

Erio CASTELLUCCI

## L'ecclésiologie de communion au concile Vatican II

Pour désigner de manière synthétique la vision de l'Église proposée par le dernier Concile, l'ecclésiologie a pris l'habitude d'adopter la formule « ecclésiologie de communion ». La catégorie de « communion » est effectivement centrale à Vatican II, et elle résume bien le nœud de sa vision ecclésiologique : il est facile de montrer comment Vatican II se rapproche de l'ecclésiologie néo-testamentaire et patristique de la *communio*, qui a guidé l'enseignement conciliaire pour formuler l'articulation entre Église universelle et Églises locales, le statut du peuple de Dieu et son rapport avec la hiérarchie, les liens qui existent entre la collégialité épiscopale et le primat romain, ainsi que dans le dialogue œcuménique.

Or, il y a au moins trois points à préciser pour pouvoir articuler davantage le contenu de cette « communion », et surtout le lier à la « mission » : a) le concept de *communio* ne remplace pas celui de *société*, mais il le complète et en révèle les racines ; b) la communion ecclésiale ne s'épuise pas dans l'harmonie horizontale entre les chrétiens, mais elle se comprend à la lumière de l'Église *mystère* ; c) le centre de l'ecclésiologie de Vatican II n'est pas simplement la communion, mais la communion *missionnaire*.

### **A. Le concept de communion ne remplace pas celui de société, mais il le complète et en révèle les racines**

Nous disposons aujourd'hui de deux grandes herméneutiques de Vatican II, qui sont parfois désignées par des binômes

d'opposition tels que « modèle évangéliste ou ritualiste », « paradigme démocratique ou autocratique », « Église charismatique ou institutionnelle », « ligne progressiste ou conservatrice », etc<sup>1</sup>. En fait, ces deux systèmes herméneutiques, fondés respectivement sur les idées de continuité et de discontinuité, sont nés immédiatement après la conclusion des assises conciliaires et revendiquent l'un et l'autre le patronage de noms célèbres<sup>2</sup>. En ce qui concerne précisément le thème de la « communion » à Vatican II, on peut considérer comme pratiquement « typiques » des deux lignes les recherches approfondies d'A. Acerbi d'un côté<sup>3</sup>, et de G. Ghirlanda de l'autre<sup>4</sup>.

Acerbi considère que les visions ecclésiologiques de la société et de la communion ont été juxtaposées par le Concile, la seconde l'ayant progressivement emporté sur la première, sans toutefois parvenir à s'en défaire entièrement ; d'après lui, l'« esprit » du Concile serait celui de la communion, mais sa « lettre » contiendrait encore de nombreux vestiges de celui de la société ; il y aurait un grand effort à faire pour dépasser la lettre du Concile à travers ses textes eux-mêmes<sup>5</sup>. Ghirlanda refuse d'opposer un principe de communion à un principe hiérarchico-sociétaire, chacune des deux dimensions étant irréductible à l'autre, et pense que leur coexistence constitue pour l'Église une dialectique féconde, qui s'exprime par l'important concept conciliaire de « communion hiérarchique<sup>6</sup> ».

1. Voir par exemple W. REDMOND, « Polarization in the Catholic Church », dans *New Blackfriars* 79 (1998), pp. 187-196.

2. L'herméneutique de la discontinuité peut se réclamer des travaux d'A. Acerbi, G. Alberigo, A. Melloni, E. Schillebeeckx, R.P. Mc Brien et G. Lindbeck ; celle de la continuité renvoie aux noms de J. Ratzinger, H.J. Pottmeyer, Ghirlanda et, comme nous le verrons d'ici peu, de Benoît XVI.

3. A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella "Lumen Gentium"*, EDB, Bologne 1975 [Antonio Acerbi (1935-2004) enseignait l'histoire du christianisme à l'Université catholique de Milan (Brescia)]

4. G. GHIRLANDA, « *Hierarchica communio* ». *Significato della formula nella "Lumen Gentium"*, Pontificia Università Gregoriana, Rome 1980 [Gianfranco Ghirlanda, s.j. (né en 1942), fut de 2004 à 2010 le recteur de l'Université grégorienne (Rome)].

5. C'est en ce sens qu'il souhaite pouvoir dépasser *LG* à travers *LG* (voir A. ACERBI, *Due ecclesiologie, op. cit.*, p. 553).

6. La position de Ghirlanda est soutenue et argumentée par B.-D. DE LA SOUJEOLE, dans « L'Église comme société et l'Église comme communion au deuxième concile du Vatican », *art. cit.*, pp. 240-243 et 258. Voir aussi

## ————— *L'ecclésiologie de communion au concile Vatican II*

Benoît XVI a clairement mis en lumière les deux herméneutiques – qu'il a définies comme étant « celle de la discontinuité et de la rupture » et « celle de la réforme, du renouvellement et de la continuité » – dans l'important *Discours à la Curie romaine* du 22 décembre 2005<sup>7</sup>, où il a nettement pris position en faveur de la seconde. Il est utile de rappeler les passages qui renvoient de plus près à notre sujet.

La première herméneutique, qui a pu se prévaloir d'une plus grande sympathie de la part des *mass-media*, « risque de finir par une rupture entre Église pré-conciliaire et Église post-conciliaire. Celle-ci affirme que les textes du Concile comme tels ne seraient pas encore la véritable expression de l'esprit du Concile. Ils seraient le résultat de compromis dans lesquels, pour atteindre l'unanimité, on a dû encore emporter avec soi et reconfirmer beaucoup de vieilles choses désormais inutiles. Ce n'est cependant pas dans ces compromis que se révélerait le véritable esprit du Concile, mais dans les élans vers la nouveauté qui apparaissent derrière les textes : seuls ces élans représenteraient le véritable esprit du Concile, et c'est à partir d'eux et conformément à eux qu'il faudrait aller de l'avant (...). En un mot, il faudrait non pas suivre les textes du Concile, mais son esprit ».

L'autre herméneutique ne nie nullement que, dans les grands thèmes traités par le Concile, « pouvait ressortir une certaine forme de discontinuité et que, dans un certain sens, s'était effectivement manifestée une discontinuité dans laquelle, pourtant, une fois établies les diverses distinctions entre les situations historiques concrètes et leurs exigences, il apparaissait que la continuité des principes n'était pas abandonnée – un fait qui peut échapper facilement au premier abord. C'est précisément dans cet ensemble de continuité et de discontinuité à divers niveaux que consiste la nature de la véritable réforme ».

L'ecclésiologie de communion a-t-elle donc remplacé ou complété l'ecclésiologie de société ? Elle l'a sans aucun doute complétée. Pour Vatican II, il continue à être vrai que l'Église est une *société*, mais

la présentation des deux herméneutiques dans E. BUENO, « *Eclesiología* », *Burgense* 24 (1993), pp. 216-218.

7. Voir BENOÎT XVI, *Discours à la Curie romaine Le ermeneutiche del Vaticano II*, du 22 décembre 2005, dans *Il Regno documenti* 1/2006, pp. 5-10. Le discours n'étant pas divisé en paragraphes, nous le citerons en bloc, sans numérotation : les renvois sont d'ailleurs faciles à repérer dans les quelques pages de l'édition de *Il Regno documenti*.

cet aspect est vu dans la perspective de la « communion », complété et intégré par elle. En effet, la dimension de société comme celle de la communion ou du communautaire sont bien attestées dans les documents conciliaires.

Dans les textes de Vatican II, il existe une quinzaine de références significatives du *vocabulaire de la société*<sup>8</sup>. Un commentateur de *Lumen Gentium* 9 (LG 9) remarque finement : « Dès que les pères veulent rendre compte de ce qui constitue la nouveauté (et donc la discontinuité) du nouveau peuple par rapport à l'ancien, ils en appellent au concept de société qu'ils développent sobrement sans le nommer. On voit bien que Vatican II n'a pas peur de reprendre la notion traditionnelle de société pour l'appliquer à l'Église<sup>9</sup>. »

Le *vocabulaire de la communion* et du *communautaire* apparaît une centaine de fois, lié à la communion spirituelle (LG 4.7.13, *Unitatis Redintegratio* 2, LG 15, etc.), à la communion juridique ou « ecclésiastique » (voir LG 13, UR 13 et 19), à la communion sacramentelle (voir UR 22, *Gaudium et Spes* 38, *Ad Gentes* 39, etc.) dans la confession de foi (LG 13, UR 14), ou encore à la communion hiérarchique<sup>10</sup>, horizontale (communion dans le sacerdoce, conciles, synodes, conférences épiscopales) ou verticale (prêtres avec l'évêque, évêques avec le Pape).

Si l'on veut interpréter fidèlement Vatican II, tous ces aspects doivent être lus ensemble : il en résulte que la dimension de société est une partie *essentielle* et non accessoire de la communion telle que le Concile a voulu la définir ; c'est une communion qui ne repose pas simplement sur l'harmonie horizontale entre les composantes de l'Église, mais sur l'action trinitaire, christologique et sacramentelle dans la vie de l'Église elle-même. Une telle communion s'enracine dans la dimension mystérique et sacramentelle. Nous sommes ainsi parvenus à la deuxième précision.

8. Voir surtout LG 8, 9, 14, 20, 23 et 27 ; GS 42 et 44 ; UR 1.

9. B.-D. DE LA SOUJEOLE, « L'Église comme société et l'Église comme communion au deuxième concile du Vatican », dans *Revue Thomiste* 91 (1991), p. 239.

10. Cette expression revient à onze reprises : voir surtout la *Nota explicativa praevia*, LG 21 et 22, *Christus Dominus* 4 et 5, *Presbyterorum Ordinis* 7 et 15.

## **B. La communion ecclésiale ne s'épuise pas dans l'harmonie horizontale entre les chrétiens, mais elle se comprend à la lumière de l'Église comme mystère**

Ce qu'on appelle l'ecclésiologie de la société visible, née de la réaction de la Contre-Réforme face à la revendication protestante de non-visibilité, enrichie au XIX<sup>e</sup> siècle par le thème de la *societas perfecta, inaequalis, hierarchica*, avait déjà été réajustée et complétée dans *Mystici Corporis* par la conception théologiquement plus riche du « corps mystique du Christ », ce qui remettait au premier plan la présence actuelle et vivifiante du Seigneur dans l'Église. Vatican II opéra, à son tour, un autre réajustement et un nouvel enrichissement, en étendant les racines théologiques de l'Église à toute l'histoire du salut. Pour le dernier Concile, l'Église n'est ni une simple société ni même seulement le corps mystique du Christ, mais c'est le fruit de l'œuvre de la Trinité, depuis la création jusqu'à l'eschaton (voir *LG 2-4*); ainsi que l'affirme *LG 4* en citant saint Cyprien, l'Église est « un peuple rassemblé par l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit Saint ».

La dimension coextensive de l'Église à l'histoire du salut par la Trinité peut s'exprimer à l'aide des concepts de *mystère* et de *sacrement*. Le premier, qui constitue le titre de tout le chapitre I de *LG*, souligne la nature exceptionnelle de l'Église, qui ne peut nullement être regardée comme une simple agrégat humain ni même réduite à quelques pages de son histoire; le second concept, déjà forgé dans le premier paragraphe de la Constitution, met en relief la présence conjointe et essentielle de l'humain et du divin, de l'historique et du transcendant, dans l'Église (voir *LG 8*); c'est pourquoi, dans la réflexion conciliaire, l'Église n'est ni un esprit qui survole l'histoire et la regarde d'en haut ni, inversement, une simple société humaine qui ne se distingue des autres que par le fait qu'elle s'inspire du Christ. La sacramentalité de l'Église est continuellement alimentée et nourrie par l'Eucharistie, que *LG 11* considère – en tirant spécialement profit des réflexions de Lubac et d'Afanassiev – comme le sacrement qui « fait » l'Église et non pas seulement comme un sacrement « célébré » par l'Église.

La communion ecclésiale, loin de se réduire à une harmonie psycho-affective (qui est plutôt l'une de ses expressions possibles), est l'enracinement des baptisés dans l'œuvre trinitaire de rassemblement de l'Église, peuple de Dieu, corps du Christ et temple de l'Esprit. C'est d'abord l'adhésion à l'unique foi par la proclamation de la parole de Dieu – l'Écriture rendue vivante dans la Tradition – qui représente la racine de la communion ecclésiale (voir *Dei Verbum*).

Ce sont ensuite les sacrements, et particulièrement l'eucharistie, qui renouvellent, nourrissent et reconstituent la communion dans l'Église (voir *Sacrosanctum Concilium* et *LG* 11). Ce sont enfin les dons de l'Esprit qui rendent les chrétiens capables de construire une Église qui ne soit ni une anarchie ni un bloc monolithique, mais une unité dans la diversité; c'est pourquoi la communion ecclésiale est *hierarchica communio*. L'absorption de la catégorie de « communion » par les simples faits d'« être d'accord » et de « s'aimer bien » – toutes choses fort utiles, certes – a réduit la richesse théologique de l'ecclésiologie de communion telle qu'elle avait été élaborée par le dernier Concile, et elle a favorisé une pratique chrétienne parfois trop « intimiste », au risque de mettre en sourdine l'autre grande dimension de l'Église dans la réflexion conciliaire : la mission.

### **C. Le centre de l'ecclésiologie de Vatican II n'est pas simplement la communion, mais la communion missionnaire**

Vatican II a sans aucun doute mis en place une ecclésiologie missionnaire, en dépassant avec détermination deux grandes réductions héritées des siècles précédents. Une première réduction consistait à faire absorber la mission par les missions : seuls certains – qui partaient vers des pays lointains pour annoncer l'Évangile « ad gentes » – étaient appelés « missionnaires » ; une seconde réduction résidait dans la conviction que l'esprit missionnaire ne constituait qu'un moment épisodique et passager de la vie de l'Église, un moment qui s'achèverait dès que tout le monde serait devenu chrétien.

Vatican II dépasse ces deux réductions, en mettant en évidence la nature missionnaire de l'Église, fondée sur les missions trinitaires elles-mêmes<sup>11</sup>, et en montrant bien comment, par conséquent, toute l'Église est missionnaire, projetée pour toujours en dehors d'elle, vers le monde ; c'est le cadre général fourni par *LG* 2-4 et *AG* 2-4, qui se résume à cette affirmation : « Par nature, l'Église, durant son pèlerinage sur terre, est missionnaire, puisqu'elle-même tire son origine de la mission du Fils et de la mission du Saint-Esprit, selon le dessein de Dieu le Père » (*AG* 2).

C'est précisément le dernier Concile qui montra que la mission n'est pas simplement une des activités de l'Église, mais un élément

11. Voir L. SARTORI, « Trinità e missione nel Concilio Vaticano II », dans *Ad Gentes* 1 (1997), pp. 17-34.

## ————— *L'ecclésiologie de communion au concile Vatican II*

de sa nature même. S'il nous fallait indiquer ce qui, de la communion ou de la mission, constitue effectivement la « nouveauté » du Concile, nous devrions choisir la mission : en effet, bien que reposant sur des fondements différents, l'idée de communion structurait déjà l'ecclésiologie de *Mystici Corporis*<sup>12</sup> et pouvait même apparaître aussi dans celles de la « corporéité » et de la société ; ce qui, en revanche, restait en sourdine dans ces ecclésiologies, c'était précisément la conscience d'une Église *essentiellement et entièrement* missionnaire, existant pour les hommes et non pour elle-même.

Sans nier l'importance de la *communio* dans l'ecclésiologie conciliaire, on pourrait donc de manière tout aussi pertinente repérer dans l'idée de *missio* un axe porteur autour duquel tourne cette ecclésiologie<sup>13</sup>. Non que les deux dimensions soient opposées : l'une n'aurait pas de sens sans l'autre, car la communion sans la mission se replierait dans l'intimisme, et la mission sans la communion se dissiperait dans l'activisme. Si le *mystère* de la convocation trinitaire est à l'origine de l'Église, la *communio* et la *missio* trinitaires sont les deux modalités historiques, inséparables, à travers lesquelles le mystère se déploie dans l'histoire.

Plus que le « centre » de l'ecclésiologie, la communion est donc l'un des deux foyers de l'ellipse, puisqu'elle partage avec la mission la qualité d'axe porteur de l'Église. Ce n'est pas un hasard si les deux foyers qui polarisent bien vite l'attention du Concile – *Ecclesia ad intra* et *Ecclesia ad extra* – répondent à l'unique grand désir de porter le Christ aux hommes de notre temps.

Jean Paul II a précisé le rapport qui existe entre les deux aspects grâce à une formule particulièrement heureuse : « La communion

12. Il est révélateur que le livre de J. HAMER, *L'Église est une communion*, Cerf, Paris, 1962, parte précisément d'une analyse de *Mystici Corporis* (voir pp. 11-33), en la considérant comme une pierre milliaire pour l'ecclésiologie de communion.

13. Ces dernières années ont vu se multiplier les critiques d'un modèle ecclésiologique « de communion » insuffisamment concerné par la mission : il est défini comme « trop centré sur lui-même, intéressé qu'il est par la liturgie et l'auto-réalisation de l'Église, négligeant la relation de l'Église avec le monde, tant comme création que comme communauté et culture » (E. SKUBLICS, « Communion Ecclesiology and the World : The Church as *Sacramentum Mundi* », dans *One in Christ* 34 (1998), p. 125) ; N. ORMEROD préfère aussi adopter comme « principe organisateur » de l'ecclésiologie non la communion, mais la mission (voir « The Structure of a Systematic Ecclesiology », dans *Theological Studies* 63 (2002), p. 27).

avec Jésus, d'où dérive la communion des chrétiens entre eux, est absolument indispensable pour porter du fruit : "En dehors de moi, vous ne pouvez rien faire" (*Jean* 15, 5). Et la communion avec les autres est le fruit le plus beau que les sarments peuvent donner : c'est, en effet, un don du Christ et de son Esprit. Or, *la communion engendre la communion*, et se présente essentiellement comme *communion missionnaire*. Jésus, en effet, dit à ses disciples : "Ce n'est pas vous qui m'avez choisi ; c'est moi qui vous ai choisis ; c'est moi qui vous ai choisis et établis afin que vous alliez, que vous donniez du fruit et que votre fruit demeure" (*Jean* 15, 16). La communion et la mission sont profondément unies entre elles, elles se compénètrent et s'impliquent mutuellement, au point que *la communion représente la source et tout à la fois le fruit de la mission : la communion est missionnaire et la mission est pour la communion*<sup>14</sup>. » Pour la réflexion conciliaire, en définitive, l'Église est un *mystère de communion missionnaire*, et il revient à l'ecclésiologie de rechercher un bon dosage entre ces dimensions. Il faut probablement imputer à une insistance excessive sur la communion, insuffisamment complétée par la mission, ce recentrement *communautaire*, parfois présent dans la pratique chrétienne, qui risque d'épuiser les potentialités de la foi dans l'expérience du « groupe », en frôlant l'auto-référentialité<sup>15</sup>.

(Traduit de l'italien par Patrick Descourtieux. Titre original :  
L'ecclésiologia di comunione al Concilio Vaticano II)

Erio Castellucci, né en 1960 prêtre du diocèse de Forlì-Bertinoro, est docteur en théologie de l'Université Grégorienne (Rome) ; il a enseigné la théologie dogmatique à la Faculté de théologie d'Émilie-Romagne (Bologne) dont il fut le Président de 2005 à 2009. Aujourd'hui il enseigne à l'Institut Supérieure de Sciences Religieuses "Saint Apollinaire". Publications récentes : *La famiglia di Dio nel mondo. Manuale di ecclesiologia*, Cittadella, Assisi 2008 ; *Annunciare Cristo alle genti. La missione dei cristiani nell'orizzonte del dialogo tra le religioni*, EDB, Bologna 2008 ; *La vita trasformata. Saggio di escatologia*, Cittadella, Assisi 2010.

14. JEAN PAUL II, Exhortation post-synodale *Christifideles Laici* n. 32. Pour approfondir ces perspectives, voir les réflexions de J. ESQUERDA-BIFET, « Renovación evangélica de la Iglesia, camino de comunión y misión », dans F. CHICA, S. PANIZZOLO et H. WAGNER (éd.), *Ecclesia Tertii Millenni Advenientis, Omaggio al p. Angel Antón s.j. nel suo 70° compleanno*, Piemme, Casale Monferrato 1997, pp. 391-410.

15. A. CORTÉS SORIANO, « Fundamentos para una teología de la comunidad cristiana », dans F. CHICA, S. PANIZZOLO et H. WAGNER (éd.), *Ecclesia Tertii Millenni Advenientis*, art. cit. pp. 98-99.