

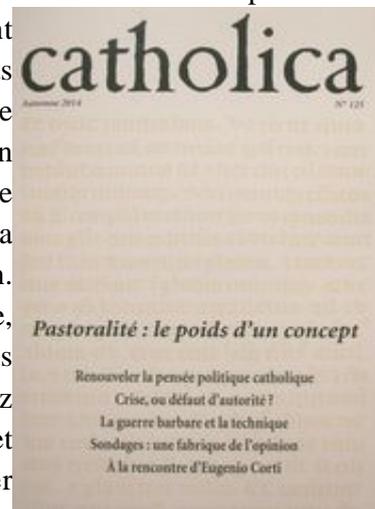
Revue Catholica

Revue de réflexion politique et religieuse

Numéro 125 : Pastoralité, le poids d'un concept

Bernard Dumont , le mercredi 10 décembre 2014

Les choix effectués par le concile Vatican II en matière politique ont marqué les cinquante années qui ont suivi d'une empreinte toute particulière. Le but recherché à l'origine était de faire cesser le conflit avec les deux formes de la politique moderne qui dominaient à la fin des années 1960, le système occidental et le système soviétique. L'exercice paraissait ambitieux parce qu'apparemment contradictoire, et il se conclut d'une manière inégale avec l'adhésion aux principes fondamentaux de la démocratie de type américain, et une diplomatie de main tendue envers les communistes (Ostpolitik et dialogue chrétiens-marxistes), qui pesa plus à l'intérieur que sur la partie adverse. Cependant du point de vue de l'histoire des idées et de leurs courants porteurs, les options conciliaires et postconciliaires ont représenté une sorte d'achèvement, ou de consécration, de tendances antérieurement pressantes mais contenues jusqu'à la Deuxième Guerre mondiale : catholicisme libéral, démocratie chrétienne, humanisme intégral, progressisme... Toutes ces tendances, qui s'étaient manifestées de longue date en faveur d'une acceptation de l'héritage théorique et pratique des Lumières, ont été clairement présentes lors des travaux conciliaires, une majorité des participants étant plus ou moins prédisposée à les suivre. *Gaudium et spes*, le texte le plus concerné sous ce rapport, constitue, avec la déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse qui en est l'appendice logique, une sorte de charte en ce sens. On l'a dit « optimiste » sur la réalité de son époque, ce qui n'est pas faux mais appelle précision. Ses premiers mots traduisent la conscience d'une situation contrastée, non idyllique, évoquant « les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps » ; diverses allusions assez précises sont faites plus loin à toutes sortes de désordres, dangers et menaces frappant la société contemporaine, quitte à se montrer discret sur le plus redoutable du moment, le communisme, ignorant aussi les menées révolutionnaires sous couvert d'émancipation des peuples. Plus que d'optimisme, il vaudrait donc mieux parler d'une disposition d'esprit s'efforçant de voir, accentuer, ou même imaginer le côté « positif » des choses, dans le but de susciter, par un style compréhensif et avenant, l'accueil d'une modernité que l'on ne désirait plus combattre de front mais amadouer, lui proposant de l'aider et même de la conduire à son achèvement. *Gaudium et spes* s'adresse d'ailleurs significativement « à tous les hommes », et cela pour leur offrir « la collaboration sincère de l'Eglise pour l'instauration d'une fraternité universelle ». Laissons à l'analyse théologique la question de savoir dans quelle mesure cette offre faisait partie de la mission spécifique de l'Eglise parlant avec l'autorité du Christ, ou se plaçant sur le terrain plus naturel de l'expertise en humanité aux côtés d'autres offres dans l'espace public mondial.



Quoi qu'il en soit, la proposition était émise en fonction de la vision positive d'une modernité volontariste, techno-scientifique, exprimant la maîtrise d'un monde moderne « sorti de sa minorité » (Kant). L'exposé préliminaire de *Gaudium et spes* contient ainsi cette formule : « Sur le temps [...], l'intelligence humaine étend en quelque sorte son empire : pour le passé, par la connaissance historique ; pour l'avenir, par la prospective et la planification. » (GS, 5-2). Bien d'autres saluent la conquête de l'espace, la tendance à l'unification mondiale, le franchissement d'une « notion plutôt statique de l'ordre des choses à une conception plus dynamique et évolutive » (GS 5, 3), l'aspiration à la liberté, à l'exercice des responsabilités, à la culture, etc. Ces paroles laudatives se rencontrent dans d'autres documents conciliaires, entre autres dans un texte mineur et de peu d'ampleur, mais exemplaire sous ce rapport, le décret *Inter mirifica* sur les médias. Dans *Gaudium et spes*, même la récusation de l'athéisme est compensée par une remarque positive : « Les conditions nouvelles affectent [...] la vie religieuse elle-même. [...] l'essor de l'esprit critique la purifie d'une conception magique du monde et des survivances superstitieuses [...] » (GS 7, 3). Enfin, cette manière de voir positivement la modernité s'achève dans son intégration théologique. C'est du moins l'aspiration qui est explicitée : tandis que « l'Esprit [...] appelle certains à témoigner ouvertement du désir de la demeure céleste et à garder vivant ce témoignage dans la famille humaine, il appelle les autres à se vouer au service terrestre des hommes, préparant par ce ministère la matière du Royaume des cieux. Mais de tous il fait des hommes libres pour que, renonçant à l'amour-propre et rassemblant toutes les énergies terrestres pour la vie humaine, ils s'élancent vers l'avenir, vers ce temps où l'humanité elle-même deviendra une offrande agréable à Dieu » (GS 38,1).

Si de telles affirmations apparaissent aujourd'hui bien décalées en comparaison de l'état du monde, il conviendrait de rappeler qu'au moment même où elles ont été formulées elles étaient déjà en retard sur les analyses philosophiques et historico-politiques qui entrevoyaient le passage de la modernité classique à la modernité tardive, dans son double aspect de fuite en avant techno-scientifique, de rejet de toute tradition et de déracinement humain – ce que C.S. Lewis avait appelé l'abolition de l'homme. On peut douter que cela ait été ignoré de l'ensemble des pères conciliaires et de leurs experts. En tout cas de telles prévisions restèrent à l'état de non-dit, et l'on accepta l'idée du « tournant anthropologique » alors mis en avant par Karl Rahner. Peut-être faut-il aussi penser aux implications de la ligne de conduite donnée par Jean XXIII dans son discours d'ouverture (22 octobre 1962), récusant la critique des maux du temps, taxant ses auteurs de « prophètes de malheur » et invitant à voir l'œuvre de la Providence dans les « nouvelles conditions de vie ». Cependant l'après-concile n'eut pas à attendre longtemps pour vérifier le décalage entre le regard « positif » alors adopté en ligne de conduite systématique, et la réalité d'un saut brutal dans la radicalisation du processus moderne : Mai 68, l'éclipse soudaine des valeurs traditionnelles, l'éclosion de la « culture de mort », la montée fulgurante du « relativisme », la crise majeure de l'éducation, la fin du politique.

* * *

Si l'argumentation conciliaire sur l'état du monde contemporain fut loin d'être suffisamment clairvoyante, le plus surprenant est que cinquante ans après elle est encore considérée, au moins en fait, comme un paradigme intouchable, dont la première conséquence est l'écart toujours grandissant entre le discours qui s'en inspire et les réalités d'un environnement profondément modifié, hostile et fermé. Cette anomalie commence, semble-t-il, à être perçue, bien qu'il soit rare de la voir relever, et timidement. Pourtant, selon un auteur italien s'exprimant récemment sur le sujet, Andrea Grillo, « on devrait aujourd'hui parler de l'apparition d'un second (et différent) tournant anthropologique, où le problème débattu n'est plus celui d'un accord entre monde moderne et pensée théologique, mais d'intelligence des raisons de la crise de la modernité, et du

brouillage de ses idéaux de progrès et de liberté. La question n'est plus de comprendre pourquoi la «sécularisation» n'est pas en soi si négative, mais plutôt pourquoi elle soustrait à l'homme une ressource indispensable et l'appauvrit sans doute aussi d'un trait irremplaçable de son profil intégral. » (« La tradition liturgique dans le monde postmoderne », Recherches de sciences religieuses, 2013/1, p. 95)

Par la force des choses, la période nouvelle a introduit une contradiction à l'intérieur même du discours officiel postconciliaire, contraint de protester et dénoncer, comme aux temps préconciliaires, certains des maux de l'époque, mais aussi de maintenir avec opiniâtreté une vision lénifiante et désincarnée de la situation générale du monde. Cet exercice devient désormais très difficile et ne pourra certes pas durer indéfiniment.

Mais difficile demeure également l'ouverture d'un vrai débat sur l'opportunité de changer de paradigme. Il semblerait pourtant raisonnable, et non déshonorant, à la différence de tant de « repentances », de suivre une recommandation que Rémi Brague faisait dans un de ses derniers livres : « C'est [...] un grossier paralogisme que de conclure de l'irréversibilité du temps à celle des contenus. Un retour en arrière est toujours possible, même s'il n'est souhaitable que dans certains cas. Il peut même se faire qu'un retour de cette sorte soit la condition indispensable d'un progrès. Et en particulier, dans la vie de tous les jours, pour un piéton comme pour un automobiliste, revenir en arrière est la conduite la plus raisonnable lorsque l'on constate qu'on s'est engagé dans un cul-de-sac. Sortir de l'impasse est même la condition indispensable qui permet de revenir à l'embranchement que l'on avait raté, et donc de prendre un nouveau départ » (Le propre de l'homme, Flammarion 2013, pp. 188-189).

Malheureusement une résistance s'oppose à une telle démarche. Cette résistance est active de la part des milieux les plus imprégnés de l'idéologie dite progressiste – en réalité directement subordonnée aux intérêts et objectifs des forces politiques dominantes. Les dernières années de Benoît XVI ont permis de vérifier à quel point le mot d'ordre « sauver le Concile » relevait de cet acharnement à éviter toute espèce de « retour en arrière ». Cela ne concerne pas que les « chiens de garde » d'officines idéologiques en vigilance permanente. La résistance active trouve d'autres protagonistes dans un milieu humain plus large, répétant les slogans bien plus par peur de voir remis en cause certains acquis dans le mode de vie et la conduite morale que sous l'effet d'une claire adhésion militante. Et le refus agressif d'accueillir, ne serait-ce qu'à titre d'hypothèse, la possibilité d'avoir fait fausse route se change aisément en ressentiment, dénigrement des autres et du passé, raisonnement du point de vue de l'ennemi. Depuis l'élection de Jorge Mario Bergoglio, de telles réactions se sont faites plus discrètes, mais l'équilibre nouveau est instable et appelé à se rompre dans un sens ou dans l'autre tant il repose sur la base fragile d'un « état de grâce » médiatique, et donc du bon vouloir des puissances qu'ils servent.

En tout état de cause, la résistance est beaucoup plus lourde dans sa version passive. Le cas qui nous intéresse ici présuppose l'absence de positions partisans publiquement assumées. Il s'agit de constater qu'un grand nombre de clercs et de laïcs s'abstiennent de s'interroger en profondeur sur les raisons pour lesquelles le paradigme politique conciliaire n'a pas fonctionné comme prévu. Or on attendrait d'eux qu'ils aillent au-delà d'une simple déploration de l'incompréhension, voire de la haine qui vise la foi, les signes chrétiens et la présence sociale des catholiques. Ou bien qu'ils examinent structures et stratégies dans leurs principes, au lieu de laisser ces derniers indiscutés pour ne s'intéresser qu'à ce qu'ils veulent ne considérer que comme des abus. Cette même démarche affecte toutes sortes de cas. Ainsi voit-on critiquer certains mécanismes décisionnels de l'Union européenne, mais en prenant grand soin d'en affirmer la légitimité. On sépare de manière factice islam et islamisme, sans jamais consentir à examiner le possible (et réel !) lien entre les deux. On dénonce les dérives technocratiques ou même totalitaires de la « démocratie » mais on exclut de mettre en examen sa nature réelle. La laïcité n'est plus contestée, mais devant son

durcissement, on cherche à en définir une version nouvelle positive... et le parti pris « positif » de l'époque conciliaire semble avoir engendré, en se répandant dans le corps de l'Église, une tournure d'esprit dichotomique, une timidité s'interdisant tout examen préalable de la légitimité de ce qui est établi, ou, ce qui revient au même, admettant cette légitimité du seul fait d'exister, une consécration de l'effectivité ne permettant de critiquer que les modalités, de surcroît toujours avec un esprit réformiste, propositionnel et en définitive conservateur du processus révolutionnaire. Il s'avère que ce comportement coïncide, en y souscrivant au moins de fait, avec l'interdiction de poser des questions préalables qui est l'une des marques fondamentales du volontarisme moderne en matière politique. Très concrètement, cet abandon revient à identifier le fait au droit, à accepter sans discussion ce qui dans le principe est susceptible d'une possible réfutation.

Comment rendre compte de l'effet paralysant de ces timidités ? Une première explication serait de l'ordre de l'effet d'intimidation produit par l'idéologie et la propagande du système dominant – s'il est justement dominant, il n'y a pas lieu de s'étonner de son impact. Cette propagande assure que ce qu'elle nomme très improprement la démocratie est un système inséré dans la nécessité historique, et que toute autre forme (à commencer par exemple par une démocratie au sens strict, présupposant l'existence active d'un demos) est rigoureusement impensable, ou dramatiquement à fuir. La boutade ressassée attribuée à Churchill, selon laquelle la démocratie est le pire des régimes à l'exception de tous les autres, est devenue un lieu commun et même une sorte de croyance partagée. Dans ce cas encore, nous avons affaire à un autre aspect de l'interdiction de poser des questions, en acte préventif avant même que ces dernières ne surgissent. La peur du vide peut donc expliquer l'acceptation du fait, surtout si l'on tient compte de la prédisposition d'un courant devenu majoritaire au cours du XXe siècle, et plus que jamais depuis Vatican II, en faveur de la philosophie de l'histoire libérale-progressiste. L'image utopique de la démocratie promue et répandue avec enthousiasme par ce courant ne fut jamais qu'une représentation sans rapport réel avec la réalité des régimes politiques modernes ; il n'en demeure pas moins que c'est elle qui a été diffusée à longueur de temps dans les séminaires, les mouvements de l'Action catholique, d'innombrables publications, et jusque dans les prédications. Comment dès lors s'étonner devant les effets d'une imprégnation aussi forte dans l'intelligentsia catholique, et notamment d'un manque de réalisme face à ce que Guy Hermet appelle le « nouveau régime », avatar actuel du système représentatif, qui repose sur un mécanisme de dissimulation des oligarchies à un degré jamais aussi poussé, quoique dans la continuité avec le passé du système d'où il est issu ; ce que pointe également Catherine Colliot-Thélène dans *La démocratie sans le demos* (PUF, 2011).

La méconnaissance, ou l'absence de prise en compte de cette réalité politique, n'est cependant pas inédit. Le « droit nouveau » – le système du droit public moderne que Léon XIII désignait ainsi – a constamment été récusé par les papes de la période jusqu'à la veille de Vatican II, et à y regarder de près, il continue depuis lors d'inspirer une certaine critique indirecte malgré un ralliement à la plupart des exigences qui y sont associées (droits de l'homme, laïcité, « Etat de droit », etc., toujours cependant avec quelque réserve ou ambiguïté). Il ne s'agit plus de condamner le régime dominant, mais de souligner son inachèvement et son incapacité à accomplir ses propres principes, d'où l'offre de service déjà mentionnée. Si la continuité sur ce terrain théorique est peu évidente, il en va différemment dans la pratique, une longue tradition ayant fait rechercher accommodements, transactions, ralliements, toujours dans le même désir d'empêcher l'étouffement, surtout celui de la pratique religieuse et de l'enseignement spirituel et moral. Certains nomment cette attitude « cléricalisme », non dans le sens habituel du terme, qui évoque un débordement indu des clercs dans le domaine temporel – souvent accepté, voire suscité par la paresse des laïcs – mais pour qualifier un travers aux conséquences politiques lourdes, consistant à accepter aisément le nouvel ordre de choses pour ne pas risquer la marginalisation. Quelle que soit la raison profonde d'une telle attitude – dont l'histoire française contemporaine a fourni, depuis le lointain discours de Montalembert, en

1863, des illustrations multiples et caricaturales –, soucieux de sauver ce qui peut l'être ou désir de plaire, celle-ci a conduit à délaissier et même bloquer toute tentative d'analyse de fond du système politique et rendu habituelle la recherche de la composition, l'évitement de tout ce qui peut « fâcher », la confusion entre sens de la responsabilité et pusillanimité. On peut donc aisément comprendre tant la facilité avec laquelle a pu être adopté le cours nouveau défini dans *Gaudium et spes* que la grande difficulté présente de prendre acte collectivement de son échec et de la nécessité de réfléchir aux bases possibles d'un nouveau départ.

Jusqu'à présent cette voie n'a pas été empruntée. Il en résulte que plus le temps passe, plus s'accroît le caractère irréel et vainement répétitif du discours d'acceptation d'un système dont on critique d'autre part et toujours plus les conséquences de l'évolution logique. Ce hiatus enlève tout crédit, pour prendre un exemple, aux sempiternels appels à soutenir « l'Europe » – en fait, l'Union européenne – alors que l'on ne cesse de dénoncer ce que celle-ci produit contre le bien des peuples au nom même de ses propres principes.

A l'inverse, il semble que certains excès puissent susciter de salutaires interrogations. Il reste alors à voir celles-ci s'exprimer, et surtout à les entendre formuler de manière cohérente, ce qui peine à arriver, et nous suggère une seconde série d'explications.

Tout d'abord, en s'intégrant au cadre très contrôlé de l'espace public, et en reproduisant les règles qui le régissent à l'intérieur même de l'espace ecclésial, il ne peut qu'être difficile, pour le moins, d'aborder librement doutes et recherches s'écartant quelque peu de la « ligne » dominante. Si donc un désir de dépasser le discours convenu, répétitif et vain s'empare de certains esprits, il faudra à ces derniers du courage pour affronter une censure puissante et multiforme. La dramatisation de quelques situations peut cependant y aider.

D'autre part, et il s'agit là de l'obstacle le plus important, comme il a été dit, Vatican II a adopté un nouveau paradigme, un principe général de compréhension et, en conséquence, de conduite en matière de rapports avec la modernité ; et ce choix a été opéré dans une certaine continuité avec le long travail de préparation, ou de sagesse, opéré par le courant catholique libéral. De surcroît, en raison de la consigne donnée lors de l'ouverture du concile par Jean XXIII, on s'est efforcé d'assimiler le « langage » du monde contemporain, c'est-à-dire sa terminologie et les concepts qu'elle exprime, et réciproquement on a déclassé les sources classiques, elles-mêmes mises à mal dans la période antécédente, et que l'on aurait mieux fait de réhabiliter plutôt que de les abandonner. Il faut donc reconnaître que la difficulté est grande. La compréhension actualisée des rapports entre le politique et le religieux présuppose une série de clarifications sur les concepts antécédents. Ainsi comment comprendre le problème politique et juridique que pose l'article principal (2, 2) de la déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse sans préciser préalablement les clés conceptuelles qui permettraient d'en juger : ce que l'on entend par dignité, ce qu'est le rapport entre la loi positive et la loi naturelle, ce que signifie précisément l'ordre public en comparaison de la notion – elle-même à spécifier – de bien commun, cela pour ne mentionner que quelques exemples.

C'est cependant au prix d'un travail de longue haleine que l'on est en droit d'attendre la possibilité de surmonter la crise profonde qui a conduit aux impasses actuelles. Il faut y consentir.

Le mercredi 10 décembre 2014 à 12:39 . Classé dans [En librairie](#), Numéro 125,