

## ***Gaudium et spes* – une réponse de l'Église aux appels du monde**

La constitution pastorale du concile Vatican II sur l'Église dans le monde de ce temps a été ressentie comme ouvrant un nouvel horizon : enfin, disait-on, l'Église s'ouvre au monde !

Dans le corpus conciliaire, les textes s'ordonnent selon deux catégories, selon ce qu'avait proposé le cardinal Suenens à Jean XXIII et qu'il avait réclamé devant l'assemblée conciliaire, en décembre 1962, avec l'assentiment du pape et l'appui du cardinal Montini : que tous soient centrés sur l'Église, mais qu'ils soient dirigés, les uns *ad intra*, les autres *ad extra*. La constitution *Gaudium et spes* ressort, de manière évidente, de la seconde catégorie, ainsi que les trois déclarations conciliaires : *Gravissimum educationis*, sur l'éducation, quelque peu oubliée, *Nostra aetate*, sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes et *Dignitatis humanae*, sur la liberté religieuse. Cependant, il s'agit, non pas d'une déclaration, mais d'une constitution. On mesure bien la différence exprimée par ce terme : il s'agit d'un texte qui énonce une loi fondamentale de l'Église et non pas seulement d'une déclaration solennelle. Rappelons-en d'abord les grandes lignes.

Le texte s'ouvre par un avant-propos où l'Église s'adresse au monde dont elle se dit profondément solidaire. Cet homme, au service duquel l'Église veut mettre la puissance salvatrice de l'Évangile, est décrit comme étant à la fois prométhéen et travaillé par des interrogations profondes.

On est conduit ainsi à un exposé préliminaire brossant la condition humaine dans le monde de ce temps. Le concile repère les changements du monde contemporain et les énumère.

La première partie, de nature assez générale, porte sur "l'Église et la vocation humaine". Elle se structure en quatre chapitres. Le premier constitue une affirmation de la dignité de la personne humaine, créée à l'image de Dieu, participant à la lumière de l'intelligence divine, dotée d'une conscience morale. Plusieurs paragraphes portent sur l'athéisme et ses diverses formes. Le chapitre 2 rappelle l'aspect communautaire et social de la vocation humaine et en développe les conséquences. Le suivant pose la question de la finalité de l'activité humaine dans l'univers et lui apporte des réponses, au nom de la Révélation chrétienne. Le 4<sup>e</sup> chapitre constitue la charnière entre les trois premiers, de nature anthropologique, et la seconde partie, consacrée aux principaux problèmes du monde contemporain. Il expose le rôle de l'Église dans le monde de ce temps. Les relations entre l'Église et le monde sont marquées par un aspect de réciprocité qui est à remarquer.

La seconde partie porte sur des points plus particuliers et plus concrets, qui semblent les plus importants à l'époque du concile : la dignité du mariage et de la famille, l'essor de la culture, la vie économique-sociale, la vie de la communauté politique, la sauvegarde de la paix et la construction de la communauté des nations.

Nous allons maintenant entrer dans notre sujet et nous progresserons en trois temps. Nous rappellerons d'abord ce qu'il faut entendre par *doctrine sociale de l'Église*, au moment où s'ouvre le concile, puis nous redirons les grands moments de l'élaboration du texte, avant de le parcourir et de relever les grandes orientations en les situant dans leur contexte.

### **I. La doctrine sociale de l'Église à l'orée du concile**

## 1. L'enseignement social de l'Église jusqu'à la seconde guerre mondiale

Il est bien difficile de dire qui est l'inventeur de la doctrine sociale de l'Église. La réponse habituelle qui donne comme référence Léon XIII et son encyclique du 15 mai 1891, *Rerum novarum*, n'est pas satisfaisante, dans la mesure où plusieurs évêques français, par exemple, ont pris position, un demi-siècle auparavant, sur les problèmes économiques du temps, au moyen de lettres pastorales portant sur la condition des ouvriers et sur la profanation du dimanche. Ils n'ont pas été les seuls d'ailleurs, car des laïcs catholiques dont la parole faisait référence ont fait de même à cette époque, tels Frédéric Ozanam et Charles de Montalembert. Il convient d'ailleurs de rappeler que l'encyclique de Léon XIII a été préparée par une vaste consultation au niveau européen, dans laquelle le pape a demandé à plusieurs groupes mêlant clercs et laïcs, tournés vers la question sociale, de lui adresser leurs observations : il y avait par exemple les cercles catholiques d'ouvriers avec Albert de Mun et Léon Harmel, l'école de Liège avec Charles Périn, l'école d'Angers avec Mgr Émile Freppel et l'union de Fribourg avec Mgr Gaspard Mermillod. L'encyclique de Léon XIII paraît constituer le socle de la doctrine sociale de l'Église parce qu'elle apparaît ainsi comme une parole universelle, que seul le pape, dont l'autorité doctrinale s'est renforcée au XIX<sup>e</sup> siècle, peut prononcer. Il est intéressant de relire le paragraphe où il fonde le droit de l'Église à aborder ces sujets :

Une cause de cette gravité demande encore d'autres agents leur part d'activité et d'efforts, Nous voulons parler des gouvernants, des maîtres et des riches, des ouvriers eux-mêmes, dont le sort est ici en jeu. Mais ce que nous affirmons sans hésitation, c'est l'inanité de leur action en dehors de celle de l'Église. C'est l'Église, en effet, qui puise dans l'Évangile des doctrines capables soit de mettre fin au conflit, soit au moins de l'adoucir, en lui enlevant tout ce qu'il a d'âpreté et d'aigreur ; l'Église, qui ne se contente pas d'éclairer l'esprit de ses enseignements, mais s'efforce encore de régler en conséquence la vie et les mœurs d'un chacun ; l'Église, qui, par une foule d'institutions éminemment bienfaites, tend à améliorer le sort des classes pauvres, l'Église, qui veut et désire ardemment que toutes les classes mettent en commun leurs lumières et leurs forces pour donner à la question ouvrière la meilleure solution possible ; l'Église enfin, qui estime que les lois et l'autorité publique doivent, avec mesure, sans doute, et avec sagesse, apporter à cette solution leur part de concours.

Ce passage montre bien que la question sociale ne peut être résolue que par l'action conjointe des intéressés et de l'Église, l'un et l'autre. L'Église apporte là les vertus de charité et d'amour du prochain contenues dans l'Évangile, elle donne un enseignement moral pour aider les hommes à régler leur vie et leurs mœurs, elle collabore à l'amélioration du sort des déshérités par ses œuvres sociales et charitables, facteur d'unité entre les hommes, elle appelle à une collaboration des riches et des pauvres pour résoudre la question, enfin, elle en appelle aux détenteurs de la puissance publique pour qu'ils agissent, ce qui sous-entend que la question n'est pas seulement entre les mains des acteurs économiques ou n'est pas seulement la résultante du libéralisme absolu, la loi de l'offre et de la demande.

Nous n'allons pas entrer ici dans le détail du contenu de l'encyclique qui cherche à énoncer des principes pour l'amélioration du sort de la classe ouvrière, la fixation d'un salaire minimum et la position de l'Église sur les syndicats.

Quarante ans plus tard, un autre texte prend le relais, l'encyclique *Quadragesimo anno* (15 mai 1931), de Pie XI, dans le contexte de la crise économique qui est en train de traverser l'Atlantique et dans celui de la formation de grands cartels industriels internationaux. Le pape est plus précis sur la fixation du juste salaire et il rend un hommage appuyé à l'action des laïcs catholiques, au sein des syndicats mais aussi dans le cadre de l'Action catholique. Il met en valeur le principe de subsidiarité.

## 2. L'enseignement social à la veille du concile

Pour nous faire une idée de l'enseignement social de l'Église à la veille du concile Vatican II, nous aurons recours à un petit livre, qui a connu à l'époque, un franc succès : *La doctrine sociale de l'Église*, par Mgr Guerry (1957). L'auteur est un personnage important. Archevêque de Cambrai, très impliqué dans l'accompagnement de l'Action catholique au niveau national, il est un acteur-clé de l'Assemblée des cardinaux et archevêques français au cours des années cinquante. Son petit livre, qui est en fait l'édition d'une lettre pastorale au clergé et aux militants de son diocèse, va connaître un grand succès à cette époque. Pour toutes ces raisons, il mérite qu'on s'y arrête un instant.

Il définit ainsi la doctrine sociale de l'Église :

Un ensemble de conceptions (faites de vérités, de principes et de valeurs) que le Magistère vivant puise dans la loi naturelle et la Révélation, et qu'il adapte et applique aux problèmes sociaux de notre temps, afin d'aider, selon la manière propre de l'Église, les peuples et les gouvernants à organiser une société plus humaine, plus conforme au dessein de Dieu sur le monde<sup>1</sup>.

Ce propos nous montre que, pour l'auteur, cette doctrine est élaborée par le magistère (c'est-à-dire le pape et les évêques) de manière déductive, à partir de principes premiers, mais en fonction des problèmes concrets du temps, et cela dans une finalité d'aide apportée par l'Église au monde. Mgr Guerry précise cette définition dans la suite de l'introduction de son livre. Comme il l'a dit, le contenu de cette doctrine se divise en trois parties : les vérités morales et religieuses, les principes moraux d'action, et les valeurs, c'est-à-dire les exigences fondamentales de la condition humaine. Il est intéressant de lire ce qu'il écrit de la finalité que poursuit l'Église :

Le but essentiel que l'Église poursuit par l'enseignement de sa doctrine sociale est l'avancée du royaume de Dieu à travers les relations humaines et les réalités terrestres pour le salut des hommes. Elle veut par là remplir sa mission spirituelle d'unir les hommes à Dieu et les hommes entre eux<sup>2</sup>.

Il faut remarquer qu'on se trouve là devant un propos assez neuf, à la fois sur le Royaume de Dieu, déjà là et pas encore, et sur la mission fondamentale de l'Église : « unir les hommes à Dieu et les hommes entre eux ». On la retrouvera en effet, approfondie, dans les premières lignes de la constitution *Lumen gentium* :

---

<sup>1</sup>Mgr GUERRY, *La doctrine sociale de l'Église. Son actualité, ses dimensions, son rayonnement. Lettre pastorale au clergé et aux militants de son diocèse*, Paris, La Bonne Presse, 1957, p. 11.

<sup>2</sup>Mgr GUERRY, *op. cit.*, p. 18.

L'Église étant, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain (LG1)

Dans les lignes suivantes de Mgr Guerry, on n'est pas très loin du ton qu'adoptera Jean XXIII, lorsqu'il situera l'Église comme une force de proposition au sein du monde :

[L'Église] ne cesse de proclamer qu'elle n'entend pas « fixer des règles sur le terrain pratique, purement technique, peut-on dire, de l'organisation sociale » (Pie XII, radio-message, 1<sup>er</sup> juin 1941). Mais elle indique la route à suivre. Elle transmet à tous les peuples le patrimoine et les valeurs de la vie chrétienne, afin que chacun d'eux s'en inspire selon son génie propre, ses besoins particuliers, en vue d' « établir une société humainement digne, spirituellement élevée, source de véritable bien-être » (Pie XII, radio-message, 24 décembre 1940)<sup>3</sup>.

Mgr Guerry, qui se fonde avant tout sur l'enseignement de Pie XII, veut montrer que l'Église n'est pas une donneuse de leçons morales – c'est pourtant l'image qu'elle donne couramment à cette époque – mais que c'est sur une visée spirituelle que repose son enseignement moral. Le but qu'elle s'assigne n'est pas – ce qu'on croit souvent aussi – le retour à la chrétienté médiévale<sup>4</sup>, mais la construction d'une société plus humaine.

Après cette introduction, l'auteur entre dans le vif du sujet et, avant d'aborder les questions économiques – ce qu'il fera dans la seconde partie – il évoque d'abord sa conception de l'homme. Celle-ci repose sur trois principes :

- la dignité de l'homme, compris comme être social ;
- l'égalité fondamentale de tous les hommes ;
- le fait que l'homme soit sujet de droits, parmi lesquels le droit au travail.

Il est significatif de remarquer que la notion de dignité humaine, qui occupera une place centrale dans les documents conciliaires, est mise par Mgr Guerry à la première place. De la seconde partie, retenons simplement une idée, le fait que l'économie ne doit pas être laissée à ses propres lois, mais qu'elle soit mise au service de l'homme, selon la visée du bien commun, ce qui permet à l'auteur de se démarquer nettement des systèmes inspirés par le marxisme.

### 3. Deux textes ouvrant de nouvelles pistes

La première origine de *Gaudium et spes* est à chercher dans l'encyclique de Jean XXIII : *Mater et magistra* (15 mai 1961) et dans la constitution apostolique *Humanae salutis* (25 décembre 1961).

La première des deux, qui commémore et actualise *Rerum novarum*, intervient dans un contexte de rapides mutations techniques. C'est le moment de la conquête de l'espace, celui aussi où l'automobile et les appareils ménagers se démocratisent, c'est aussi le moment d'une plus grande intervention de l'Etat pour assurer la protection sociale au plus grand nombre, dans une conjoncture économiquement bénéfique (les "trente glorieuses"). La décolonisation politique est presque achevée mais on prend conscience du sous-développement de l'hémisphère sud.

---

<sup>3</sup>Mgr GUERRY, *op. cit.*, p. 19.

<sup>4</sup>Mgr Guerry énumère les objections que l'on fait à la doctrine sociale de l'Église, et cite particulièrement celles qui sont émises au nom de la laïcité et de l'aspect profane de la civilisation contemporaine.

Une partie du contenu de l'encyclique apparaît comme étant très classique : refus des thèses socialistes et référence au droit naturel pour justifier la propriété privée des moyens de production. Mais on note plusieurs nouveautés.

– D'abord, elle ne concerne pas seulement la population ouvrière, mais s'ouvre aux problèmes du *monde agricole*. Peut-être faut-il y voir un reste des origines du pape, mais aussi le fait que c'est un secteur en pleine modernisation, notamment en vue de nourrir une population mondiale en très grande expansion.

– Mais son originalité vient du fait qu'elle se situe *au niveau des faits* plus que des doctrines et elle pose deux questions sur l'avenir. La première, c'est *le risque de la dépersonnalisation*, induit en particulier par le progrès des techniques et par la multiplication des réglementations dans la vie sociale, ce qui risque d'oblitérer la liberté individuelle. Ce phénomène est appelé "socialisation" dans le texte. L'autre question est posée par le sentiment de brisure de la communauté humaine, qui pourrait découler de *l'inégalité de développement*. Cet aspect, marqué en particulier par l'élargissement de perspective au Tiers-Monde, sera prolongé par Paul VI dans *Populorum progressio*.

L'encyclique reconnaît la légitimité d'une intervention accrue de l'État, déjà inscrite dans les faits : l'État-providence (n°52-53). Le contrepois réside dans le principe de subsidiarité, réaffirmé plus fermement que jamais. L'entreprise devrait être une communauté humaine : insistance renouvelée sur le juste salaire, et même participation des travailleurs aux bénéfices de l'entreprise voire même à sa propriété et son autofinancement.

Dans le second texte, par laquelle il convoque le concile pour l'année suivante, le pape invite en particulier les chrétiens à « mettre en contact avec les énergies vivifiantes et éternelles de l'Évangile le monde moderne, un monde [...] que certains ont voulu organiser en faisant fi de Dieu ». Il leur demande de ne pas avoir une vision trop pessimiste du monde, mais de savoir découvrir les indices qui font espérer de l'avenir de l'Église et du monde, « savoir distinguer "les signes des temps" (Mt 16,4) ». Ils ne doivent pas se désintéresser des questions d'ordre temporel mais accepter de s'y engager.

Si la suite du texte sert au pape à énumérer un certain nombre de problèmes du temps, à traiter dans les futurs textes conciliaires, ce que nous retenons ici, c'est la nouvelle relation au monde qui se dessine, qui, plutôt que de prendre l'allure d'un refus, prend celle d'un engagement au nom de l'Évangile source de vie. Une autre idée, qui est présente dans la spiritualité roncallienne et qu'on retrouve ici, c'est que Dieu parle aux hommes à travers les événements de la vie du monde et qu'il faut savoir exercer là-dessus un discernement. C'est la problématique des "signes des temps".

#### **4. La catégorie théologique des *signes des temps***

Le recours à la catégorie de *signes des temps* dans *Gaudium et spes* aura une finalité bien claire. Il s'agit d'éviter le risque, pour l'Église qui élabore sa doctrine sur sa position au milieu de l'humanité, d'apparaître comme donnant des leçons de l'extérieur, au moyen de formules générales. Le recours aux signes des temps permet d'incarner la parole théologique.

L'expression *signes des temps* est d'abord biblique. Elle apparaît dans l'évangile de Matthieu pour désigner les temps messianiques. S'adressant à des pharisiens et des sadducéens, le Christ leur reproche de ne pas être capables d'interpréter les signes qui annoncent les temps messianiques (Mt 16,3) alors qu'ils sont capables de comprendre d'autres signes, de nature plus matérielle, il est vrai. Il prend

l'exemple de la météorologie : la couleur du ciel leur annonce le temps qu'il fera le lendemain.

Il ne semble pas que les mots eux-mêmes soient présents dans l'ouvrage programmatique du P. Marie-Dominique Chenu : *Une école de théologie, le Saulchoir*. Cependant c'est probablement là qu'on trouve l'impulsion qui va conduire vers cette manière de faire de la théologie. Le lieu théologique qui est valorisé du fait de l'incarnation, c'est celui de l'histoire des hommes qui apparaît bien comme une "histoire sainte".

La référence matthéenne des *signes des temps* apparaît sous la plume de Jean XXIII dans la constitution apostolique *Humanae salutis* qu'il publie le jour de Noël 1961 pour convoquer officiellement le concile. Alors qu'il livre un constat sombre de l'état du monde, il atteste par là que, même « au milieu de ces ténèbres épaisses [on peut discerner] de nombreux indices qui Nous semblent annoncer des temps meilleurs pour l'Église et le genre humain. » Ces idées de Jean XXIII sont bien en harmonie avec celles qu'il mettait par écrit lors de sa retraite des 10-15 août 1961. Elles procèdent de la conviction fondamentale que c'est le Christ qui est le Seigneur de l'histoire<sup>5</sup>.

Dans l'encyclique *Pacem in terris* du 11 avril 1963, la référence aux signes des temps est assez explicite sous la plume de Jean XXIII. Il énumère en effet trois traits qui lui semblent caractériser son époque : la promotion économique et sociale des classes laborieuses, l'entrée de la femme dans la vie publique, et enfin la fin des empires coloniaux, relevant à ce propos que toutes les nations ont constitué des communautés politiques indépendantes ou sont en train de le faire<sup>6</sup>.

D'une certaine manière, on retrouve une évolution semblable à celle qui était évoquée dans *Humanae salutis*, même si elle est présentée de manière moins contrastée : une situation initiale négative (des travailleurs opprimés, traités comme « des êtres sans raison et sans liberté », des femmes considérées « comme des instruments », des peuples « dominés ») qui est en train d'évoluer positivement par la prise de conscience d'une nécessaire humanisation et qui conduit à un accueil des valeurs spirituelles : « une fois que les normes de la vie collective se formulent en termes de droits et de devoirs, les hommes s'ouvrent aux valeurs spirituelles et comprennent ce qu'est la vérité, la justice, l'amour, la liberté ; ils se rendent compte qu'ils appartiennent à une société de cet ordre. Davantage : ils sont portés à mieux connaître le Dieu véritable, transcendant et personnel. »

Les signes des temps découlent d'une lecture positive de la situation du monde contemporain et apparaissent comme des appels à une annonce de l'Évangile.

## II. L'élaboration du texte conciliaire

### 1. Durant le pontificat de Jean XXIII

Alors que les travaux de la première session seront uniquement consacrés à des textes relevant de l'Église *ad intra*, le souci du monde est davantage présent chez le pape. Il l'a exprimé dans son message radiophonique du 11 septembre 1962, un mois avant l'ouverture des travaux :

---

<sup>5</sup>JEAN XXIII, *Journal de l'âme. Écrits spirituels*, tr. fr. nouv. éd., Paris, Le Cerf, 1967, p. 477-478.

<sup>6</sup>On constate – non sans surprise – que ces traits n'apparaissent qu'en filigrane dans les textes conciliaires.

Considérons aussi l'Église sous le rapport de sa vitalité *ad extra*. En face des exigences et des nécessités des peuples – que les vicissitudes humaines tournent plutôt vers l'estime et la jouissance des biens de la terre – elle se sent obligée de faire honneur à ses responsabilités par son enseignement, en apprenant aux hommes à *passer par les biens temporels de manière à ne point perdre les biens éternels*. [...] Toujours, l'Église a pris à cœur ces problèmes si graves. Elle en a fait l'objet d'une étude attentive, et le Concile œcuménique pourra proposer, en un langage clair, les solutions que réclament la dignité de l'homme et sa vocation chrétienne.

Ce souci du monde n'est pas une fuite, mais une invitation à un comportement moral et on remarque les deux expressions qui terminent ce paragraphe : dignité de l'homme et vocation chrétienne, qui se confortent l'une l'autre. Le 20 octobre 1962, les Pères conciliaires votent un *message au monde*, élaboré principalement par les théologiens dominicains français, sous la houlette de Mgr Guerry, notamment, où l'Église redit sa solidarité avec tous les hommes. Même si le message ne retient pas une attention soutenue de la part des Pères conciliaires – c'est le moment de l'élection des commissions conciliaires –, c'est un premier jalon.

La deuxième étape conduisant vers l'idée de cette constitution est le fait de Jean XXIII lui-même, au moment où il faut réduire le nombre initialement trop élevé de schémas (on passe alors de 70 à 17). À la fin de novembre 1962, Jean XXIII propose aux cardinaux Montini et Suenens d'étudier un schéma sur les rapports entre l'Église et le monde actuel ; il charge le cardinal Suenens d'exprimer ce souhait à l'assemblée, ce que fait celui-ci le 4 décembre 1962<sup>7</sup>. Même si l'archevêque de Malines ne dit pas explicitement que l'initiative vient du pape, d'aucuns le soupçonnent, à cause de la précision du propos :

1° Il faut soulever tous les problèmes qui intéressent la dignité de la personne humaine et sa vie même. Y est inclus celui de l'expansion démographique.

2° Il faut que l'Église parle de la justice sociale. On a beaucoup écrit sur le sixième commandement, mais on parle peu du devoir social de la propriété privée, et comment définir ce superflu que nous devons aux pauvres ?

3° L'Église devra parler de l'évangélisation des pauvres, aussi bien ici que dans les missions étrangères.

4° L'Église devra parler de la paix internationale et des dangers de guerre<sup>8</sup>.

On remarque ici la prise en compte de quatre problèmes : la dignité humaine ; le problème de l'accroissement démographique (le pape va mettre en place une commission d'experts sur cette question) ; celui de la pauvreté (un groupe d'évêques est en train de se constituer autour du cardinal Lercaro et de Mgr Helder Camâra, appelé "l'Église des pauvres") ; celui de la paix internationale (en octobre, a eu lieu la très grave crise de Cuba et le pape fera quelques mois plus tard l'encyclique *Pacem in terris*).

---

<sup>7</sup>Le lendemain, le cardinal Montini intervient pour soutenir chaleureusement l'intervention de l'archevêque de Malines.

<sup>8</sup>Cité dans : Mgr Philippe DELHAYE, "Les origines du schéma et les premiers essais de rédaction", *L'Église dans le monde de ce temps*, Paris, le Cerf, 1967 (Unam Sanctam, 65a), p. 218.

Dans la ligne de ce souhait de Jean XXIII, est inscrite au programme du concile la rédaction d'un nouveau schéma intitulé alors : *Les principes de l'Église et son action pour le bien de la société*. Le titre montre bien qu'on se situe alors dans une perspective déductive. La Commission de coordination du concile en confie l'élaboration à une Commission mixte issue de la Commission théologique et de l'Apostolat des Laïcs<sup>9</sup>, qui décide d'y intégrer des éléments pris à trois schémas précédents : *L'ordre moral*, *Le dépôt de la foi*, *L'Apostolat des laïcs*, mais d'en exclure le thème des missions et celui du mariage comme sacrement.

Le premier texte, élaboré en février-mars 1963, revu en avril, est soumis à quelques laïcs éminents, membres des Organisations internationales catholiques ou des Congrès mondiaux de l'Apostolat des laïcs, qui se sont tenus en 1951 et 1957. Dès ce moment, plusieurs problèmes se posent :

- qu'est-ce qui pourra donner une unité au document ?
- faut-il en rester à l'exposé de grands principes (ce qui sied plutôt à un concile) ou descendre à des problèmes concrets (on mesure l'inconvénient qui se révélera de manière claire dans la suite : les problèmes sont liés au contexte, comment faire un texte définitif avec des éléments conjoncturels ?)
- comment articuler ce qui relève de la morale naturelle, que tous les hommes peuvent accueillir, et ce qui vient de la Révélation, acceptable seulement pour les chrétiens ?

Dès ce moment, plusieurs des grands axes du texte se dégagent et six sous-commissions sont chargées de les aborder : la vocation de l'homme ; la personne humaine en société ; le mariage et la famille ; la promotion et le progrès de la culture ; l'ordre économique et la justice sociale ; la communauté des nations et la paix. En mai 1963, le texte est modifié pour tenir compte de l'encyclique *Pacem in terris* qui vient de paraître. Il est à noter que la question de l'expansion démographique est abordée dans la dernière partie. La Commission mixte, qui n'est pas unanime, est traversée par des doutes : le texte n'est pas mûr pour être présentée à l'assemblée et elle se demande même si, sur des matières aussi fluctuantes, il ne convient pas de faire une encyclique plutôt qu'une constitution conciliaire.

## 2. Élaboration du schéma et discussions conciliaires

Dans l'été 1963, une commission de théologiens, réunie autour du cardinal Suenens, la *commission de Malines*, élabore un projet pour la première partie, qu'elle intitule : *De la présence active de l'Église à l'édification du monde*. La mission propre de l'Église, est considérée avant tout sous son aspect d'évangélisation du monde, avec une mention particulière pour les pauvres. On distingue bien entre les réalités temporelles et l'Église, et on pose aussi l'autonomie des réalités temporelles. L'action de l'Église doit se développer selon le triple aspect du témoignage, du service de la charité et de la communion. On termine en reconnaissant comme inévitable une certaine tension entre la perspective eschatologique et l'obligatoire engagement terrestre et on signale aussi le fait que, entre l'Église et le monde, peut exister un utile échange de bienfaits. Cependant la Commission mixte ne reconnaît pas l'autorité de ce texte et le considère comme un texte privé qui ne peut pas servir de base à la future rédaction. Cependant certaines de ses idées seront intégrées au futur document.

---

<sup>9</sup>La commission mixte est présidée par le cardinal Cento et a comme secrétaire Mgr Achille Glorieux.



Pour donner au projet une certaine cohérence, la Commission mixte crée une nouvelle sous-commission, la sous-commission centrale, chargée de coordonner la rédaction du schéma. Elle prend pour axe central la notion de la dignité de l'homme. Roberto Tucci expose ainsi la méthode :

On admit comme point de base que le nouveau texte ne devait pas être un pur exposé doctrinal, mais l'énoncé des vérités évangéliques qui concernent plus directement la construction d'un monde plus humain et le dialogue avec tous les hommes. Ce *dialogue* exige de l'Église qu'elle écoute la Parole de Dieu révélée dans le Christ, mais aussi qu'elle se rende attentive aux conditions réelles du monde actuel, à ses angoisses et attentes, en esprit d'intime solidarité avec le genre humain et avec l'intention de discerner les "signes des temps". On devait en outre mettre en relief que, par Église, il faut entendre principalement *le peuple de Dieu* tout entier, et non pas seulement la hiérarchie.

L'un des points essentiels à traiter dans le cadre d'une synthétique "théologie des réalités terrestres" devait être le fondement du *respect* religieux de l'Église pour *les valeurs humaines authentiques*, où qu'elles se trouvent, entendues comme don et œuvre de Dieu, fussent-elles développées en dehors des limites visibles de l'Église, est destinées à s'intégrer dans une vision complètes des œuvres divines, centrée dans *le Christ*, Verbe incarné<sup>10</sup>.

Le nouveau projet est examiné par la sous-commission centrale réunie à Zürich du 1<sup>er</sup> au 3 février 1964, d'où son nom de *schéma de Zürich*. Concernant la vie économique et sociale, il relève trois "*signes des temps*" :

- la "socialisation, c'est-à-dire la prise de conscience de l'intersubjectivité et de l'interdépendance des attitudes ou des actions dans toute la vie économique et sociale", signalée déjà dans *Pacem in terris* ;
- le "personnalisme, à la fois conscient des droits de chaque homme et de son insertion dans des communautés et des sociétés" ;
- et la recherche du bien matériel de l'homme.

Le texte est retravaillé durant tout le printemps avant d'être adressé aux Pères conciliaires vers la mi-juillet, sous le nom de schéma XIII. Il est nettement articulé en deux parties : une constitution conciliaire et des annexes, dont on ne sait pas très bien quel est le statut. Son commentateur ultérieur, le P. Tucci, le présente ainsi :

Dans l'avant-propos, on constate tout de suite qu'une plus grande place a été consacrée au thème de l'Église qui scrute les "signes des temps". [...] L'orientation christologique du Schéma est à présent plus explicite et le paragraphe final de l'avant-propos porte le titre "Le Christ lumière du monde", thème repris ensuite principalement dans le chapitre sur la vocation complète de l'homme. [...] Dans tout le Schéma, on a cherché à tenir davantage compte de la théologie de la croix et de la résurrection. Le ton du texte est moins paternaliste et sermonneur. Il est dit plus clairement que l'Église n'a pas toujours à sa disposition les solutions pour toutes les questions nouvelles. On distingue, plus nettement la tâche de l'Église

---

<sup>10</sup>Roberto TUCCI, "Introduction historique et doctrinale à la constitution pastorale", dans *L'Église dans le monde de ce temps*, Paris, Le Cerf, 1967 (Unam Sanctam, 65b), p. 57-58.

hiérarchique de celle de chaque chrétien et l'on insiste davantage sur la "tension" inévitable et sur l'harmonie à maintenir entre la recherche du royaume de Dieu et la fidélité à l'engagement de construire la cité terrestre<sup>11</sup>.

La publication, le 6 août 1964, de l'encyclique de Paul VI, *Ecclesiam suam*, avait renforcé l'attente d'un texte qui traite du dialogue entre l'Église et le monde. En septembre, la Commission mixte fait la synthèse des observations reçues des Pères. On souhaite notamment que le mot *monde* soit mieux défini et que les *signes des temps* ne soient pas seulement ceux qui sont perçus dans l'univers occidental ; on réclame donc que des experts du monde entier soient associés à l'élaboration du texte. Deux nouvelles sous-commissions sont mises en place, l'une "doctrinale" et l'autre consacrée à l'étude des "signes des temps".

Lorsque le texte est soumis pour la première fois à l'assemblée, un débat s'engage sur le statut des annexes. À ce moment, il n'est pas prévu de les soumettre au vote de l'assemblée mais de les considérer comme un instrument de travail. Alors que quelques Pères se montrent très critiques, la plupart d'entre eux admettent le texte comme base de discussion<sup>12</sup>. 169 interventions des Pères conciliaires se succèdent. Mais les opinions sont divisées sur la manière selon laquelle il convient de procéder : partir de la doctrine chrétienne ou bien des signes des temps ? Le cardinal Bea invite à ce que le texte soit davantage nourri de l'Écriture. Plusieurs orateurs réclament un développement plus ample sur l'athéisme, et particulièrement le communisme marxiste. Si certains invitent au dialogue avec les athées, d'autres Pères mettent en avant les dangers de l'athéisme militant. Plusieurs pétitions réclamant une condamnation explicite du communisme sont adressées aux organes du concile, mais on remarque la prudence des évêques d'Europe de l'Est sur ce point.

Les consignes données pour la révision du texte invitent à partir des signes des temps.

On demandait aux diverses sous-commissions, comme méthode générale, de partir de situations concrètes, pour formuler ensuite un jugement à la lumière de l'Évangile, et de la tradition catholique, depuis les Pères de l'Église jusqu'aux documents contemporains du Magistère et indiquer enfin les orientations concrètes d'action, c'est-à-dire l'aspect pastoral. On insistait encore sur la nécessité d'adopter *un langage accessible à un vaste public de croyants et non-croyants*, théologiquement précis, mais pas scolastique ni technique. On souhaitait enfin une plus vaste consultation de personnes compétentes, surtout parmi les laïcs, soit par écrit, soit par contact direct<sup>13</sup>.

Au printemps 1965, est mené un intense travail de révision, avec l'aide de nombreux experts. Les évêques reçoivent le texte à la mi-juin, dans sa version latine, accompagnée du texte français de base. On leur demande une réponse dans le mois suivant. On prévoit bien, en effet, que la quatrième session du Concile sera la dernière et on souhaite intégrer le plus possible d'amendements avant la session. Les annexes ont été intégrées au texte conciliaire. Alors que le schéma va

---

<sup>11</sup>R. TUCCI, loc. cit., p. 67.

<sup>12</sup>1 579 oui, 296 non, vote du 23 octobre 1964.

<sup>13</sup>R. TUCCI, loc. cit., p. 84.

être discuté dans l'assemblée conciliaire, il est objet de discussion à l'extérieur du concile, car certains journalistes y voient l'alliance de l'Église avec le communisme. Dans une interview publiée dans *La Croix* du 30 septembre, Mgr Hauptmann, recteur de l'Institut catholique de Paris, rédacteur du texte, indique les principes qui ont guidé le travail :

Le schéma ne part pas de l'ordre naturel pour aboutir ensuite à l'ordre surnaturel, comme si la personne humaine avait deux vocations, surajoutées l'une à l'autre de l'extérieur. Il part de vérités faisant partie de la foi, mais communément admises par des non-chrétiens, pour déboucher dans les vérités plus profondes de la foi qui se résument dans le Christ Seigneur. Et ceci est tout différent<sup>14</sup>.

Lorsque le texte revient devant l'assemblée, les discussions sont encore vives :

Plusieurs Pères reprochaient au schéma non seulement son optimisme, mais sa trop grande confiance dans l'ordre temporel, ne soulignant pas avec assez de force l'ambiguïté des choses présentes (Jaeger, Bea, Renard) et la présence du mal (Renard, Rusch) dans les réalités terrestres marquées par le péché originel (Renard, Sigaud)<sup>15</sup>.

Les positions divergent également sur le titre et la qualification théologique à donner au schéma. Mgr Silva Henriquez critique le fait d'accoler le mot *pastoral* au terme *constitution*, estimant que cela lui ôtera sa valeur dogmatique. Mais le cardinal Siri et Mgr Morcillo Gonzalez, au contraire, contestent le terme de *constitution*, estimant que ce texte ne peut constituer une loi de l'Église. Dans le débat sur la seconde partie, la discussion porte principalement sur les finalités du mariage. Deux conceptions s'affrontent, l'une qui enseigne que la fin première du mariage est la procréation et l'éducation des enfants, les deux autres fins, l'amour conjugal et le remède à la concupiscence, sont des fins secondaires, subordonnées à la première, l'autre qui est plus ouverte à la dimension personnelle. Mgr Zoghby, vicaire patriarcal melkite pour l'Égypte, qui a mis en avant la discipline orthodoxe, qui permet le remariage du conjoint abandonné et innocent, est contré par le cardinal Journet. Quand le texte remanié après discussion reviendra devant l'assemblée au début du mois de décembre, à quelques jours de la clôture du concile, il devra affronter les foudres de l'archevêque de New York, le cardinal Spellman, qui croit y voir une condamnation de la détention d'armes nucléaires et l'affirmation que toute guerre serait injuste. Il est finalement voté le 6 décembre et promulgué par le pape à la veille de la clôture du concile.

### III Les grandes orientations du texte

#### 1. Avant-propos, exposé préliminaire et première partie

Après qu'une note liminaire ait expliqué le titre de *constitution pastorale* et indiqué les règles d'interprétation, dans *l'avant-propos*, l'Église dit sa solidarité avec le

---

<sup>14</sup>*La Documentation catholique*, n°1458, 7 novembre 1965, col. 1848-1849, note 2.

<sup>15</sup>Gilles ROUTHIER, "Mener à bien l'œuvre amorcée. L'éprouvante expérience de la quatrième période", dans *Histoire du concile Vatican II*, tome V, *Concile de transition. La quatrième session et la conclusion du concile (septembre-décembre 1965)*, (G. ALBERIGO dir.), Paris, Le Cerf – Louvain, Peeters, 2005, p. 178.

monde et déclare lui offrir une collaboration désintéressée. L'homme y est présenté comme à la fois prométhéen et travaillé par des interrogations profondes.

*L'exposé préliminaire* vise à décrire « la condition humaine dans le monde d'aujourd'hui », le monde de l'époque du concile. C'est là qu'apparaît la catégorie théologique des *signes des temps*. Il ne s'agit pas seulement d'une catégorie sociologique, mais ici, elle a une dimension religieuse :

L'Église a le devoir, à tout moment, de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile, de telle sorte qu'elle puisse répondre, d'une manière adaptée à chaque génération, aux questions éternelles des hommes sur le sens de la vie présente et future et sur leurs relations réciproques.

On voit bien les différents temps :

- scruter les signes des temps,
- les interpréter à la lumière de l'Évangile,
- donner des réponses aux questions des hommes portant, d'une part, sur le sens de la vie et, d'autre part, sur les relations entre eux.

Ne peut-on pas trouver ici une évocation de la méthode de l'Action catholique : voir, juger, agir.

Après l'énumération des signes des temps, cette partie préliminaire se termine par une interrogation anthropologique : qu'est-ce que l'homme, où il y a autant de contradictions ? Quel est le sens du mal ? Quelle est la vocation de l'homme ? L'Église répond en montrant la figure du Christ comme réponse à l'interrogation sur l'homme.

On entre ensuite dans *la première partie* de la constitution : L'Église et la vocation humaine. Après un paragraphe introductif, le 1<sup>er</sup> chapitre porte sur *la dignité de la personne humaine*. Le concile note les points de convergence entre la doctrine chrétienne et les convictions communément répandues. Il relève notamment la dignité de la conscience morale et comment cela peut permettre une collaboration entre tous les hommes. De même, la doctrine chrétienne de la liberté rejoint les aspirations contemporaines mais pose un discernement parmi elles. La " vraie liberté " a pour finalité la recherche du Souverain Bien qui est Dieu.

Plusieurs paragraphes portent sur *l'athéisme*. Analysant la diversité de ses motifs et de ses formes, ils invitent à ouvrir le dialogue, à proposer des réponses adaptées, et ouvrent la voie à une collaboration entre chrétiens et incroyants en vue d'un engagement au service de l'homme pour la construction d'un monde juste. Le remède à l'athéisme ne peut venir que du « témoignage d'une foi vivante et adulte ». Le chapitre se termine par un paragraphe montrant comment le mystère du Christ éclaire celui de l'homme. C'est dans le Christ qu'on trouve la figure véritable de l'homme, la révélation la plus haute de sa vocation.

Le 2<sup>e</sup> chapitre affirme *le caractère communautaire* de la vocation humaine : l'homme est, de soi, un être relationnel. Il est situé en solidarité avec les autres et appelé à vivre en communion avec eux. Ce principe induit plusieurs conséquences : interdépendance de la personne et de la société, promotion du bien commun, respect de la personne humaine, respect et amour des adversaires, égalité essentielle de tous les hommes entre eux et justice sociale, nécessité de dépasser une éthique individualiste. Là encore, le chapitre se termine par un paragraphe christologique. Il montre comment le Christ s'est inséré dans la vie sociale et

comment la communion fraternelle du Corps mystique est ce qui donne sa signification ultime à la communauté humaine.

Le 3<sup>e</sup> chapitre porte sur *l'activité humaine dans l'univers*. L'homme se réalise en effet dans son action. C'est peut-être dans ce chapitre qu'apparaît le mieux la mutation du regard que l'Église porte sur le monde. D'emblée, le texte affirme la valeur de l'activité humaine (dans la mesure où elle est référée à Dieu). Cependant elle ne doit pas viser l'accumulation des richesses extérieures, mais le bien de l'homme<sup>16</sup>. C'est dans ce contexte qu'on parle d'une juste autonomie des réalités terrestres (n°36). Tout en soulignant comment l'activité humaine peut être détériorée par le péché, l'Église montre comment l'activité humaine est insérée dans l'itinéraire pascal de l'humanité, de mort et résurrection, et dans la perspective de la venue plénière du Royaume.

Dans le commentaire qu'il donne de ce chapitre, le théologien belge Gustave Thils montre l'évolution que traduit cette prise en compte du monde tel qu'il est. Il rappelle le mépris des Grecs devant la *praxis* au bénéfice de la contemplation, la *theoria*, et comment cette pensée a longtemps marqué le christianisme :

Certes, la doctrine de la Création par un amour surabondant, celle de l'Incarnation avec sa réalité, on oserait presque dire son réalisme, ont exorcisé les chrétiens de la hantise d'une matière considérée comme la source de toute corruption. Mais, en morale, les conceptions stoïciennes ont continué à influencer les esprits, notamment en accréditant l'idée du caractère intangible d'un ordre providentiel inscrit dans la constitution naturelle des choses. Et en spiritualité a été promu l'idéal platonicien de l'âme purifiée de toute attache sensible ; ce thème a marqué les plus grands spirituels de l'antiquité chrétienne<sup>17</sup>.

Il montre comment la philosophie moderne a rompu avec ces conceptions en rappelant comment, avec Kant, la raison théorique est détrônée par la raison pratique qui « parvient à l'être véritable, à savoir l'ordre de la moralité inscrite dans le cœur de l'homme » avec la norme de « l'impératif catégorique », tandis que, pour le marxisme, l'homme se définit comme un acte. Un paragraphe important ici est celui par lequel le concile reconnaît « une juste autonomie des réalités terrestres », ce qui marque un net refus d'un retour à un régime de chrétienté<sup>18</sup>. Cette reconnaissance peut se faire tout en confessant la référence à Dieu. Une phrase fait allusion au procès de Galilée, ce qu'indique la note afférente :

À ce propos, qu'on nous permette de déplorer certaines attitudes qui ont existé parmi les chrétiens eux-mêmes, insuffisamment avertis de la légitime autonomie de la science. Sources de tensions et de conflits, elles ont conduit beaucoup d'esprits jusqu'à penser que science et foi s'opposaient.

---

<sup>16</sup> « 35. Voici donc la règle de l'activité humaine : qu'elle soit conforme au bien authentique de l'humanité, selon le dessein et la volonté de Dieu, et qu'elle permette à l'homme, considéré comme individu ou comme membre de la société, de s'épanouir selon la plénitude de sa vocation. »

<sup>17</sup> Gustave THILS, "L'activité humaine dans l'univers (1<sup>ère</sup> partie, chapitre III)", *L'Église dans le monde de ce temps*, op. cit., p. 281.

<sup>18</sup> « Un grand nombre de nos contemporains semblent redouter un lien étroit entre l'activité concrète et la religion : ils y voient un danger pour l'autonomie des hommes, des sociétés et des sciences. »

Cependant le dernier alinéa vient dénoncer les mauvaises compréhensions de cette autonomie :

Si, par “autonomie du temporel”, on veut dire que les choses créées ne dépendent pas de Dieu et que l’homme peut en disposer sans référence au Créateur, la fausseté de tels propos ne peut échapper à quiconque reconnaît Dieu<sup>19</sup>.

Le paragraphe suivant, d’ailleurs, vient réaffirmer l’ambivalence des réalités terrestres, comment elles sont détériorées par le péché. Celui qui clôt le chapitre (n°38) vient dévoiler le sens ultime de l’activité humaine. Il indique en quoi les réalités terrestres peuvent préparer cet avènement final du Christ, tout en précisant bien qu’il faut les en distinguer, mais certaines de ces valeurs se retrouveront dans le Royaume, purifiées.

Enfin, dans le 4<sup>e</sup> chapitre, est abordée la question du *rôle de l’Église dans le monde de ce temps*. L’Église n’apparaît pas comme extérieure au monde, mais comme insérée dans la trame de l’histoire, tout en gardant sa finalité salvifique. Il y a des apports réciproques entre l’Église et le monde : l’Église, notamment, soutient les droits de l’homme ainsi que les institutions justes et bonnes que la société se donne. Mais aussi, dans sa structure sociale visible, elle reçoit une aide du monde. L’Église est au milieu du monde comme sacrement du salut et elle conduit au Christ, alpha et oméga.

## **2. Le 1<sup>er</sup> chapitre de la 2<sup>e</sup> partie sur le mariage et la famille**

Le premier chapitre porte sur le mariage et la famille. Nous sommes là sur un terrain qui a connu de grandes évolutions. Alors que, jusque dans les années trente, la morale était réduite à une casuistique, avec une grande importance accordée au sacrement de pénitence, le développement des sciences humaines, sociologie et psychologie, a tout remis en question et on en est arrivé, parfois à une “morale de situation”, selon laquelle « chaque situation, souvent pleine d’antinomies insolubles, serait à juger simplement dans un esprit de loyauté à l’égard de soi-même et d’obéissance à ce qui apparaît comme la volonté actuelle de Dieu, sans se préoccuper des préceptes à portée universelle, même pas du Décalogue<sup>20</sup> ». Par ailleurs, la question de la régulation des naissances est bouleversée par l’irruption, dans les années 1930, de la fameuse méthode “Ogino”, diffusée dès cette époque, dans les milieux catholiques, par le dominicain Benoît Mayrand, prieur du couvent de Coublevie (Isère). La mansuétude de certains théologiens à l’égard de ces méthodes en inquiète d’autres, sensibles au problème de la dénatalité dans l’entre-deux-guerres. Pie XI s’exprime dans l’encyclique *Casti connubii* (31 décembre 1930), en vue de répondre aux évêques anglicans qui, lors de la conférence de Lambeth, en août précédent, ont autorisé les époux qui s’y croient en conscience obligés à pratiquer la contraception. Il est très net sur la fin première du mariage :

Parmi les biens du mariage, les enfants tiennent la première place.

---

<sup>19</sup>On pourrait rapprocher ce numéro 36 de la déclaration de l’épiscopat français de 1945 relative à la bonne et à la mauvaise manière de comprendre la notion de *laïcité*.

<sup>20</sup>Roger AUBERT, *La Théologie catholique au milieu du XX<sup>e</sup> siècle*, Tournai-Paris, Casterman, 1954, p. 77.

[...] Tout usage du mariage, quel qu'il soit, dans l'exercice duquel l'acte est privé, par l'artifice des hommes, de sa puissance naturelle de procréer la vie, offense la loi de Dieu et la loi naturelle, et ceux qui auront commis une chose pareille se sont souillés d'une faute grave<sup>21</sup>.

Néanmoins, un petit paragraphe va permettre une ouverture vers la méthode Ogino :

Il ne faut pas accuser d'actes contre nature les époux qui usent de leur droit suivant la saine et naturelle raison si, pour des causes naturelles, dues soit à des circonstances temporaires, soit à certaines déficiences physiques, une nouvelle vie n'en peut pas sortir<sup>22</sup>.

Même si ce passage laisse la porte ouverte à la continence périodique, il est clair qu'il ne la légitime pas dans tous les cas, comme le soulignent plusieurs moralistes. Le jugement moral sur l'acte dépendra donc des motivations qui y ont poussé.

Le pape Jean XXIII met en place une Commission pontificale pour l'étude de la population, de la famille et des naissances, qui entame ses travaux en mars 1963<sup>23</sup>. La visée principale est le problème de la surpopulation et des politiques autoritaires des États pour réguler les naissances<sup>24</sup>. Aux huit experts, Paul VI adjoint, au printemps 1964, cinq théologiens. C'est à ce moment-là que Mgr Thomas Roberts, ancien archevêque de Bombay, dans une interview au *Times*, dit son désaccord avec la position classique et menace de défendre sa position au concile. Le cardinal Heenan lui réplique au nom des évêques anglais. Le 23 juin 1964, Paul VI devant les cardinaux, réaffirme la mission donnée à la Commission mais laisse entendre que, jusque-là, il convient d'en rester à la position de Pie XI.

Pour élaborer le chapitre du texte conciliaire, la Commission mixte aurait pu avoir recours à un texte issu de la période préparatoire : *Sur l'ordre moral*. Mais celui-ci expose une doctrine très conservatrice : infériorité de l'état de mariage par rapport à celui du célibat, mariage ordonné à la finalité de multiplication de l'espèce, refus de toute intervention dans l'acte conjugal pour empêcher la procréation, déconsidération de la valeur du mariage civil pour les croyants<sup>25</sup>.

La discussion du texte conciliaire préparé par le théologien néerlandais Bernhard Häring, passionne l'opinion publique. Le débat principal porte sur les fins du mariage. Pour le cardinal Browne, la fin première est la procréation et l'éducation des enfants, l'acte secondaire le soutien mutuel des époux et le remède à la concupiscence. Il invite à distinguer entre « l'amour d'amitié » et « l'amour de

---

<sup>21</sup> De plus, dans la ligne de la position romaine de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le pape admoneste les prêtres qui gardent le silence sur cette question et leur prescrit d'éduquer leurs pénitents.

<sup>22</sup> PIE XI, *Casti connubii* (31 décembre 1930), n°42.

<sup>23</sup> À la Commission a été assigné un double but : étudier le problème démographique (c'est le moment où l'on est frappé de l'évolution exponentielle du chiffre de la population dans le Tiers-Monde) et réfléchir à des moyens d'action efficaces pour le maintien de l'ordre éthique menacé. En fait, la seule question traitée sera celle de la régulation des naissances : la Commission opérera un passage inconscient du général au particulier.

<sup>24</sup> Cependant s'ajoute à cela la question ouverte en 1961 par « la pilule congolaise », la licéité pour les religieuses qui avaient été violées dans le contexte de la guerre dans l'ex-Congo belge de prendre une pilule anti-conceptionnelle.

<sup>25</sup> Cela rappelle la condamnation portée par Mgr Fiordelli, évêque de Prato, contre un mariage seulement civil.

concupiscence ». D'autres Pères, tout en étant de tendance conservatrice, insistent sur la dimension pastorale et l'encouragement à apporter aux familles nombreuses. Mais, pour le cardinal Suenens, il faut équilibrer la citation scripturaire : « Croissez et multipliez » par « Ils seront deux en une seule chair ». L'idée de *paternité responsable*, pourtant admise par Pie XII en 1951, était loin de l'être dans l'ensemble de l'opinion catholique, située encore dans la perspective nataliste, dont l'éloge est fait par plusieurs Pères. Certains craignent, d'ailleurs, que certains fidèles passent de l'affirmation que leur famille ne doit pas s'agrandir à ce moment à l'idée que tous les moyens sont bons pour cela. L'intervention d'un théologien, le P. Ford, auprès de Paul VI, auquel il expose sa crainte que le silence du concile sur les moyens anticonceptionnels ne laisse penser que la doctrine de Pie XI puisse être librement discutée conduit le pape à proposer quatre amendements (*modi*) pour demander qu'on introduise des références à *Casti connubii*, mais la sous-commission refuse de le faire.

Au terme, dans ce chapitre, le couple est simultanément abordé dans sa dimension naturelle et dans la perspective de la foi. Du fait que les époux sont des personnes, le couple est présenté comme une *communauté profonde de vie et d'amour et ordonné à la procréation et à l'éducation qui... en constitue le couronnement*. La suite du chapitre revient sur l'amour comme fin intrinsèque du mariage et sur la fécondité du mariage. Avant d'émettre une invitation à promouvoir les valeurs du mariage et de la famille, les Pères conciliaires posent un lien entre l'amour conjugal et le respect de la vie humaine.

### **3. Les chapitres sur la culture et sur la vie économique-sociale**

Le chapitre sur la culture provoque moins d'intérêt de la part des Pères conciliaires. Il est néanmoins amélioré en n'étant plus enfermé dans la perspective occidentale qui était celle de sa première rédaction. Son objet va au-delà de la question de la conciliation de la foi et du progrès culturel. Il vise à répondre à une question centrale : la rencontre entre le message chrétien et le monde, rencontre qui s'effectue dans l'histoire. Dieu parle en s'adressant à des hommes historiquement et culturellement situés. Dans ce chapitre, on note particulièrement le paragraphe n°60 affirmant l'universalité du droit à la culture.

Le 3<sup>e</sup> chapitre aborde un domaine tout aussi vaste : la vie économique-sociale. C'est celui qui s'inscrit le plus naturellement dans la ligne des encycliques sociales publiées par les papes depuis Léon XIII.

La 1<sup>ère</sup> section est consacrée au développement économique. Il est rappelé que sa finalité est non pas l'accroissement de la production ou du profit, mais le service de l'homme, de tous les hommes. Il est demandé que, pour qu'il y ait développement, le plus grand nombre d'hommes puisse exercer une responsabilité dans la vie économique et que le progrès social aille de pair avec le développement économique.

Dans la 2<sup>e</sup> section, sont rappelés des principes commandant l'ensemble de la vie économique-sociale. Sont successivement abordés le travail, les loisirs, la participation dans l'entreprise et les conflits sociaux, la question monétaire, celle de la propriété.

Le chapitre se termine par un paragraphe rappelant la finalité de la recherche du royaume de Dieu.

Au cours de la discussion, outre l'habituelle critique sur l'aspect occidental du texte, les Pères ont pu entendre celle de Mgr Höffner, de Münster, au nom de 80 évêques de langue allemande, qui juge que le texte ne va pas au-delà de ce qui a été



exposé dans les encycliques pontificales. Selon lui, « ce chapitre III ne parvenait pas à atteindre la maturité, la clarté et la précision de pensée de ces encycliques. Il se contentait simplement de formules emphatiques, de pieuses exhortations, procédant par simplifications et se réfugiant dans le moralisme. »

Pourtant, dans la 2<sup>e</sup> section, on trouve une insistance assez nouvelle sur la dénonciation de formes de travail déshumanisantes et une invitation à ce que le travail puisse permettre au travailleur d'exprimer sa personnalité. Il y a aussi une mention des loisirs, mais relativement brève. Dans la ligne de *Mater et magistra*, le texte invite à promouvoir la participation à la gestion des entreprises, mais il apporte un changement à la doctrine de l'encyclique : celle-ci estimait que la nécessaire unité de direction de l'entreprise ne devait pas exclure la participation ; ici, on affirme que la participation est requise, sans porter atteinte à l'unité de direction. La suite du texte réaffirme la liberté d'association syndicale et le droit de grève. Sur ce dernier point, la commission a préféré ne rien dire des limitations possibles, même si la grève est présentée comme moyen ultime par rapport à la négociation et au dialogue.

#### **4. Les chapitres sur la vie de la communauté politique et sur la sauvegarde de la paix entre les nations**

Le chapitre 4 est consacré à la vie de la communauté politique. Celle-ci est considérée dans sa dimension d'organisation de la vie sociale. L'autorité politique est avant tout présentée comme une force morale. Les Pères conciliaires lancent un appel pour que l'organisation de la communauté politique soit ordonnée à la finalité du bien commun, dans la justice et le respect des droits de la personne (droits d'expression, de libre réunion...).

Le texte pose d'abord le principe de la distinction de l'Église et de la communauté politique (on retrouve ici la distinction entre agir en tant que chrétien et agir en chrétien<sup>26</sup>), puis le principe de l'indépendance et de l'autonomie de l'Église et de la communauté politique. Enfin, le texte aborde le point de la collaboration nécessaire entre elles, du fait de l'unité de vocation de l'homme, de leur commune ordination au service de cette vocation. L'Église s'offre à collaborer avec l'État pour le bien des personnes, dans le respect de l'autonomie de chacune des institutions.

Au cours du premier débat conciliaire sur le schéma XVII, peu d'interventions ont fait référence à cette question. C'est à la réunion d'Aricea (février 1965) qu'est prise la décision d'insérer un chapitre sur *La vie politique*. Dans le débat sont abordées plusieurs questions : la limite de l'obéissance et de la collaboration qu'on doit à un régime athée et totalitaire qui combat la religion, et celle du combat que l'Église doit mener en faveur de droits de l'homme, au risque d'entrer en conflit avec le pouvoir politique. Le numéro 74 présente la *communauté politique*. Il la distingue de la *communauté civile* que forment les individus, les familles et les groupements divers. Ceux-ci peuvent s'unir pour la production et l'échange de biens économiques et culturels, mais cela ne suffit pas pour parvenir au plein épanouissement de l'homme. Il faut pour cela former la *communauté politique* où les hommes deviennent des *citoyens*. La communauté politique est finalisée par le *bien commun*<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup>Cette distinction, généralement attribuée à Jacques Maritain, remonte en fait à Mgr Jean-Augustin Germain (1839-1928), archevêque de Toulouse de 1899 à 1928, qui distingue le mode d'engagement des catholiques dans l'Action catholique de celui qu'ils peuvent avoir dans les syndicats. Il donne à ceux-ci davantage d'autonomie par rapport à l'épiscopat.

<sup>27</sup> « Le bien commun consiste en un ensemble de biens, de richesses et de services dont la personne se sert pour parvenir à son plein développement. Pourtant, dans l'encyclique *Pacem in terris*, Jean XXIII note que

Le chapitre 5 porte sur la sauvegarde de la paix et le développement de la communauté des nations. Il est articulé en deux sections : Éviter la guerre – construire la communauté internationale.

Le contexte dans lequel se tient le concile est tendu sur le plan international. La guerre froide qui s'est mise en place peu après la fin de la Seconde Guerre Mondiale donne l'impression de risquer de dégénérer en un conflit ouvert dans l'affaire de Cuba qui se déroule au moment même où s'ouvre le concile. C'est donc un "signe des temps" tout à fait évident à propos duquel il est indispensable de s'exprimer.

Dans cette première section, les Pères conciliaires ont la volonté de dépasser les conceptions anciennes du problème, et notamment la théorie de "la guerre juste", systématisée chez saint Augustin et saint Thomas d'Aquin. Pour ce dernier, pour qu'une guerre soit considérée comme juste, il faut trois conditions : qu'elle soit un acte de l'autorité du prince et non l'initiative de personnes privées ; que la cause soutenue par la guerre soit juste<sup>28</sup> ; que l'intention du belligérant soit droite.

La Première Guerre Mondiale est cause d'une évolution. L'idée est émise d'un organisme supra-national chargé d'arbitrer les conflits entre Etats. Par ailleurs, le pape Benoît XV, dont les appels à la paix ne sont pas reçus par les belligérants, se pose comme arbitre. Il laisse entendre qu'un gouvernement légitime peut tout à fait appeler à une guerre injuste. Pie XI se place dans la même ligne et la développe. Dans sa première encyclique *Ubi arcano* (décembre 1922), sur la paix du Christ dans le règne du Christ, il professe qu'il n'y a pas une vraie paix quand l'autorité ne vient pas de Dieu mais des hommes. L'Église, seule dépositaire et interprète de l'enseignement du Christ, peut assurer la paix. Alors que Pie XI se rapproche de la SDN, celle-ci perd de son autorité du fait de l'avènement des fascismes italien et allemand.

La bombe atomique marque une rupture radicale dans la mesure où elle remet en cause la possibilité d'une guerre juste avec proportionnalité moyens-fin. Par ailleurs, elle s'inscrit aussi dans la ligne des bombardements massifs de la Seconde Guerre mondiale ayant anéanti des objectifs civils, des villes notamment, causant un grand nombre de victimes civiles<sup>29</sup>.

---

" le bien commun réside surtout dans la sauvegarde des droits et des devoirs de la personne humaine ; dès lors, le rôle des gouvernants consiste surtout à garantir la reconnaissance et le respect des droits, leur conciliation mutuelle et leur expansion, et en conséquence à faciliter à chaque citoyen l'accomplissement de ses devoirs ".

Cette conception plus juridique du bien commun est mieux adaptée à un temps comme le nôtre, qui a vu affirmer le principe que la fonction de l'État est essentiellement juridique. »

R. TUCCI, loc. cit., p. 551.

<sup>28</sup>Saint Thomas reprend ici une définition venant de saint Augustin (*Homélie sur le Pentateuque*, 6, 10). Il s'agit de la guerre décidée pour punir une injustice. S'ajoute naturellement à cela le cas de la légitime défense où la puissance attaquée n'est pas maîtresse de la décision de la guerre comme l'est la puissance attaquante.

<sup>29</sup>Une autre question qui se pose dans l'après-guerre est celle des guerres menées en vue de l'indépendance de terres naguère colonisées. Même si, depuis Léon XIII et surtout depuis Benoît XV, la position pontificale a visé à désolidariser l'action des missionnaires de celle des colons, Rome ne se prononce pas sur la question de la décolonisation. Les positions des théologiens et des évêques sont divisées en face de la guerre d'Algérie. Si certains n'hésitent pas à y voir une action de défense de la civilisation, d'autres (Comité théologique de Lyon, 1955) comparent la situation à celle de l'Irlande se libérant de la tutelle anglaise. Entre les deux, existe une position visant à rappeler que, si la guerre est légitime, elle doit s'opérer avec des moyens conformes à l'éthique.

Alors que la position de Pie XII semble avant tout marquée par l'anticommunisme, Jean XXIII impulse une évolution en soulignant comment il faut développer une atmosphère de confiance entre les nations. Il développe cela dans l'encyclique *Pacem in terris*. Refusant la polémique et la casuistique, il prend comme point de départ le désir universel de la paix. Pour lui, Dieu est le fondement de tout ordre moral avec quatre principes fondamentaux : vérité, justice, charité et liberté.

Il reprend les points importants de la déclaration des droits de l'homme de 1948 mais insiste aussi sur les devoirs de l'homme. Il demande qu'on arrête la course aux armements et base son argumentation sur la raison et sur l'utilité : la guerre ne donnera que la destruction ; il lance un appel à la confiance réciproque, à la loyauté. Il dit croire en un avenir de l'ONU qui sort alors de la paralysie dans laquelle l'a plongée la guerre froide.

Le débat conciliaire sur ce chapitre porte sur la légitimité de la détention d'armes de dissuasion et sur leur usage. Des Pères émettent la suggestion de fonder un secrétariat pour coordonner l'action de l'Église en faveur de la paix, sur la question de la faim et du développement et celle de la surpopulation. C'est le cardinal Duval, d'Alger, qui relie le problème de la faim et celui de la guerre.

L'introduction de ce chapitre porte sur la nature de la paix. Il est dit qu'elle n'est pas à réduire à la pure absence de guerre, ni à l'équilibre des forces militaires, mais qu'elle doit être référée à la justice. D'emblée, la paix terrestre est mise en rapport avec sa dimension religieuse :

78. La paix terrestre qui naît de l'amour du prochain est elle-même image et effet de la paix du Christ qui vient de Dieu le Père. Car le Fils incarné en personne, prince de la paix, a réconcilié tous les hommes avec Dieu par sa croix, rétablissant l'unité de tous en un seul peuple et un seul corps. Il a tué la haine dans sa propre chair et, après le triomphe de sa résurrection, il a répandu l'Esprit de charité dans le cœur des hommes.

Dans la 1<sup>ère</sup> section, le texte rappelle des grands principes : respect du droit des peuples et des conventions internationales, maintien du droit de légitime défense. Il aborde la question de la guerre totale et de la course aux armements. Il encourage les organisations internationales à agir pour garantir la paix et la sécurité communes. Le texte conciliaire va nettement se prononcer sur plusieurs points.

– Il va reconnaître le droit à la légitime défense mais seulement en dernier recours, en l'absence d'une autorité internationale capable d'imposer un règlement pacifique. Dans le même paragraphe, le texte invite fermement au respect des conventions internationales visant à « rendre moins inhumaines les actions militaires et leurs conséquences ».

– Il condamne directement « la guerre totale » ;

– Il condamne la course aux armements comme une voie sûre vers la paix.

– Enfin, le texte redit la visée d'une interdiction générale de la guerre. Mais en attendant la réalisation de ce but, il invite à un changement des mentalités : dépasser les perspectives purement nationales pour s'élever au niveau de l'ensemble de l'humanité, abolir « les sentiments d'hostilité, de mépris et de défiance, tant que les haines raciales et les partis pris idéologiques [qui] divisent les hommes et les opposent ».

La 2<sup>e</sup> section porte sur la construction d'une communauté des nations. Alors que la notion d'État-nation, émergeant du Moyen Âge, a été consacrée par les philosophes, la Société des Nations a représenté une tentative, certes avortée, pour dépasser cela. Sans se prononcer directement, Pie XII voit l'ONU d'un œil

favorable. C'est désormais à la société internationale et non plus à un État particulier qu'il applique la notion de *société parfaite*. Dans *Pacem in terris*, Jean XXIII pose la question : comment organiser juridiquement la société internationale qui est dans un état (nouveau) d'interdépendance ? Pie XII, faisant allusion au Conseil de sécurité de l'ONU, en cours de formation, avait parlé, dans son message de Noël 1944, d'un « organisme investi de commun accord d'une autorité suprême et qui aurait dans ses attributions d'étouffer dans son germe toute menace d'agression isolée ou collective ». Vingt ans plus tard, Jean XXIII envisage sa compétence non plus seulement dans le domaine politique, mais dans celui économique-social. Malgré la crainte d'une dérive totalitaire d'une autorité supranationale, Jean XXIII, qui s'inspire de J. Maritain, reconnaît que certains problèmes économiques ne peuvent plus être résolus au niveau national. D'ailleurs, dans les années cinquante, l'Église s'est engagée de manière résolue dans la participation à différents organismes internationaux.

Aussi, dans cette ligne, le texte conciliaire relève que les institutions internationales existantes représentent un premier effort d'expression de la solidarité entre les nations. Il aborde ensuite l'action que peuvent mener les chrétiens dans ce cadre et termine par le vœu de la création d'un organisme de l'Église universelle pour inciter les catholiques à promouvoir le développement des nations pauvres et la justice sociale entre les nations.

Il conviendrait de conclure, au terme de ce parcours dans un texte complexe, composite, le plus long des textes conciliaires. On a pu voir que, contrairement à ce qu'on pouvait penser tout d'abord, il ne constitue pas une nouveauté radicale. La notion de dignité de la personne humaine, pour laquelle il aurait fallu naturellement se référer à la doctrine d'Emmanuel Mounier, qui est au centre du premier chapitre de *Gaudium et spes*, était déjà mise en valeur dans l'ouvrage de Mgr Guerry. La doctrine économique-sociale, qui est présente dans la constitution conciliaire, se retrouvait déjà, au moins dans ses grandes lignes, dans l'enseignement social de l'Église. En revanche, la doctrine exposée dans le chapitre sur le mariage et la famille représente un choix de la part des Pères conciliaires, ce que montre bien l'âpreté du débat lors de son élaboration. Celle des deux derniers chapitres apparaît, elle aussi, assez neuve, dans la mesure où il s'agit de prendre position devant deux situations récentes : la prolifération des armes nucléaires et l'avènement de l'autorité onusienne. Le texte conciliaire se fonde principalement ici sur l'autorité de l'encyclique de Jean XXIII, *Pacem in terris*. Mais les nouveautés profondes du texte semblent être ailleurs. C'est d'abord la prise en compte des signes des temps, avec cette œuvre de discernement à opérer, où l'on valorise l'action de Dieu au sein du monde. Cela conduit à adopter une nouvelle posture à l'égard de celui-ci, avec un refus de se cantonner à l'attitude de fuite du monde (la *fuga mundi*), mais plutôt à une valorisation de l'incarnation, tout en relevant bien l'ambivalence du monde. Au lieu d'une opération déductive, à partir d'un donné venant à la fois de "la loi naturelle" connue par la raison et de la Révélation, donc d'un donné notionnel, c'est à une opération de discernement que l'homme est convié. On relève aussi, ce qui est très important dans le texte, la place centrale qui est donnée au Christ. Un paragraphe lui est consacré à la fin de chaque chapitre de la première partie, ce qui marque bien quelle est la finalisation de la vocation humaine.