), *Marie Guyart de l'Incarnation et les autres fondateurs religieux. Lecture inédite de la modernité aux origines de la Nouvelle-France*, Québec, PUL, 2010, p. 157-168.

« Paul-Eugène Roy », *Dictionnaire biographique du Canada,* tome 15, 2010.

« Paul-Eugène Roy », *Dictionnaire biographique du Canada*, tome 15, <http://www.biographi.ca/fr/bio/roy_paul_eugene_15F.html>, consulté le 28 septembre 2023.

« L'ecclésiologie eucharistique. Point de vue de la théologie pratique », in J.-M. Van Cangh (dir.), *L'ecclésiologie eucharistique,* Paris, Cerf, 2009, p. 97-114.

« Les évolutions de l'enseignement théologique au Canada », in M. Deneken et F. Messner (dir.), *La théologie à l'Université. Statut, programmes et évolutions,* Genève, Labor et Fides, 2009, p. 111-134.

« Restaurer l'ordre du monde : l'horizon médiéval de la pensée des années 1920 et 1930 », in S. Caron et M. Duchesneau (dir.), *Musique, art et religion dans l'entre-deux-guerre,* Lyon, Symétrie, 2009, p. 85-96.

« Harmoniser des perspectives ecclésiologiques diverses. Réponse au cardinal Walter Kasper », in R. Brodeur (dir.), *L'eucharistie don de Dieu pour la vie du monde. Perspectives théologiques et ouvertures sur le monde,* Ottawa, Éd. de la CÉCC, 2009, p. 216-226.

« Léger et Suenens : les relations difficiles de deux princes de l'Église », in D. Donnelly, J. Famerée, M. Lamberigts et K. Schelkens (dir.), *The Belgian Contribution to the Second Vatican Council,* Leuven, Peeters (*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 216), 2009, p. 325-357.

« Les martyrs d'Algérie ou le "martyre de l'amour" au quotidien », in T. Okure, J. Sobrino et F. Wilfred (dir.), *Repenser le martyre. Enjeux historiques et spirituels,* Paris, Bayard, 2008, p. 59-80.

« De la "civilisation paroissiale" à la paroisse urbaine », in B. Caulier et Y. Rousseau (dir.), *Temps, espace et modernités,* Québec, PUL (Géographie historique), 2008, p. 373-385.

« Das begonnene Werk zu Ende führen : Die Mühen der vierten Sitzungsperiode », in G. Alberigo et G. Wassilowsky (Hhsg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)*. Bd. V, *Konzil des Übergangs. Vierte Sitzungsperiode und Abschluss des Konzils (September-Dezember 1965)*, Ostfildern/Leuven, Grünewald/Peeters, 2008, p. 57-213.

« Finalizar la obra comenzada. La experiencia del cuarto período, una experiencia que ponía a prueba », in G. Alberigo et Evangelista Vilanova (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*. Vol. V, *Un concilio de transición. El cuarto período y la conclusión del concilio (septiembre-diciembre 1965)*, Salamanca, Editorial Sígueme, 2008, p. 59-178.

« La réception de *Sacrosanctum Concilium* au Canada francophone », in *« La liturgie, source et sommet » ? Comprendre, relire, imaginer,* Montréal, Éditions de la CÉCC (Études canadiennes en liturgie 12), 2008, p. 11-27.

« Vincent Harvey : un théologien des marges », in S. Gauthier (dir.), *Vincent Harvey (1923-1972). Un pays dans le ventre,* La Malbaie, Les Éditions de Charlevoix, 2008, p. 79-92.

« Dans la mouvance de Vatican II », in S. Clavette (dir.), *Gérard Dion artisan de la Révolution tranquille,* Québec, PUL, 2008, p. 599-613.

« Catequesis de adultos », in H. Derroitte (dir.), *15 nuevos caminos para la catequesis hoy,* Madrid, Sal Terrae, 2008, p. 43-58.

« Commentaires à propos d'une déontologie des ministères », in L.-L. Christians (dir.), *La déontologie des ministères ecclésiaux,* Paris, Cerf, 2007, p. 186-190.

« Étonnante catéchèse », in G. Routhier *et al.*, *Cette catéchèse qui bouscule familles et communautés chrétiennes,* Montréal, Fides/Médiaspaul, 2007, p. 17-38.

« Beyond Collegiality : The Local Church Left Behind by the Second Vatican Council », in J. Y. Tan (ed.), The Catholic Theological Society of America, *Proceedings of the Sixty-Second Annual Convention,* Cincinnati, CTSA, 2007, p. 1-15.

Avec P. Cadrin, « Introduction », in *La liturgie en quête de sa musique,* Montréal, Médiaspaul (Pastorale et vie 19), 2007, p. 5-10.

« La musique liturgique au XX^e^ siècle : les diverses interprétations des documents romains », in P. Cadrin et G. Routhier (dir.), *La liturgie en quête de sa musique,* Montréal, Médiaspaul (Pastorale et vie 19), 2007, p. 67-94.

« Zeichen der Zeit in Nordamerika », in P. Hünermann (Hrsg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute,* Freiburg, Herder, 2006, p. 181-195.

« Die post-konziliare Kirche Kanadas. Rezeption – "stille Revolution" und Niedergang – Schwelle zum Neubeginn », in P. Hünermann (Hrsg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute,* Freiburg, Herder, 2006, p. 474-503.

« 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 Villemin (dir.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI^e^ siècle,* Paris, Cerf (*Cogitatio Fidei* 254), 2006, p. 61-88.

« Introduction », in G. Routhier (dir.), *Évêques, théologiens et médias : acteurs canadiens à la deuxième période du concile*, Québec, FTSR (Cahiers de recherche sur Vatican II 4), 2006, p. 7-18.

« Finishing the Work Begun : the Trying Experience of the Fourth Period », in J. Komonchak (éd.), *History of Vatican II.* Vol. 5, *The Council and the Transition. The Fourth Period and the End of the Council (sept. 65-dec. 65),* New York, Orbis, 2006, p. 49-184.

« From a Project of Adaptation to Refounding : Working out a Guided Image of Mission in Secularized Societies », in R. Rolheiser (ed.), *Secularity and the Gospel,* New York, Crossroad, 2006, p. 151-167.

« Le synode des évêques : un débat inachevé », in G. Routhier et L. Villemin (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église. Mélanges offerts au Professeur H. Legrand,* Paris, Cerf, 2006, p. 269-294.

Avec L. Villemin, « Introduction », in G. Routhier et L. Villemin (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église. Mélanges offerts au Professeur H. Legrand,* Paris, Cerf, 2006, p. 11-20.

« Governance of the Catholic Church in Québec : An Expression of the Distinct Society », in M. Gauvreau et O. Hubert (éd.), *The Churches and Social Order in Nineteenth and Twentieth Century Canada,* Montréal, McGill-Queen's University Press, 2006, p. 292-314.

« Une histoire qui témoigne du reflux du thème du laïcat ? », in C. Theobald (dir.), *Vatican II sous le regard des historiens,* Paris, Médiasèvres (Théologie 136), 2006, p. 95-126.

« Vatican II au Québec. Point d'arrivée ou point de départ ? », in B. Caulier et L. Courtois (dir.), *Québec – Wallonie. Dynamiques des espaces et expériences francophones,* Québec/Louvain-la-Neuve, Presses de l'Université Laval/Academia-Bruyland/Presses universitaires de Louvain, 2006, p. 295-316.

« Concilio generale e/o ecumenico », in G. Alberigo, dir., *Atlante del cristianesimo,* Torino, UTET, 2006, p. 580-597.

« Introduction », in G. Routhier (dir.), *Paul VI et Maurice Roy. Un itinéraire pour la justice et la paix,* Rome et Brescia, Seminarium et Publicazioni dell'Istituto Paolo VI, 26, 2005, p. XI et XII.

« De nouvelles initiatives pour la justice et la paix » dans G. Routhier (dir.), *Paul VI et Maurice Roy. Un itinéraire pour la justice et la paix,* Rome et Brescia, Seminarium et Publicazioni dell'Istituto Paolo VI, 26, 2005, p. 11-38.

« Éléments de conclusions », in G. Routhier (dir.), *Paul VI et Maurice Roy : un itinéraire pour la justice et la paix,* Brescia et Rome, Edizioni Studium, Publicazioni dell'Istituto Paolo VI, 26, 2005, p. 221-227.

« La recezione dell'ecclesiologia conciliare : problemi aperti », in M. Vergotini (dir.), *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare,* Rome, Glossa, 2005, p. 9-51.

« Introduction », in G. Routhier et G. Baillargeon (dir.), *Les diocèses de Nicolet et de Trois-Rivières et Vatican II,* Québec, FTSR (Cahiers de recherche sur Vatican II 2), 2005, p. 11-17.

« Pratiques synodales au Canada », in A. Melloni et S. Scatena (dir.), *Synod and Synodality. Theology, History, Canon Law and Ecumenism in new contact,* Münster, LIT Verlag, 2005, p. 345-372.

« Perspectives et dimensions d'une recherche sur la synodalité de l'Église », in A. Melloni et S. Scatena (dir.), *Synod and Synodality. Theology, History, Canon Law and Ecumenism in new contact,* Münster, LIT Verlag, 2005, p. 91-103.

« Mener à terme l'œuvre amorcée. L'éprouvante expérience de la quatrième session », in G. Alberigo (dir.), *Histoire de Vatican II*, vol. V, *Un concile de transition. La quatrième session et la fin du concile (sept. 65 – déc. 65),* Paris, Cerf, 2005, p. 69-232.

« Introduction », in G. Routhier (dir.), *Réceptions de Vatican II. Le Concile au risque de l'histoire et des espaces humains,* Leuven, Peeters (*Instrumenta theologica* XXVII), 2004, p. 1-4.

« Pour un programme de recherche sur la réception de Vatican II », in G. Routhier (dir.), *Réceptions de Vatican II. Le Concile au risque de l'histoire et des espaces humains,* Leuven, Peeters (*Instrumenta theologica* XXVII), 2004, p. 5-17.

« La périodisation », in G. Routhier (dir.), *Réceptions de Vatican II. Le Concile au risque de l'histoire et des espaces humains,* Leuven, Peeters (*Instrumenta theologica* XXVII), 2004, p. 225-244.

« Introduction », in M. Pelchat et G. Routhier (dir.), *L'inscription de la théologie dans l'université publique et pluraliste,* Québec, PUL, 2004, p. 1-7.

« Gouverner en Église : entre gestion pastorale et gouvernement spirituel », in G. Routhier et M. Viau (dir.), *Précis de théologie pratique,* Bruxelles/Ottawa, Novalis/Lumen Vitae (Théologies pratiques), 2004, p. 637-650.

« Marcher ensemble et vivre la synodalité », in G. Routhier et M. Viau (dir.), *Précis de théologie pratique,* Bruxelles et Ottawa, Novalis et Lumen Vitae (Théologies pratiques), 2004, p. 651-664.

« École sociale populaire », *Oxford Companion for Canadian History,* Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 195.

« Vatican II », *Oxford Companion for Canadian History,* Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 642.

« L'organisation religieuse : des origines modestes », in S. Courville *et al.* (dir.), *Histoire de Beauce-Etchemin-Amiante,* Québec, Éditions de l'IQRC (Les régions du Québec 16), 2003, p. 140-155.

« La vie religieuse », in S. Courville *et al.* (dir.), *Histoire de Beauce-Etchemin-Amiante,* Québec, Éditions de l'IQRC (Les régions du Québec 16), 2003, p. 279-281.

« Une église qui voit grand », in S. Courville *et al.* (dir.), *Histoire de Beauce-Etchemin-Amiante,* Québec, Éditions de l'IQRC (Les régions du Québec 16), 2003, p. 534-598.

« L'Église après la Deuxième Guerre mondiale : renouveau et nostalgie », in S. Courville *et al.* (dir.), *Histoire de Beauce-Etchemin-Amiante,* Québec, Éditions de l'IQRC (Les régions du Québec 16), 2003, p. 790-815.

Avec Nault, F., « Un très grand siècle pour la théologie », in F. Bousquet (dir.), *Les révolutions de la théologie moderne,* Paris, Bayard, 2003, p. 103-154.

« Paul-Eugène Roy. Polémiste et croisé », in G. Routhier et J.-P. Warren, *Les visages de la foi. Figures marquantes du catholicisme québécois,* Montréal, Fides, 2003, p. 273-288.

Avec Warren, J-P., « Introduction », in G. Routhier et J.-P. Warren, *Les visages de la foi. Figures marquantes du catholicisme québécois,* Montréal, Fides, 2003, p. 7-32.

« Une catéchèse pour adulte », in H. Derroitte (dir.), *Théologie, Mission et catéchèse,* Bruxelles et Montréal, Novalis et Lumen Vitae, 2002, p. 33-47.

« Un vivier de cadres et de conseillers : la Faculté et l'Église de Québec », in N. Voisine, B. Caulier et R. Brodeur (dir.), *De l'harmonie tranquille au pluralisme consenti. Une histoire de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval 1852-2002,* Québec, PUL, 2002, p. 279-310.

« De nouvelles idées pour l'Église catholique : contribution des jeunes Églises à Vatican II », in G. Routhier et F. Laugrand (dir.), *L'espace missionnaire. Lieu d'innovations et de rencontres interculturelles,* Paris, Karthala, 2002, p. 247-270.

« Un renouveau qui vient des marges : quarante ans d'évolution de la théologie francophone au Canada », in M. Beaudin, A. Fortin et R. Martinez de Pison (dir.), *Des théologies en mutation. Parcours et trajectoires*, Montréal, Fides (Héritage et projet 65), 2002, p. 27-61.

« Le temps de l'exode », in *La catéchèse dans la culture actuelle : des passages à faire,* Montréal, OCQ, 2002, p. 9-15.

« Introduction », in *Redécouvrir la confirmation,* Ottawa, CECC (Études canadiennes en liturgie 11), 2002, p. 5-13.

« Portare a termine l'opera iniziata : la faticosa esperienza del quatro periode », in G. Alberigo (dir.), *Storia del Concilio Vaticano,* vol. V, *Concilio di transizione settembre – dicembre 1965,* Bologne, Peeters/Il Mulino, 2001, p. 73-196.

« La paroisse : ses figures, ses modèles et ses représentations », in G. Routhier (dir.), *Paroisses et ministère. Métamorphoses du paysage paroissial et avenir de la mission,* Montréal/Paris, Médiaspaul (Pastorale et vie 16), 2001, p. 197-252.

« Inventer des lieux pour proposer l'Évangile et rassembler les croyants », in G. Routhier (dir.), *Paroisses et ministère. Métamorphoses du paysage paroissial et avenir de la mission,* Montréal/Paris, Médiaspaul (Pastorale et vie 16), 2001, p. 387-403.

« La période préparatoire. Premier *aggiornamento* du catholicisme québécois », in G. Routhier (dir.), *Vatican II : enracinement et réception au Canada,* Montréal, Fides (Héritage et projet 54), 2001, p. 201-224.

Avec Laflèche C., « Le mouvement liturgique au Québec : attentes et espérances de l'*aggiornamento* conciliaire », in G. Routhier (dir.), *Vatican II : enracinement et réception au Canada,* Montréal, Fides (Héritage et projet 54), 2001, p. 129-162.

Avec Laugrand, F., « Réception et enracinement de Vatican II en milieu inuit », in G. Routhier (dir.), *Vatican II : enracinement et réception au Canada,* Montréal, Fides (Héritage et projet 54), 2001, p. 327-356.

« La paroisse : naissance et évolution d'une institution », in N. Séguin et S. Courville (dir.), *La paroisse,* Québec, Presses de l'Université Laval (Atlas historique du Québec), 2001, p. 5-13.

« La paroisse québécoise : évolutions récentes et révisions actuelles », in N. Séguin et S. Courville (dir.), *La paroisse,* Québec, PUL (Atlas historique du Québec), 2001, p. 46-60.

« La rupture des années 1960 », in N. Séguin et S. Courville (dir.), *La paroisse,* Québec, PUL (Atlas historique du Québec), 2001, p. 114-117.

« La paroisse : figure du monde à venir », in N. Séguin et S. Courville (dir.), *La paroisse,* Québec, PUL (Atlas historique du Québec), 2001, p. 118-121.

« Sacramentalité de l'épiscopat et communion hiérarchique : les rapports du sacrement et du droit », in H. Legrand et C. Theobald (dir), *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis,* Paris, Cerf, 2001, p. 49-74.

« Fait culturel et exercice du gouvernement ecclésial : le cas du catholicisme québécois », in C. Sorbets et J.-P. Augustin (dir.), *Valeurs de sociétés. Préférences politiques et références culturelles au Canada,* Québec, PUL, 2001, p. 104-130.

« Les défis de l'Église », in S. Courville et R. Garon (dir.), *Québec ville et capitale,* Québec, PUL (Atlas historique du Québec), 2001, p. 280-291.

« La réception kérygmatique de Vatican II à sa première étape : le cas du Québec », in J. Doré et A. Melloni (dir.), *Volti di fine concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II*, Bologna, Il Mulino, p. 309-360.

« Le Canada francophone », in J. Doré (dir.), *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II 1965-1999*, Paris, Beauchesne, 2000, p. 259-317.

« La formation des adultes au Québec : nœuds – passages – enjeux », in A. Binz, R. Moldo et A. Roy (dir.), *Former des adultes en Église. État des lieux, aspects théoriques, pratiques*, Saint-Maurice, Éditions Saint-Augustin, 2000, p. 31-54.

« Le devenir des rites d'initiation chrétienne dans une société marquée par le pluralisme », in B. Kaempf (dir.), *Rites et ritualité*, Paris/Bruxelles/Ottawa, Cerf/Lumen Vitae/Novalis (Théologies pratiques), 2000, p. 131-151.

« Redécouvrir l'essentiel », in *Actes du Congrès de la Charité,* Beauport, Sœurs de la Charité de Québec, 2000, p. 7-14.

« Le retour de l'homélie ? », in G. Routhier (dir.), *Faire écho au Verbe. Réinvestir l'homélie,* Montréal/Paris, Médiaspaul (Pastorale et vie 15), 1999, p. 5-12.

« Quand les fidèles parlent des homélies qu'ils entendent et de celles qu'ils souhaitent », in G. Routhier (dir.), *Faire écho au Verbe. Réinvestir l'homélie*, Montréal/Paris, Médiaspaul (Pastorale et vie 15), 1999, p. 41-114.

« Nouvelle compréhension de l'Église », in *Quand l'évêque préside la liturgie,* Ottawa, Services des éditions de la CÉCC (Études canadiennes en liturgie 9), 1999, p. 63-73.

« Introduction », in P. Lafontaine (dir.), *Inventaire des archives conciliaires du fonds André Naud*, Québec, FTSR (Cahiers de recherche sur Vatican II 1), 1998, p. ii-vi.

« La recezione nell'attuale dibatto teologico », in H. Legrand, J. Manzanarès et A. García y García (dir.), *Recezione e communione tra le chiese*, Bologna, Dehoniane, 1998, p. 27-63.

« Séjourner en ville : défi de l'Église », in J.-G. Nadeau et M. Pelchat (dir.), *Dieu en ville. Évangile et Églises dans* l'espace *urbain*, Paris/Montréal/Bruxelles/Genève, Cerf/Novalis/Lumen Vitae/Labor et Fides (Théologies pratiques), 1998, p. 173-198.

« Orientamenti per lo studio del Vaticano II come fatto di ricezione », in M. T. Fattori et A. Melloni (dir.), *L'Evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, Bologne, Il Mulino, 1998, p. 465-500.

« Introduction », in G. Routhier (dir.), *L'Église canadienne et Vatican II*, Montréal, Fides (Héritage et projet 58), 1997, p. 7-24.

« Les *vota* des évêques des diocèses du Québec », in G. Routhier (dir.), *L'Église canadienne et Vatican II*. Montréal, Fides (Héritage et projet 58), 1997, p. 25-60.

« La réception dans le débat théologique actuel », in H. Legrand, J. Manzanares et A. García y García (dir.), *La Recepcion y la communion entre las Iglesias*. Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia, 1997, p. 29-70.

« Vers l'initiation chrétienne », in G. Routhier (dir.), *L'initiation chrétienne en devenir*, Montréal, Médiaspaul (Pastorale et vie 14), 1997, p. 15-41.

« Les relations en initiation chrétienne », in G. Routhier (dir.), *L'initiation chrétienne en devenir*, Montréal, Médiaspaul (Pastorale et vie 14), 1997, p. 43-49.

« Questions en initiation chrétienne », in G. Routhier (dir.), *L'initiation chrétienne en devenir*, Montréal, Médiaspaul (Pastorale et vie 14), 1997, p. 67-86.

« Le partenariat entre les chrétiennes et les chrétiens en regard des ecclésiologies actuelles », in *Pleins feux sur le partenariat en Église*, Montréal, Paulines, 1997, p. 125-160.

« *Orbem catholicum*. Un maillon de la législation ecclésiale en matière d'enseignement religieux au XX^e^ siècle », in R. Brodeur et B. Caulier (dir.), *Enseigner le catéchisme. Autorités et institutions XVI^e^-XX^e^* siècles, Québec/Paris, PUL/Cerf, 1997, p. 343-360.

« Les implications, pour l'Église universelle, de la reviviscence des synodes diocésains », in Canon Law Society of America, *Proceedings of the Fifty-Seventh Annual Convention*, Washington D.C., The Catholic University of America, 1996, p. 355-376.

« Repenser l'enseignement religieux à partir du lieu ecclésial », in R. Brodeur et G. Routhier (dir.), *L'enseignement religieux : questions actuelles*, Ottawa/Paris/Bruxelles, Novalis/Cerf/Lumen Vitae, 1996, p. 125-140.

« L'éducation de la foi des adultes : un champ éclaté où l'on se retrouve difficilement », in G. Routhier (dir.), *L'éducation de la foi des adultes. L'expérience du Québec*, Montréal/Paris, Médiaspaul (Pastorale et vie 13), 1996, p. 15-75.

« Trois décennies d'éducation de la foi des adultes au Québec », in G. Routhier (dir.), *L'éducation de la foi des adultes. L'expérience du Québec*, Montréal/Paris, Médiaspaul (Pastorale et vie 13), 1996, p. 77-214.

Avec Pelchat, M., « Étapes de la vie adulte et cheminements de foi », in G. Routhier (dir.), *L'éducation de la foi des adultes. L'expérience du Québec*, Montréal/Paris, Médiaspaul (Pastorale et vie, 13), 1996, p. 273-314.

« Construire un projet en éducation de la foi des adultes », in G. Routhier (dir.), *L'éducation de la foi des adultes. L'expérience du Québec*, Montréal/Paris, Médiaspaul (Pastorale et vie 13), 1996, p. 333-378.

« Quelle sécularisation ? L'Église du Québec et la modernité », in B. Caulier (dir.), *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord*, Québec, PUL, 1996, p. 73-96.

« Territorialité et différenciations culturelles : défi ecclésial et problème théologique », in S. Courville et N. Séguin (dir.), *Espace et culture*, Québec, PUL, 1995, p. 155-164.

« La paroisse : entre un discours de communauté et une pratique de service public », in G. Routhier (dir.), *La paroisse en éclats,* Ottawa, Novalis (Théologies pratiques 5), 1995, p. 91-115.

« Rites et récits : un patrimoine à redécouvrir », in C. Ménard et F. Villeneuve (dir.), *Dire Dieu aujourd'hui,* Montréal, Fides (Héritage et projet 54), 1994, p. 257-280.

« L'expérience synodale : un nouveau modèle de communication en Église ? », in A. Turmel (dir.), *La communication et le monde de la foi*, Trois-Rivières, Éditions Pastor, 1994, p. 285-306.

« De nouveaux modèles ministériels. Repères et conditions », in M. Pelchat (dir.), *Ni curé ni poète. Le personnel laïc* en *pastorale*, Montréal, Paulines, 1993 (Pastorale et vie 12), 1993, p. 185-229.

« Droit liturgique et confessant et nouvelles pratiques ministérielles », in B. Reymond et J.-M. Sordet (dir.), *La théologie pratique. Statut, méthodes, perspectives d'avenir*, Paris, Beauchesne (Le point théologique 57), 1993, p. 301-309.

« L'initiation chrétienne des enfants… et des adultes », in G. Routhier (dir.), *Évangéliser, réflexions à l'occasion d'un synode*, Ottawa, Novalis, 1993, p. 79-93.

« Des ministères pour le service de l'Évangile », in G. Routhier (dir.), *Évangéliser, réflexions à l'occasion d'un synode*, Ottawa, Novalis, 1993, p. 199-209.

« Une nouvelle évangélisation », in G. Routhier (dir.), *Évangéliser, réflexions à l'occasion d'un synode*, Ottawa, Novalis, 1993, p. 25-39.

« Foi et vie communautaire », in M. Comeau (dir.), *Prêtre au Québec aujourd'hui. Actes du colloque sur le prêtre au Québec aujourd'hui*, Montréal, Fides, 1992, p. 3-16.

Biographie des auteurs

Par ordre alphabétique

ATTRIDGE, MICHAEL

Michael Attridge is Associate Professor, Faculty of Theology, University of St. Michael's College in the University of Toronto and Associate Director, Graduate Programs, Toronto School of Theology. His areas of teaching and research include Christology, Ecclesiology, 19th and 20th century theologians and theological movements, Catholic Modernism and Vatican II. He is the director of the Institute for Research on Vatican II in Canada, and his current SSHRC-funded research project is a comparison of the different receptions of Vatican II in Quebec and Ontario from 1965 to 1985 through the lens of liturgy and catechesis, ecumenism and interfaith dialogue, and socio-political engagement.

BERGERON, PATRICE

Patrice Bergeron est professeur agrégé à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval (ville de Québec, Canada), où il enseigne notamment la théologie systématique. Au croisement de la théologie et de l'anthropologie sociale et culturelle, ses recherches portent sur le croire chrétien, la ritualité et le religieux contemporain. Il est l'auteur de *La grâce et la reconnaissance. De l'anthropologie du don de Marcel Hénaff à la théologie sacramentaire de Louis-Marie Chauvet* (Montréal, Presses de l'Université de Montréal, coll. « Matière à pensée », 2024). Il mène également des recherches sur l'expérience croyante en contexte urbain québécois. Avec le professeur Gilles Routhier, il a codirigé l'ouvrage collectif *Chrétiens dans la ville. Regards croisés sur les pratiques chrétiennes en contexte urbain* (Montréal, Médiaspaul, 2024).

BERSOT, JONATHAN

Jonathan Bersot est professeur associé de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval et président de l'Institut Biblique du Québec. Il est aussi enseignant à la Faculté de théologie des assemblées de Dieu à Lomé au Togo et directeur du troisième cycle francophone du

séminaire théologique panafricain. Il s'intéresse particulièrement à l'analyse narrative et au diptyque lucanien.

BORRAS, ALPHONSE

Alphonse Borras est prêtre du diocèse de Liège dont il a été vicaire général (2001-2020). Il s'intéresse à la paroisse et au diaconat permanent, et cela dans le cadre plus large de ses recherches et de son enseignement en matière d'ecclésiologie et de théologie des ministères aussi bien en théologie qu'en droit canonique. Dans ce dernier domaine, il est de plus un spécialiste reconnu du droit pénal canonique. Ces dernières années, il a par ailleurs publié de nombreux articles sur la synodalité. Professeur émérite de la Faculté de théologie et d'étude des religions de l'Université catholique de Louvain depuis 2016, il est consulteur du Secrétariat général du Synode (2024 —).

BRESSAN, LUCA

Luca Bressan est prêtre du diocèse de Milan depuis 1987. Il a effectué ses études à Paris (master d'anthropologie religieuse à la Sorbonne, doctorat en théologie à l'Institut catholique). Il enseigne à la Faculté de théologie de Milan et est membre du comité de rédaction de *La Rivista del Clero Italiano* et de *Lumen Vitae*. Il a collaboré pendant plusieurs années à la Conférence épiscopale italienne et au Synode des évêques. Depuis 2012, il est vicaire épiscopal pour la culture, la charité, la mission et l'action sociale du diocèse de Milan. Il est président de la Fondation *Caritas Ambrosiana* et de deux institutions artistiques et culturelles : le Musée diocésain Carlo Maria Martini et l'École Beato Angelico.

BURIGANA, RICCARDO

Riccardo Burigana is professor of Ecumenism and History of the Ecumenical Movement at the St. Thomas Section of the Theological Faculty of Southern Italy in Naples and collaborating professor at the Program of Religious Sciences of the Catholic University of Pernambuco. He is also director, since 2008, of the Study Center for Ecumenism in Italy and columnist for *L'Osservatore Romano* since 2010.

CHATELAN, OLIVIER

Olivier Chatelan est maître de conférences HDR en histoire contemporaine à l'Université Jean Moulin Lyon 3 et membre du Laboratoire de recherche historique Rhône-Alpes (LARHRA, Lyon, France). Ses travaux portent sur l'histoire du christianisme au XX^e^ siècle, en particulier sur les circulations religieuses transatlantiques. Il a publié en 2023 *Des allers sans retours ? Les prêtres français en Amérique latine, 1961-1984* qui a reçu le

Prix de la monographie 2022 de l'Institut des Amériques. Il prépare, en collaboration avec Sabine Rousseau, l'ouvrage *L'Amérique latine des dominicaines et dominicains français,1952-1992*.

CHENAUX, PHILIPPE

Philippe Chenaux est professeur émérite d'histoire de l'Église moderne et contemporaine à l'Université pontificale du Latran. Spécialiste de l'histoire du catholicisme au XX^e^ siècle, il est membre du Comité pontifical des sciences historiques et a publié plusieurs ouvrages sur la papauté contemporaine (Pie XII, Jean XXIII, Paul VI), les intellectuels catholiques (Jacques Maritain) et le concile Vatican II.

CLIFFORD, CATHERINE E.

Catherine E. Clifford est professeure titulaire de théologie systématique à l'Université Saint-Paul, Ottawa. Elle enseigne et publie dans les domaines de l'ecclésiologie, de l'œcuménisme et de l'histoire du deuxième concile du Vatican. Parmi ses publications récentes : *Vatican II at 60: Re-Energizing the Renewal* (2024) et *The Oxford Handbook on Vatican II*, en co-direction avec Massimo Faggioli (2023).

DE MEY, PETER

Peter De Mey est titulaire de la chaire d'ecclésiologie catholique romaine et d'œcuménisme à la Faculté de théologie et d'études religieuses de la KU Leuven. Il publie sur le développement de la vision catholique de l'œcuménisme avant Vatican II, l'histoire de la rédaction et l'interprétation de *Lumen Gentium*, *Unitatis Redintegratio* et *Orientalium Ecclesiarum*, l'ecclésiologie catholique romaine postconciliaire et les thèmes ecclésiologiques dans les dialogues œcuméniques bilatéraux et multilatéraux. Depuis 2010, il est président du conseil d'administration de la Commission nationale pour l'œcuménisme.

DE MORI, GERALDO LUIZ

Geraldo Luiz De Mori est Brésilien, prêtre jésuite, maître et docteur en théologie systématique aux Facultés Loyola Paris (2002). À partir de sa thèse, il a publié *Le temps : énigme des hommes, mystère de Dieu* (Éditions du Cerf, 2006). Il est professeur à la Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) à Belo Horizonte. Ses domaines de recherche et d'enseignement sont la théologie systématique (christologie et anthropologie) et la théologie pratique. Il est membre du Board des éditeurs de la revue *Concilium*, de la Comisión Teológica du Conseil épiscopal latino-américain (CELAM) et du Groupe de Santiago qui rassemble des chercheurs en théologie pratique et pastorale d'Amérique latine,

d'Amérique du Nord et d'Europe. Il est éditeur en chef de *Theologica Latinoamericana. Enciclopedia Digital*.

DERROITTE, HENRI

Henri Derroitte, professeur de théologie pratique à la Faculté de théologie et d'étude des religions de l'Université catholique de Louvain (Belgique), est directeur de la « Commission interdiocésaine de la catéchèse et du catéchuménat » de Belgique.

DIAS, DARREN J.

Darren Dias, OP, is the Executive Director of the Toronto School of Theology and Associate Professor of Systematic Theology in the University of St. Michael's College. His areas of research and publication include interreligious relations, anticolonial theology and methodology, and postconciliar hermeneutics. Darren has served on CCCB dialogues with Hindus and Muslims and from 2021–2022 on the Vatican's Dicastery for Human Integral Formation theological group "*Doing Theology from the Existential Peripheries*".

DUFFY, EUGENE

Eugene Duffy is a priest of the Diocese of Achonry, Ireland, where he is currently the Episcopal Vicar for Pastoral Renewal and Development. He holds degrees in theology from Maynooth Pontifical University and a doctorate in theology from the Milltown Institute of Philosophy and Theology, Dublin. He has lectured in systematic and pastoral theology at All Hallows College, Dublin City University and Mary Immaculate College, University of Limerick. He is a member of the Peter and Paul Seminar and has served as one of its co-moderators for several years and has also served a term as president of the Irish Theological Association.

EPIS, MASSIMO

Massimo Epis est prêtre du diocèse de Bergame, diplômé en théologie (Université pontificale grégorienne de Rome) et en philosophie (Université de Milan). Il est professeur de théologie fondamentale et doyen de la Faculté de théologie de l'Italie du Nord à Milan. Directeur de la revue *Teologia*. Il a notamment publié : *Ratio fidei. I modelli della giustificazione della fede nella produzione manualistica cattolica della teologia fondamentale tedesca post-conciliare,* Milan, 1995 ; *Fenomenologia della soggettività. Saggio su Edith Stein,* Milan, LED Edizioni Universitarie, 2003 ; *Teologia fondamentale. La ratio della fede cristiana*, Brescia, Queriniana, 2016 ; *Introduzione a Commentario ai Documenti del vaticano II. 5. Dei Verbum*, Bologna, EDB, 2017.

FAMERÉE, JOSEPH

Joseph Famerée, s.c.j., est professeur émérite d'ecclésiologie, d'œcuménisme et de théologie des Églises orientales à l'Université catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve, Belgique). Il a été doyen de la Faculté de théologie ainsi que directeur du Centre *Lumen Gentium* de la Faculté (centre d'archives et de recherches sur Vatican II) et a participé aux activités du Peter and Paul Seminar. Il est membre de l'Académie Internationale des Sciences Religieuses, de la *Societas œcumenica* et du Groupe des Dombes (dont il est le co-président catholique depuis septembre 2023). Il est l'auteur de nombreux ouvrages, dont *Ecclésiologie et œcuménisme* (Coll. *BETL*, 289), Peeters, 2017, et, avec Gilles Routhier, de *Penser la réforme de l'Église*, Cerf, 2021. Il vient de publier *Prier avec Vatican II*, Steinfort, Éditions SCJ Clairefontaine, 2023.

GRIEU, ÉTIENNE

Étienne Grieu, s.j., enseigne la théologie aux Facultés Loyola Paris (ex Centre Sèvres). Depuis plusieurs années, avec une équipe, il travaille à revisiter les questions théologiques classiques (espérance, salut, pardon, mémoire, etc.) en étant attentif aux personnes en grande précarité. Son dernier livre publié est le suivant : *Le Dieu qui ne compte pas. À l'écoute des humiliés et des boiteux*, Salvator, 2023.

GUÉRETTE, YVES

Yves Guérette, docteur en théologie pratique, est titulaire de la Chaire de leadership en enseignement en éducation de la foi à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval. Il y assume aussi la direction des programmes de 2e et 3e cycles en théologie pratique. Ses recherches et son enseignement portent plus spécifiquement sur la catéchétique, l'éducation de la foi, l'andragogie religieuse ainsi que la théologie des pratiques. Il est membre du Groupe de Santiago qui rassemble des chercheurs en théologie pratique et pastorale d'Amérique Latine, d'Amérique du Nord et d'Europe ainsi que du Comité de rédaction de la revue *Lumen Vitae*.

JOIN-LAMBERT, ARNAUD

Arnaud Join-Lambert est professeur de théologie pratique et de liturgie à l'Université catholique de Louvain. Il est responsable du Centre de théologie pratique, directeur de l'EcclesiaLab et de la revue internationale *Lumen Vitae*. Ses recherches portent sur les mutations des paroisses et du ministère des prêtres et sur les nouvelles formes de présence chrétienne et de mission dans la société, sur la ritualité et la liturgie en contexte postmoderne, la synodalité dans les Églises et la prière des Heures. Il a

été théologien expert pour le Concile provincial de Lille et pour plusieurs assemblées et synodes diocésains en France, en Belgique et en Allemagne. Il est membre de la commission de méthodologie pour le synode romain des évêques sur la synodalité (2021-2024).

LAMBERIGTS, MATHIJS

Mathijs Lamberigts is professor emeritus in History of Church and Theology at the Faculty of Theology and Religious Studies (KU Leuven). He was dean of this faculty from 2000 to 2008, and from 2014 to 2018. In his publications he focuses on Augustine, Augustinianism and Vatican II. He is a member of the Royal Flemish Academy of Belgium, director of the Augustinian Historical Institute (Heverlee-Leuven) and president of the Vlaamse Erfgoedbibliotheken.

LAPIERRE, JEAN-FRANÇOIS

Jean-François Lapierre a obtenu un baccalauréat en science politique en 2004 et une maîtrise en relations internationales en 2006 à l'Université Laval. Ordonné prêtre en 2017 pour le diocèse de Québec, il a soutenu en 2021 une thèse de doctorat en théologie réalisée en cotutelle entre l'Université Laval et la *Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale* (Milan). Depuis 2020, il enseigne en théologie pratique et en ecclésiologie à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval.

LAUGRAND, FRÉDÉRIC

Frédéric Laugrand est professeur d'anthropologie à l'Université catholique de Louvain et l'actuel directeur du Laboratoire d'anthropologie prospective (Laap). Ses recherches portent sur les cosmologies et la transmission des savoirs, les traditions orales, les missions religieuses et les phénomènes d'indigénisation en milieu autochtone dans l'Arctique canadien et aux Philippines.

LEGRAND, HERVÉ

Hervé Legrand, o.p., est un théologien spécialisé dans le domaine de l'ecclésiologie et de l'œcuménisme. Professeur émérite à l'Institut catholique de Paris, il est expert au Conseil des conférences épiscopales européennes et assesseur à l'Académie internationale des sciences religieuses. Il est membre de diverses commissions œcuméniques, en particulier la Fédération luthérienne mondiale. En 2023, il est nommé membre invité du synode sur la synodalité.

NADEAU, GILLES

Gilles Nadeau est prêtre du diocèse de Québec et détenteur d'un doctorat en théologie pratique de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval. Il exerce principalement son ministère dans le domaine de l'accompagnement spirituel auprès de personnes engagées en Église et, depuis 40 ans, auprès des personnes en soins palliatifs et en fin de vie, ainsi que de leurs proches et de leurs intervenants. Son engagement revêt plusieurs formes : fondateur des *Cahiers francophones de soins palliatifs*, formateur, personne-ressource, conférencier, auteur, etc.

NOËL, PIERRE C.

Pierre C. Noël est professeur régulier au Centre d'études du religieux contemporain à l'Université de Sherbrooke. Il a fait un doctorat en théologie à l'Université Laval sur un sujet à la croisée de l'ecclésiologie, du droit canonique et des études sur le concile Vatican II. Il s'est spécialisé en droit des religions et ses travaux se concentrent principalement sur les relations Religions-États dans une perspective historique et contemporaine. Il a été doyen de la Faculté de théologie et d'études religieuses de l'Université de Sherbrooke. Il dirige actuellement le Centre de recherche Société, Droit et Religions de l'Université de Sherbrooke (SoDRUS).

PELCHAT, MARC

Marc Pelchat a été professeur de théologie (ecclésiologie et théologie pastorale) de 1987 à 2013 et a rempli la fonction de doyen de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval pendant trois mandats. Il a aussi occupé les fonctions de doyen de la Faculté des études supérieures et de protecteur universitaire (ombudsman) pour l'Université Laval. Il a été élu évêque titulaire de Lambaesis et auxiliaire pour l'archidiocèse de Québec en 2016.

PÉREZ VALENCIA, FELIPE

Felipe Pérez Valencia est Cubain. Après des études de théologie, il a travaillé comme missionnaire dans plusieurs missions baptistes de la province de Villa Clara, période au cours de laquelle il a commencé ses études d'histoire à l'Université centrale « Marta Abreu » de Las Villas. De 2007 à 2014, il combine le travail missionnaire dans la banlieue de Santa Clara, l'enseignement au séminaire « Dr. Luis Alberto Ocaña », à Santo Domingo, et l'enseignement de l'histoire et de la sociologie à l'Université Centrale « Marta Abreu » de Las Villas. En 2018, il a soutenu une thèse en sciences des religions à l'Université Laval. Il s'intéresse à l'évolution de l'Église cubaine, en particulier de l'Église catholique, depuis le triomphe de la révolution jusqu'à aujourd'hui.

PESCE, FRANCESCO

Francesco Pesce est professeur titulaire de théologie pratique à l'Institut Supérieur de Sciences Religieuses « Giovanni Paolo I » (Faculté théologique du Triveneto, Padoue). Ses recherches portent sur la théologie de l'amour, du mariage et des relations familiales dans une perspective œcuménique. Il a récemment publié *Amare per credere. La fede cristiana alla prova delle relazioni* (San Paolo, 2023) ; *Sulla frontiera. Per una teologia alla luce di* Evangelii gaudium (Triveneto Theology Press, 2024) ; *Il matrimonio a Wittenberg. Con un'antologia di testi di Martin Lutero* (Marcianum Press, 2024). Il est directeur du Centro della Famiglia (Trévise).

PULIKKAN, PAUL

Paul Pulikkan, priest of the Archdiocese of Thrissur in Kerala, is Dean of the Department of Theology, Marymatha Major Seminary, Trichur. He is also the Director of the Chair for Christian Studies and Research, University of Calicut in Kerala. He has a doctorate in Theology from KU Leuven and MSc in Psychology from the University of Madras. For doctorate in Theology, he specialized on the Indian Church's Participation at the Second Vatican Council. He is the Chief Editor of *Eastern Journal of Dialogue and Culture,* a UGC accredited journal. He is a member of the international research project on Vatican II, *Vatican II Event and Mandate*.

QUISINSKY, MICHAEL

Michael Quisinsky a fait des études de théologie catholique et de langue et littérature française à Fribourg-en-Brisgau, Paris, Tübingen. Il a obtenu un doctorat (Fribourg-en-Brisgau) en 2006 et une habilitation en 2014 (Fribourg/Suisse). De 2018 à 2024, il a été professeur de théologie systématique à l'Université catholique de Fribourg-en-Brisgau ; depuis 2024, il est professeur de théologie systématique et de sa didactique à l'University of Education de Karlsruhe. À partir de 2025 il est éditeur en chef des *ET-Studies* (revue de l'Association européenne de théologie catholique). Ses recherches portent sur le concile Vatican II, sur la relation entre dogme et pastorale ainsi que sur l'historicité de la foi.

REPOLE, ROBERTO

Roberto Repole est un théologien italien de l'Église catholique devenu archevêque de Turin et évêque de Suse en mai 2022. Originaire de Turin et prêtre de cet archidiocèse depuis 1992, il a enseigné la théologie au niveau universitaire de 1996 à 2022 et a dirigé l'Association théologique italienne de 2011 à 2016.

RODRIGUES, LUÍS M. FIGUEIREDO

Luís M. Figueiredo Rodrigues, PhD in Theology from the Universiade Católica Portuguesa. He holds a master's degree in Educational Sciences, specializing in e-Learning Pedagogy, from the Universidade Aberta. He is currently Associate Professor at the Faculty of Theology of the Portuguese Catholic University, director of *Religare*—Institute of Religious Sciences (UCP – FT), coordinator of the Distance Learning Laboratory of the Faculty of Theology (UCP), associate Editor of *Ephata*—Portuguese Journal of Theology. He is at present researching and teaching Practical Theology. His research focuses on the broad phenomenon of transmission, starting from the challenge it poses to religions in general, but studied from a Christian perspective. Another area of interest is the cultural and religious implications of digital culture in an increasingly globalized world.

ROUSSEAU, SABINE

Sabine Rousseau est agrégée et docteure en histoire contemporaine et chercheuse associée au Laboratoire de recherche historique Rhône-Alpes (LARHRA, Lyon). Ses travaux portent sur les engagements sociaux, politiques et ecclésiaux de religieuses et de religieux depuis 1945. Elle a publié une biographie de *Françoise Vandermeersch (1917-1997)*, Karthala, 2012 et d'*Henri Burin des Roziers (1930-2017)*, Cerf, 2023. Elle prépare, en collaboration avec Olivier Chatelan, l'ouvrage *L'Amérique latine des dominicaines et dominicains français,1952-1992*.

ROY-LYSENCOURT, PHILIPPE

Philippe Roy-Lysencourt, docteur en Histoire et docteur en Sciences des religions, est professeur d'histoire du christianisme moderne et contemporain à l'Université Laval où il est responsable scientifique du Centre d'Études Marie-de-l'Incarnation (CÉMI). Ses recherches portent essentiellement sur l'histoire du christianisme moderne et contemporain, tout particulièrement sur le concile Vatican II, sur le traditionalisme catholique, sur les relations de l'Église catholique avec le judaïsme, sur les relations diplomatiques du Saint-Siège et sur l'histoire religieuse de la Nouvelle-France. En 2015, il a fondé l'Institut d'Étude du Christianisme à Strasbourg et il en assure la direction. Depuis 2021, il est président de la Société canadienne d'histoire de l'Église catholique.

SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, OLVANI

Olvani Sánchez Hernández est titulaire d'une licence et d'un doctorat en philosophie ainsi que d'un baccalauréat et d'une maîtrise en théologie. Son travail porte sur la théologie fondamentale, la théologie pratique et

la philosophie de la religion, à partir des horizons phénoménologique et herméneutique. Il est actuellement professeur à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval. Auparavant, il a été professeur à l'université pontificale Javeriana et doyen de la faculté de philosophie de l'Université San Buenaventura (Bogotá).

SICILIANI BARRAZA, JOSÉ MARÍA

José María Siciliani Barraza est docteur en théologie (Institut catholique de Paris) et docteur en Études Médiévales (Sorbonne, Paris IV). Il est professeur titulaire à l'Université De La Salle et à l'Université de San Buenaventura (Bogotá). Il s'intéresse particulièrement à la fondation et à la réalisation d'une pédagogie narrative pour la catéchèse. Il fait partie de la Société internationale de théologie pratique (SITP), du réseau de théologiens AMERINDIA, de la Société de catéchètes d'Amérique latine (SCALA) et du Réseau de recherche en narratologie et Bible (RRENAB).

SMITH, GLENN

Glenn Smith (M.A. en patrologie de l'Université d'Ottawa ; D. Th. P. en théologies contextualisées urbaines du Northern Baptist Theological Seminary à Chicago ; D. Hon. de l'Union des universités privées d'Haïti) est le directeur du programme de 2e cycle en théologie pratique au Collège presbytérien de l'Université McGill.

SMYTSNYUK, PAVLO

Pavlo Smytsnyuk is a Mary Seeger O'Boyle Associate Research Scholar at Princeton University. He specializes in ecclesiology, comparative theology and Eastern Orthodoxy. From 2019 to 2022, he was the Director of the Institute of Ecumenical Studies at the Ukrainian Catholic University in Lviv. He studied philosophy and theology in Rome, Athens and St. Petersburg, and holds a doctorate from the University of Oxford.

THEOBALD, CHRISTOPH

Christoph Theobald, s.j., est licencié en philosophie et docteur en théologie de l'Université de Bonn, docteur *honoris causa* de l'Université Laval (2011), de l'Université catholique de Louvain (2018) et de l'Université de Fribourg (2019). Détenteur du prix théologique des « Salzburger Hochschulwochen » (2014), il est professeur émérite de théologie fondamentale et dogmatique et l'actuel titulaire de la chaire Rahner aux Facultés Loyola Paris. Ancien rédacteur en chef des *Recherches de Science religieuse*, il est membre du Comité scientifique de l'*Istituto per le scienze religiose* (Bologna), directeur de la collection *Unam sanctam* et responsable

éditorial de l'*Édition critique autorisée des Œuvres de Karl Rahner* aux éditions du Cerf. Membre de la Commission théologique du Synode « Pour une Église synodale » et expert de la XXVI[e] Assemblée Générale Ordinaire du Synode des Évêques, il est au service de la formation permanente du diocèse de Limoges et d'ailleurs.

TONIOLO, ANDREA

Andrea Toniolo est professeur titulaire de théologie fondamentale à la Faculté de théologie de Triveneto (Padoue). Il est titulaire d'un doctorat en théologie de l'Université pontificale grégorienne de Rome. Il a effectué des séjours d'étude et de recherche à Tübingen (1993-1994), à Paris (1999), à Chicago (2000), en Inde et en Thaïlande (2018-2019). Ses principales publications comprennent : *Male* (EMP, 2022) ; A. Toniolo — A. Steccanella, *Le parrocchie del futuro. Nuove presenze di Chiesa* (Queriniana, 2022) ; *Cristianesimo e mondialità : verso nuove inculturazioni ?* (Cittadella, 2020) ; *Cristianesimo e verità. Corso di teologia fondamentale* (EMP – Facoltà teologica del Triveneto, 2013).

TORRES SERRANO, JUAN MANUEL

Juan Manuel Torres Serrano est un théologien colombien. Docteur en théologie (Université Laval) et candidat au doctorat en théologie pratique (Université Laval), il est actuellement professeur titulaire de l'Université de La Salle (Bogotá), à l'école d'études d'humanités et d'études sociales, ainsi qu'au doctorat en éducation et société. Sa recherche doctorale porte sur la christologie latino-américaine et le peuple crucifié chez Jon Sobrino, ainsi que sur la question des pratiques des jeunes universitaires analysées à partir de la perspective biographique narrative.

VILLAS BOAS, ALEX

Alex Villas Boas est chercheur principal et coordinateur du Centre de recherche en théologie et études religieuses (CITER) à l'Université catholique portugaise. Il est titulaire d'un doctorat en théologie systématique de l'Université catholique pontificale de Rio de Janeiro et d'un postdoctorat de l'Université pontificale grégorienne. Il a été coordinateur du programme de théologie de troisième cycle à l'Université catholique pontificale de Paraná (2017-2019) et coordinateur du programme de théologie de premier cycle à l'Université catholique pontificale de São Paulo (2014-2016). Ses domaines de recherche sont : théologie et littérature, théologie et culture, archéologie du savoir théologique ; spiritualité politique ; dialogue entre Michel Foucault et Michel de Certeau.

WIJLENS, MYRIAM

Myriam Wijlens holds a licentiate in sacred theology, a doctorate in canon law and the habilitation with *venia legendi* in canon law. She has been a full professor of canon law at the Catholic Theological Faculty of the University of Erfurt (Germany) since 2005. She served at her university as its vice president from 2008 to 2011. Since 2008 she has served on behalf of the Dicastery for the Promotion of Christian Unity on the Faith and Order Commission of the World Council of Churches and since 2018 on the Anglican Roman Catholic International Commission (ARCIC). Pope Francis appointed her to the Pontifical Commission for the Protection of Minors (2018–2022) and as Consultor to the General Secretariat of the Synod (2021–2026) where she serves on its Coordinating Committee for the Synod on Synodality and as an expert in the 2023–2024 XVI General Assembly of the Synod of Bishops. She is a founding member and has been the co-moderator of the international research group Peter and Paul Seminar since 2004.

Par la diversité des disciplines explorées et des sujets abordés ainsi que par l'étendue géographique de la provenance de ses auteurs, ce livre témoigne et rend compte de l'influence de la contribution théologique, universitaire et ecclésiale du professeur Gilles Routhier, doyen émérite de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval et supérieur du Séminaire de Québec.

Gilles Routhier est l'un des représentants contemporains d'une théologie universitaire cherchant à réfléchir à une foi enracinée et en dialogue avec la culture de son temps, tout particulièrement la culture savante. En cela, il correspond indéniablement au modèle authentique du *scholar*. Très sensible au caractère universel de l'Église et à la dimension internationale du travail intellectuel et universitaire, il a vu ses travaux être diffusés sur tous les continents. Les textes réunis dans ce livre couvrent globalement les grands sujets travaillés par Gilles Routhier : l'histoire du concile Vatican II, son herméneutique et sa réception, la synodalité, la théologie pratique, la mission et l'ecclésiologie.

PHILIPPE ROY-LYSENCOURT et **YVES GUÉRETTE** enseignent à la Faculté de théologie et de sciences religieuses (FTSR) de l'Université Laval.

PHILIPPE ROY-LYSENCOURT, docteur en histoire et docteur en sciences des religions, est professeur d'histoire du christianisme moderne et contemporain. Ses recherches portent tout particulièrement sur le concile Vatican II, sur les relations de l'Église catholique avec le judaïsme, sur les relations diplomatiques du Saint-Siège et sur l'histoire religieuse de la Nouvelle-France.

YVES GUÉRETTE, docteur en théologie pratique, est professeur d'éducation de la foi et de théologie pratique. Il dirige les programmes des deuxième et troisième cycles consacrés à cette discipline à la FTSR. Ses recherches et son enseignement portent plus particulièrement sur la catéchèse, sur l'andragogie religieuse et sur la gouvernance pastorale.

ISBN 978-2-7663-0385-4

Illustration de couverture : iStockphoto

Presses de l'Université Laval