

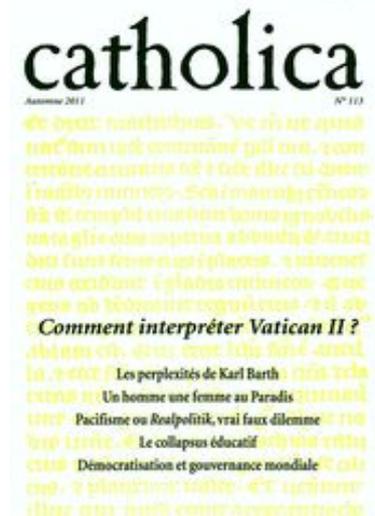
# Revue Catholica

Revue de réflexion politique et religieuse

## Numéro 113 : Comment interpréter Vatican II ?

La Rédaction , le samedi 29 octobre 2011

Dans son encyclique *Fides et Ratio* (14 septembre 1998), Jean-Paul II avait affronté une série de problèmes philosophiques, tant d'ordre général, face à une société tombée dans la confusion, qu'en rapport avec la situation contemporaine de l'Eglise. Un passage (n. 87) s'attachait à un point de méthode qui acquiert un relief particulier aujourd'hui, compte tenu de l'ampleur prise par la discussion ouverte ces dernières années à propos de l'interprétation de l'événement conciliaire et de la question de savoir en quoi celui-ci aurait constitué une rupture par rapport au passé, et en quoi il serait demeuré dans sa continuité. Ce passage mérite d'être rapporté dans son intégralité. Il est placé dans une section du chapitre VII de l'encyclique, qui veut déterminer certaines « tâches actuelles », et en vient à traiter rapidement de deux tendances jugées dangereuses pour l'activité philosophique dont la théologie a besoin : l'éclectisme, et l'historicisme. La première citée est vue sous l'angle des inventions langagières, inutiles et sources de malentendus ; la seconde est traitée un peu plus en détail et présentée comme un cas particulier de cet abus.



« L'éclectisme est une erreur de méthode, mais il pourrait aussi receler les thèses de l'historicisme. Pour comprendre correctement une doctrine du passé, il est nécessaire que celle-ci soit replacée dans son contexte historique et culturel. La thèse fondamentale de l'historicisme, au contraire, consiste à établir la vérité d'une philosophie à partir de son adéquation à une période déterminée et à une tâche déterminée dans l'histoire. Ainsi on nie au moins implicitement la validité pérenne du vrai. L'historiciste soutient que ce qui était vrai à une époque peut ne plus l'être à une autre. En somme, il considère l'histoire de la pensée comme pas grand-chose de plus que des vestiges archéologiques auxquels on fait appel pour exposer des positions du passé désormais en grande partie révolues et sans portée pour le présent. A l'inverse, on doit tenir que, même si la formulation est dans une certaine mesure liée à l'époque et à la culture, la vérité ou l'erreur qu'exprimaient ces dernières peuvent en tout cas être reconnues et examinées comme telles, malgré la distance spatio-temporelle.

Dans la réflexion théologique, l'historicisme tend à se présenter tout au plus sous la forme du "modernisme". Avec la juste préoccupation de rendre le discours théologique actuel et assimilable pour les contemporains, on ne recourt qu'aux assertions et au langage philosophiques les plus

récents, en négligeant les objections critiques que l'on devrait éventuellement soulever à la lumière de la tradition. Cette forme de modernisme, du fait qu'elle confond l'actualité avec la vérité, se montre incapable de satisfaire aux exigences de vérité auxquelles la théologie est appelée à répondre. » Ce passage concerne la méthode de raisonnement et les vérités philosophiques, mais, dans la mesure où la théologie est une réflexion au sujet du donné de la Révélation qui suit les mêmes exigences logiques, la portée en est plus vaste. Il inclut notamment l'évolution des dogmes, placée entre le développement homogène « dans sa propre ligne, à savoir à l'intérieur du même dogme, de la même signification, de la même compréhension » – Vatican I, constitution *De Fide* –, et l'hétérogénéité des champs culturels, conséquence du subjectivisme moderne récupérée en théologie par le modernisme.

De celui-ci, *Fides et Ratio* retient surtout le rejet de la tradition au nom de la pluralité des « langages » spatio-temporels, mais comporte aussi, on l'a vu, une incrimination aussi lapidaire qu'essentielle : l'historicisme (moderniste) « confond l'actualité avec la vérité ».

\* \* \*

Ces deux aspects sont au coeur de l'interprétation de Vatican II. C'est sur eux que s'est concentré le discours du 22 décembre 2005, et plus précisément autour du thème qui à lui seul résume le problème d'ensemble : la déclaration conciliaire *Dignitatis Humanae*, qui a cherché à donner un fondement doctrinal à la garantie de la liberté de religion dans le droit positif des Etats, s'écartant ce faisant d'énoncés magistériels en sens opposé.

Une première difficulté a été remarquée dès la fin du Concile par celui qui était alors conseiller (*peritus*) du cardinal Frings, archevêque de Cologne : Joseph Ratzinger. Elle est présentée au fil d'un compte rendu qu'il donna de la quatrième session (1965), reproduit dans le journal récemment édité en français (*Mon Concile Vatican II. Enjeux et perspectives*, Artège, Perpignan, mars 2011). Le texte de la Déclaration avait été préparé par un premier débat lors de la session précédente, au sujet duquel Joseph Ratzinger avait émis une réserve, visant probablement l'influence exercée par le jésuite John Courtney Murray : « En fait, c'est le modèle américain qui transparait à travers [la] doctrine du droit naturel présumée indépendante de l'histoire. Au lieu de concevoir une construction idéale de coopération de l'Etat et de l'Eglise, on aurait bien mieux fait de se contenter de mettre en avant la doctrine de non-violence de l'Evangile, avec toutes ses conséquences et se débarrasser de la fatale erreur de saint Thomas qui croit devoir corriger l'Evangile sur ce point en disant que dans une société chrétienne fermée, on n'a pas besoin de recourir aux tribunaux mais que l'on doit, de plein droit, extirper l'ivraie et tuer les pécheurs "de manière louable et salutaire" » (loc. cit., p. 170). (Saint Thomas s'intéressait au sort à donner éventuellement aux « mali », c'est-à-dire aux criminels, au nom du bien commun, et non aux « peccatores » ; la lecture de la question 64 de la *Ila Ilae* s'avérait ici quelque peu expéditive.) Par la suite, Joseph Ratzinger remarquera que la difficulté à trouver un fondement théologique (dans l'Écriture ou la Tradition) à la liberté civile de religion demeurait, et en conséquence posait le problème de la continuité dès lors qu'on se contentait d'affirmer, sans plus, que la Déclaration « ne porte aucun préjudice à la doctrine catholique traditionnelle sur le devoir de l'homme et des associations à l'égard de la vraie religion et de l'unique Eglise du Christ » (DH 1, 3). Le théologien soulignait l'écueil : « Le terme de devoir des communautés à l'égard de l'Eglise demeure discutable : la déclaration conciliaire offre en réalité du nouveau et d'une manière autre que celle que l'on peut trouver dans les déclarations de Pie IX ou de Pie XII. » Si bien que l'affirmation posée au début de la Déclaration, insérée pour écarter a priori les réticences, n'est qu'« une fleur de rhétorique initiale que l'on aurait peut-être mieux fait de laisser carrément de côté [...] rien d'autre qu'une simple faute de goût » (*ibid.*, p. 216).

Voilà qui permet de mieux comprendre, malgré la distance et les évolutions liées à la maturation intellectuelle, la problématique formulée par Benoît XVI en 2005. Il y a eu changement de cap dans le domaine considéré (la liberté de religion) comme dans certains autres, et si cela présente une difficulté du point de vue de la continuité – dans le sens dynamique d’une élucidation toujours plus précise du donné révélé –, il reste à soulever le seul motif qui puisse permettre de l’accepter, à savoir le changement d’époque, un changement tellement net qu’il autorise à ôter sa raison d’être au maintien d’une doctrine antérieurement soutenue mais n’ayant plus aucun lien avec la réalité nouvelle.

Une telle clarification constitue un pas considérable, libérateur, en comparaison de la surabondance d’écrits s’efforçant de démontrer l’absence de rupture, la prétendue évidence d’une continuité sous apparence de discontinuité, etc., caractérisant les décennies précédentes et encore soutenue çà et là. Le problème est cette fois posé de manière nette. La « réforme » à laquelle fait allusion Benoît XVI est définie comme un « ensemble de continuité et de discontinuité à divers niveaux ». Par « niveaux », il faut comprendre une certaine gradualité du point de vue de la durée de validité, immédiatement expliquée : ainsi, « les décisions de fond peuvent demeurer valables, tandis que les formes de leur application dans des contextes nouveaux peuvent varier ». Le concept de réforme ainsi précisé suggère deux pistes de réflexion, l’une de méthode, l’autre de fait.

\* \* \*

La distinction entre « décisions de fond » et « formes » paraît de prime abord ne concerner que la modalité d’expression d’un même principe. Le terme retenu est d’ailleurs celui de « décisions », qui est un peu ambigu, puisqu’il pourrait ne concerner que des dispositions disciplinaires (par exemple, le Non possumus, le Ralliement...) ; mais le contexte conduit à comprendre qu’il s’agit de jugements doctrinaux (« application ») exprimés de manière élaborée, comme par exemple la série des encycliques antimodernes de Léon XIII *Diuturnum illud* (1881), *Humanum genus* (1884), *Immortale Dei* (1885), *Libertas praestantissimum* (1888).

Avant la deuxième session conciliaire, c’est-à-dire tout de même très récemment, cette façon de distinguer fond et application, du moins dans le sens étendu qui semble envisagé ici, n’était ni évidente ni usuelle. On s’en tenait à l’idée que les principes constants pouvaient être rappelés avec insistance dans des périodes au cours desquelles on les oubliait ou on les violait effrontément. Comme dans tout jugement pratique, les principes étaient appliqués à une situation déterminée avec l’insistance ou la discrétion que celle-ci imposait, ce qui constituait à proprement parler la « forme ». Mais depuis la deuxième session conciliaire, il ne semble pas que ce soit la même chose dont il s’agisse. Benoît XVI note que la distinction entre « décisions de fond » et « formes » est « un fait qui peut échapper facilement au premier abord » ; il ajoute même qu’il requiert un effort d’apprentissage : « [...] nous devons apprendre plus concrètement qu’auparavant que les décisions de l’Église en ce qui concerne les faits contingents [...] devaient nécessairement être elles-mêmes contingentes [...]. Il fallait apprendre à reconnaître que, dans de telles décisions, seuls les principes expriment l’aspect durable [...] en revanche les formes concrètes ne sont pas aussi permanentes [...] ». Du point de vue méthodologique, il s’agit donc d’une innovation, consistant non seulement à distinguer, comme toujours auparavant, principes et applications prudentielles, mais de plus à scinder les exposés doctrinaux eux-mêmes en principes « de fond », intangibles, et formes concrètes, dont il reste à comprendre le statut exact. Notons que la terminologie employée est clairement juridique, ce qui n’est sans doute pas fortuit.

Il semble que l’on puisse comprendre, par analogie, la répartition opérée ici comme un acte administratif ou législatif de déclassement : étant en contradiction avec une situation nouvelle, une partie de la doctrine antérieurement exposée est considérée comme désormais inopérante ou

contre-productive et se voit donc déclassée, passant du rang des principes à celui des formes ou formulations liées à une époque donnée.

Le discours de décembre 2005 prend l'exemple de la liberté de religion : condamnée quand elle était « considérée comme une expression de l'incapacité de l'homme à trouver la vérité », louée au Concile parce que tenue pour « une nécessité découlant de la coexistence humaine » dès lors qu'un « Etat moderne accordait une place aux citoyens de diverses religions et idéologies, se comportant envers ces religions de façon impartiale et assumant simplement la responsabilité d'une coexistence ordonnée et tolérante... ». La différenciation dépasse celle d'une accentuation particulière, l'argument nouveau ne venant pas compléter le précédent, mais le rendant caduc. N'y a-t-il pas là une expression partielle d'historicisme, dans la mesure où l'énonciation doctrinale en rapport avec les circonstances nouvelles ou présumées telles est soustraite à la règle du développement homogène du fait de son affectation dans la catégorie des « formes » ? On pourrait prendre un autre exemple, d'ailleurs lié au précédent, celui de la doctrine du Christ-Roi, exposée de manière approfondie par Pie XI dans *Quas Primas* (1925). Une longue argumentation théologique y livre les raisons pour lesquelles tout corps social a le devoir objectif de rendre un culte public au Christ Rédempteur. On peut imaginer – par pure hypothèse – que dans un contexte donné, il soit préférable de ne pas y insister, cela pour des raisons prudentielles ; est-il envisageable de reconstruire cette doctrine en sorte qu'elle n'apparaisse plus « menaçante » envers la culture dominante antichrétienne, et choisir de l'amputer de ses aspects socio-politiques (l'obligation de droit du culte public envers le Rédempteur) pour n'en retenir désormais que son sens spirituel et eschatologique ? Jamais cependant avant Vatican II ne fut envisagée une telle possibilité, et surtout pas en l'assortissant d'un jugement de péremption historique. Du point de vue factuel, et sauf erreur, la méthode apparue à l'occasion du Concile est donc inédite. Les raisons de son émergence à cette époque précise devraient faire l'objet d'une recherche, qui permettrait de comparer certaines manières parallèles de raisonner sur des terrains théologiques tels que la méthodologie de l'oecuménisme, les nouvelles conceptions de la Tradition, le potentiel de développement des notions de « pastoralité » et de « réception », le rapport entre théologie et praxis, etc.

\* \* \*

A côté de la question de méthode subsiste une question de fait. Le changement évoqué par Benoît XVI correspond à deux phases distinctes de l'ordre politique moderne, justifiant rejet dans un premier temps, approbation de la part de l'Eglise dans un second. Qu'en est-il des transformations internes de la modernité ? Assurément, la mise en oeuvre politique, violente et rapide, des principes formulés au temps des Lumières a engendré – au forceps – une nouvelle société, régie selon la logique de la philosophie ainsi élaborée, en antagonisme formel avec les principes chrétiens dont elle avait l'ambition de libérer l'humanité. Cette interrelation entre philosophie et réalité est fondamentale dans le cas de la modernité, qui se développe dans le temps comme un processus de mise en oeuvre de la philosophie générale qui la définit. Porté par des hommes, ce processus se heurte à des résistances de la part des sociétés qu'il atteint, dociles ou réticentes selon les temps et les lieux. Il rencontre aussi l'obstacle des contradictions qu'il porte en son sein (universalisme/différentialisme, souveraineté de l'individu/égalité...), conduisant à terme à son autodestruction ; enfin, ne l'oublions pas, il entre dans le mystère de la divine providence, dont il accomplit pour un temps les desseins. Tout cela explique que, contrairement au mythe progressiste, le processus peut suivre un rythme chaotique avant de devoir disparaître un jour.

Le discours de décembre 2005 ne prétend pas que la modernité – entendue comme « libéralisme radical », auquel avaient répondu les « condamnations sévères et radicales », elles aussi, de Pie IX – aurait cessé d'exister en tant que philosophie-monde. Il considère plutôt que sous l'effet des

circonstances le processus moderne a diversifié ses modalités (notamment avec l'exemple d'un modèle américain distinct du jacobinisme), et que l'implication politique de catholiques dans les institutions démocratiques a levé certaines incompréhensions et accru l'idée d'une possible coopération là où auparavant l'affrontement était seul imaginable. Le changement qualitatif aurait donc principalement pris l'aspect d'un état d'esprit nouveau, d'un passage de l'état de guerre à une ouverture mutuelle. Cette évaluation coïncide avec celle qui a dominé au moment du Concile, caractérisée par un optimisme volontariste, d'ailleurs bien en accord avec les réalités du moment. Depuis il est devenu beaucoup plus difficile d'envisager les faits sous le même angle, tandis que le rejet du Christ par toutes sortes de forces politiques, idéologiques, économiques et religieuses a pris une ampleur considérable. Sous ce rapport, l'interprétation que donnait Benoît XVI en 2005 semble assez inactuelle. La seule trace des bons rapports auxquels elle fait allusion sans la nommer – la laïcité positive – n'est pour l'instant qu'un projet, sinon un marché de dupes. Il est alors permis de penser que le propos de Benoît XVI était peut-être plus prescriptif que descriptif, comme une sorte de plaidoyer pour un allègement pratique des tensions dans une perspective de moindre mal. Une trêve pourrait être imaginée dans l'hypothèse où les circonstances affaibliraient le système dominant et où il lui deviendrait utile de pratiquer la politique de la main tendue envers l'Eglise, jusqu'au moment où il serait à même de reprendre son cours normal. Telles furent les phases d'Ordre moral connues au XIXe siècle, ou encore la « NEP religieuse » dans l'URSS des débuts du stalinisme. D'autre part, la modernité, toutes formes confondues, est arrivée aujourd'hui dans sa phase tardive, et offre les deux figures, contradictoires seulement en apparence, de son accomplissement, hypermodernité aux ambitions illimitées et postmodernité décadente et antihumaniste, sans que l'une ou l'autre n'abandonne le moins du monde une même logique initiale d'exclusion de Dieu. Tout au plus peut-on noter de petites, et parfois utiles différences, bien qu'à certains égards la comparaison finale donne l'impression d'un jeu à somme nulle : l'homo sovieticus, produit de la violence policière du régime communiste, n'a-t-il pas son pendant dans l'homo occidentalis décérébré de sociétés réputées plus libres mais d'effets anthropologiques comparables ?

Quoi qu'il en soit, l'heure présente est plutôt au retour vers un conflit ouvert, ce qui nous ramène à divers égards à la situation à laquelle avait voulu répondre le *Syllabus*. Sera-t-il alors possible d'envisager, afin de répondre à cette régression, une nouvelle opération, de reclassement cette fois, de la « forme » conciliaire elle-même frappée d'obsolescence ? On peut douter de l'hypothèse, d'autant plus que, dans l'exemple de la liberté de religion qu'il donnait, Benoît XVI indiquait que si Vatican II avait reconnu et fait sien, avec *Dignitatis humanae*, un principe essentiel de l'Etat moderne, le Concile avait en même temps « repris à nouveau le patrimoine le plus profond de l'Eglise ». Faire le chemin inverse à cause de nouvelles manifestations structurelles d'hostilité politique échapperait difficilement à l'incrimination d'opportunisme, ce qui rend l'hypothèse impensable sans une profonde révision de la méthode d'ensemble, bien au-delà du thème des « quatre valeurs non négociables ». Il faudrait pourtant trouver une issue. Bien que le concept de réforme soit plus précis que celui d'*aggiornamento* (mise à jour), ne serait-il pas plus juste de remettre à l'honneur celui de restauration, dans le sens d'ailleurs employé au moment du Concile à propos de la liturgie ? La connotation de ce dernier terme est très négative dans le monde hérité des Lumières, suscitant tous les fantasmes du retour à l'ancien régime, de la « réaction », etc. Le latin *instauratio*, qu'il traduit, rend sans doute bien mieux l'idée de réhabilitation ou de rétablissement. Dans la vie chrétienne il évoque surtout les fruits de la réconciliation avec Dieu, après le péché confessé ; ou bien encore la redécouverte du sens ou de la beauté originelle des doctrines et des pratiques dont la conscience s'est émoussée au fil du temps. Cette manière d'envisager un renouveau dégagé de la contrainte de devoir se justifier vis-à-vis du monde permettrait une approche essentiellement positive, aboutissant non plus à trier dans la doctrine sacrée en fonction

---

de l'acceptation ou du rejet par la culture dominante, mais à rechercher tout ce qui peut et doit être réhabilité après un demi-siècle de désordres.

**Découvrez le sommaire détaillé du numéro 113**

Le samedi 29 octobre 2011 à 16:38 . Classé dans [En librairie, Numéro 113](#),