

## 2012-61. Sur la juste réception et interprétation du concile Vatican II.

Author : Riposte Catholique

Categories : [leblogdumesnil](#)

Date : 16 octobre 2012

***Extrait du discours de notre Saint-Père le Pape Benoît XVI  
adressé à la Curie romaine le 22 décembre 2005 :***

***(Nous mettons en gras ou soulignons des passages ou expressions qui nous semblent particulièrement importants)***

« (...) Quel a été le résultat du Concile? A-t-il été accueilli de la juste façon? Dans l'accueil du Concile, qu'est-ce qui a été positif, insuffisant ou erroné? Que reste-t-il encore à accomplir?

Personne ne peut nier que, dans de vastes parties de l'Eglise, la réception du Concile s'est déroulée de manière plutôt difficile, même sans vouloir appliquer à ce qui s'est passé en ces années la description que le grand Docteur de l'Eglise, saint Basile, fait de la situation de l'Eglise après le Concile de Nicée : il la compare à une bataille navale dans l'obscurité de la tempête, disant entre autres : « *Le cri rauque de ceux qui, en raison de la discorde, se dressent les uns contre les autres, les bavardages incompréhensibles, le bruit confus des clameurs ininterrompues a désormais rempli presque toute l'Eglise en faussant, par excès ou par défaut, la juste doctrine de la foi...* » (De Spiritu Sancto, XXX, 77; PG 32, 213 A; SCh 17bis, p. 524). Nous ne voulons pas précisément appliquer cette description dramatique à la situation de l'après-Concile,

mais quelque chose de ce qui s'est produit s'y reflète toutefois. La question suivante apparaît : pourquoi l'accueil du Concile, dans de grandes parties de l'Eglise, s'est-il jusqu'à présent déroulé de manière aussi difficile? Eh bien, tout dépend de la juste interprétation du Concile ou – comme nous le dirions aujourd'hui – de sa juste herméneutique, de la juste clef de lecture et d'application.

Les problèmes de la réception sont nés du fait que **deux herméneutiques contraires se sont trouvées confrontées et sont entrées en conflit.**

L'une a causé de la confusion, l'autre, silencieusement mais de manière toujours plus visible, a porté et porte des fruits. D'un côté, il existe une interprétation que je voudrais appeler « *herméneutique de la discontinuité et de la rupture* » ; celle-ci a souvent pu compter sur la sympathie des mass media, et également d'une partie de la théologie moderne.

D'autre part, il y a l'« *herméneutique de la réforme* », du renouveau dans la continuité de l'unique sujet-Eglise, que le Seigneur nous a donné ; c'est un sujet qui grandit dans le temps et qui se développe, restant cependant toujours le même, l'unique sujet du Peuple de Dieu en marche.

L'herméneutique de la discontinuité risque de finir par une rupture entre Eglise préconciliaire et Eglise post-conciliaire. Celle-ci affirme que les textes du Concile comme tels ne seraient pas encore la véritable expression de l'esprit du Concile. Ils seraient le résultat de compromis dans lesquels, pour atteindre l'unanimité, on a dû encore emporter avec soi et reconfirmer beaucoup de vieilles choses désormais inutiles. Ce n'est cependant pas dans ces compromis que se révélerait le véritable esprit du Concile, mais en revanche dans les élans vers la nouveauté qui apparaissent derrière les textes : seuls ceux-ci représenteraient le véritable esprit du Concile, et c'est à partir d'eux et conformément à eux qu'il faudrait aller de l'avant. Précisément parce que les textes ne refléteraient que de manière imparfaite le véritable esprit du Concile et sa nouveauté, il serait nécessaire d'aller courageusement au-delà des textes, en laissant place à la nouveauté dans laquelle s'exprimerait l'intention la plus profonde, bien qu'encore indistincte, du Concile. En un mot : il faudrait non pas suivre les textes du Concile, mais son esprit. De cette manière, évidemment, il est laissé une grande marge à la façon dont on peut alors définir cet esprit et on ouvre ainsi la porte à toutes les fantaisies.

Mais on se méprend sur la nature d'un Concile en tant que tel. Il est alors considéré comme une sorte de Constituante, qui élimine une vieille constitution et en crée une nouvelle. Mais la Constitution a besoin d'un promoteur, puis d'une confirmation de la part du promoteur, c'est-à-dire du peuple auquel la constitution doit servir.

**Les Pères n'avaient pas un tel mandat et personne ne le leur avait jamais donné ; personne, du reste, ne pouvait le donner, car la constitution essentielle de l'Eglise vient du Seigneur et nous a été donnée afin que nous puissions parvenir à la vie éternelle et, en partant de cette perspective, nous sommes en mesure d'illuminer également la vie dans le temps et le temps lui-même.** Les Evêques, à travers le Sacrement qu'ils ont reçu, sont les dépositaires du don du Seigneur. Ce sont « *les administrateurs des mystères de Dieu* » (1 Cor. IV, 1) ; comme tels ils doivent se présenter comme « *fidèles et sages* » (cf. Luc. XII, 41-48). Cela signifie qu'ils doivent administrer le don du Seigneur de manière juste, afin qu'il ne demeure pas dans un lieu caché, mais porte des fruits et que le Seigneur, à la fin, puisse dire à l'administrateur : « *En peu de choses tu as été fidèle, sur beaucoup je t'établirai* » (cf. Matth. XXV, 14-30; Luc. XIX, 11-27). Dans ces paraboles évangéliques s'exprime le **dynamisme de la fidélité**, qui est importante dans le service rendu au Seigneur, et dans celles-ci apparaît également de manière évidente comment, dans un Concile, le dynamisme et la fidélité doivent devenir une seule chose.

A l'herméneutique de la discontinuité s'oppose l'herméneutique de la réforme comme l'ont présentée tout d'abord le Pape Jean XXIII, dans son discours d'ouverture du Concile le 11 octobre 1962, puis le Pape Paul VI, dans son discours de conclusion du 7 décembre 1965. Je ne citerai ici que les célèbres paroles de Jean XXIII, dans lesquelles cette herméneutique est exprimée sans équivoque, lorsqu'il dit que **le Concile « veut transmettre la doctrine de façon pure et intègre, sans atténuation ni déformation »** et il poursuit : *« Notre devoir ne consiste pas seulement à conserver ce trésor précieux, comme si nous nous préoccupions uniquement de l'antiquité, mais de nous consacrer avec une ferme volonté et sans peur à cette tâche, que notre époque exige... Il est nécessaire que cette **doctrine certaine et immuable**, qui doit être fidèlement respectée, soit approfondie et présentée d'une façon qui corresponde aux exigences de notre temps. En effet, il faut faire une distinction entre le dépôt de la foi, c'est-à-dire les vérités contenues dans notre vénérée doctrine, et la façon dont celles-ci sont énoncées, en leur conservant toutefois le même sens et la même portée »* (S. Oec. Conc. Vat. II Constitutiones Decreta Declarationes, 1974, pp. 863-865).

Il est clair que cet engagement en vue d'exprimer de façon nouvelle une vérité déterminée exige une nouvelle réflexion sur celle-ci et un nouveau rapport vital avec elle ; il est également clair que la nouvelle parole ne peut mûrir que si elle naît d'une compréhension consciente de la vérité exprimée et que, d'autre part, la réflexion sur la foi exige également que l'on vive cette foi.

Dans ce sens, le programme proposé par le Pape Jean XXIII était extrêmement exigeant, comme l'est précisément la synthèse de fidélité et de dynamisme. Mais partout, cette interprétation a représenté l'orientation qui a guidé la réception du Concile, une nouvelle vie s'est développée et des fruits nouveaux ont mûri. Quarante ans après le Concile, nous pouvons révéler que l'aspect positif est plus grand et plus vivant que ce qu'il pouvait apparaître dans l'agitation des années qui ont suivi 1968. Aujourd'hui, nous voyons que la bonne semence, même si elle se développe lentement, croît toutefois et que croît également notre profonde gratitude pour l'oeuvre accomplie par le Concile.

Paul VI, dans son discours lors de la clôture du Concile, a ensuite indiqué une autre motivation spécifique pour laquelle une herméneutique de la discontinuité pourrait sembler convaincante.

Dans le grand débat sur l'homme, qui caractérise le temps moderne, le Concile devait se consacrer en particulier au thème de l'anthropologie. Il devait s'interroger sur le rapport entre l'Eglise et sa foi, d'une part, et l'homme et le monde d'aujourd'hui, d'autre part (ibid. pp. 1066, sq). La question devient encore plus claire, si, au lieu du terme générique de « monde d'aujourd'hui », nous en choisissons un autre plus précis : le Concile devait définir de façon nouvelle le rapport entre l'Eglise et l'époque moderne. Ce rapport avait déjà connu un début très problématique avec le procès fait à Galilée. Il s'était ensuite totalement rompu lorsque Kant définit la « religion dans les limites de la raison pure » et lorsque, dans la phase radicale de la Révolution française, se répandit une image de l'Etat et de l'homme qui ne voulait pratiquement plus accorder aucun espace à l'Eglise et à la foi. L'opposition de la foi de l'Eglise avec un libéralisme radical, ainsi qu'avec des sciences naturelles qui prétendaient embrasser à travers leurs connaissances toute la réalité jusque dans ses limites, dans l'intention bien déterminée de rendre superflue « l'hypothèse de Dieu », avait provoqué de la part de l'Eglise, au XIX<sup>ème</sup> siècle, sous Pie IX, des condamnations sévères et radicales de cet esprit de l'époque moderne.

Apparemment, il n'existait donc plus aucun espace possible pour une entente positive et fructueuse, et les refus de la part de ceux qui se sentaient les représentants de l'époque moderne étaient également énergiques.

Entre temps, toutefois, l'époque moderne avait elle aussi connu des développements. On se rendait compte que la révolution américaine avait offert un modèle d'Etat moderne différent de celui théorisé par les tendances radicales apparues dans la seconde phase de la Révolution française. Les sciences naturelles

commençaient, de façon toujours plus claire, à réfléchir sur leurs limites, imposées par leur méthode elle-même, qui, tout en réalisant des choses grandioses, n'était toutefois pas en mesure de comprendre la globalité de la réalité. Ainsi, les deux parties commençaient progressivement à s'ouvrir l'une à l'autre. Dans la période entre les deux guerres mondiales et plus encore après la Seconde Guerre mondiale, des hommes d'Etat catholiques avaient démontré qu'il peut exister un Etat moderne laïc, qui toutefois, n'est pas neutre en ce qui concerne les valeurs, mais qui vit en puisant aux grandes sources éthiques ouvertes par le christianisme. La doctrine sociale catholique, qui se développait peu à peu, était devenue un modèle important entre le libéralisme radical et la théorie marxiste de l'Etat. Les sciences naturelles, qui professaient sans réserve une méthode propre dans laquelle Dieu n'avait pas sa place, se rendaient compte toujours plus clairement que cette méthode ne comprenait pas la totalité de la réalité et ouvraient donc à nouveau les portes à Dieu, conscientes que la réalité est plus grande que la méthode naturaliste, et que ce qu'elle peut embrasser.

On peut dire que s'étaient formés trois cercles de questions qui, à présent, à l'heure du Concile Vatican II, attendaient une réponse.

Tout d'abord, il fallait définir de façon nouvelle la relation entre foi et sciences modernes ; cela concernait d'ailleurs, non seulement les sciences naturelles, mais également les sciences historiques, car, selon une certaine école, la méthode historique-critique réclamait le dernier mot sur l'interprétation de la Bible, et, prétendant l'exclusivité totale de sa propre compréhension des Ecritures Saintes, s'opposait sur des points importants à l'interprétation que la foi de l'Eglise avait élaborée.

En second lieu, il fallait définir de façon nouvelle le rapport entre Eglise et Etat moderne, qui 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 entre les citoyens et de leur liberté d'exercer leur religion.

Cela était lié, en troisième lieu, de façon plus générale au problème de la tolérance religieuse – une question qui exigeait une nouvelle définition du rapport entre foi chrétienne et religions du monde. En particulier, face aux récents crimes du régime national socialiste, et plus généralement, dans le cadre d'un regard rétrospectif sur une longue histoire difficile, il fallait évaluer et définir de façon nouvelle le rapport entre l'Eglise et la foi d'Israël.

Il s'agit là de thèmes de grande portée – ce furent les thèmes de la seconde partie du Concile – sur lesquels il n'est pas possible de s'arrêter plus amplement dans ce contexte. Il est clair que dans tous ces secteurs, dont l'ensemble forme une unique question, pouvait ressortir une certaine forme de discontinuité et que, dans un certain sens, s'était effectivement manifestée une discontinuité dans laquelle, pourtant, une fois établies les diverses distinctions entre les situations historiques concrètes et leurs exigences, il apparaissait que la continuité des principes n'était pas abandonnée – un fait qui peut échapper facilement au premier abord.

C'est précisément dans cet ensemble de continuité et de discontinuité à divers niveaux que consiste la nature de la véritable réforme. **Dans ce processus de nouveauté dans la continuité, nous devons apprendre à comprendre plus concrètement qu'auparavant que les décisions de l'Eglise en ce qui concerne les faits contingents – par exemple, certaines formes concrètes de libéralisme ou d'interprétation libérale de la Bible – devaient nécessairement être elles-mêmes contingentes, précisément parce qu'elles se référaient à une réalité déterminée et en soi changeante.** Il fallait apprendre à reconnaître que, dans de telles décisions, **seuls les principes expriment l'aspect durable**, demeurant en arrière-plan et en motivant la décision de l'intérieur. En revanche les formes concrètes ne sont pas aussi permanentes, elles dépendent de la situation historique et peuvent donc être soumises à des changements. Ainsi, **les décisions de fond peuvent demeurer valables, tandis que les formes de leur**

**application dans des contextes nouveaux peuvent varier.**

Ainsi, par exemple, si la liberté de religion est considérée comme une expression de l'incapacité de l'homme à trouver la vérité, et par conséquent, devient une exaltation du relativisme alors, de nécessité sociale et historique, celle-ci est élevée de façon impropre au niveau métaphysique et elle est ainsi privée de son véritable sens, avec pour conséquence de ne pas pouvoir être acceptée par celui qui croit que l'homme est capable de connaître la vérité de Dieu, et, sur la base de la dignité intérieure de la vérité, est lié à cette connaissance.

Il est, en revanche, totalement différent de considérer la liberté de religion comme une nécessité découlant de la coexistence humaine, et même comme une conséquence intrinsèque de la vérité qui ne peut être imposée de l'extérieur, mais qui doit être adoptée par l'homme uniquement à travers le processus de la conviction.

Le Concile Vatican II, reconnaissant et faisant sien à travers le Décret sur la liberté religieuse un principe essentiel de l'Etat moderne, a repris à nouveau le patrimoine plus profond de l'Eglise. Celle-ci peut être consciente de se trouver ainsi en pleine syntonie avec l'enseignement de Jésus lui-même (cf. Matth. XXII, 21), comme également avec l'Eglise des martyrs, avec les martyrs de tous les temps. L'Eglise antique, de façon naturelle, a prié pour les empereurs et pour les responsables politiques, en considérant cela comme son devoir (cf. 1 Tim. II, 2) ; mais, tandis qu'elle priait pour les empereurs, elle a en revanche refusé de les adorer, et, à travers cela, a rejeté clairement la religion d'Etat. Les martyrs de l'Eglise primitive sont morts pour leur foi dans le Dieu qui s'était révélé en Jésus Christ, et précisément ainsi, sont morts également pour la liberté de conscience et pour la liberté de professer sa foi, – une profession qui ne peut être imposée par aucun Etat, mais qui ne peut en revanche être adoptée que par la grâce de Dieu, dans la liberté de la conscience. Une Eglise missionnaire, qui sait qu'elle doit annoncer son message à tous les peuples, doit nécessairement s'engager au service de la liberté de la foi. Elle veut transmettre le don de la vérité qui existe pour tous, et assure dans le même temps aux peuples et à leurs gouvernements qu'elle ne veut pas détruire leur identité et leurs cultures, mais qu'elle leur apporte au contraire une réponse que, au fond d'eux, ils attendent, – une réponse avec laquelle la multiplicité des cultures ne se perd pas, mais avec laquelle croît au contraire l'unité entre les hommes, et ainsi, la paix entre les peuples également.

Le Concile Vatican II, avec la nouvelle définition de la relation entre la foi de l'Eglise et certains éléments essentiels de la pensée moderne, a revisité ou également corrigé certaines décisions historiques, mais dans cette apparente discontinuité, il a en revanche maintenu et approfondi sa nature intime et sa véritable identité. **L'Eglise est, aussi bien avant qu'après le Concile, la même Eglise une, sainte, catholique et apostolique, en chemin à travers les temps** ; elle poursuit « *son pèlerinage à travers les persécutions du monde et les consolations de Dieu* », annonçant la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'Il vienne (cf. constitution dogmatique « Lumen gentium », n. 8).

Ceux qui espéraient qu'à travers ce « oui » fondamental à l'époque moderne, toutes les tensions se seraient relâchées et que l'« ouverture au monde » ainsi réalisée aurait tout transformé en une pure harmonie, avaient sous-estimé les tensions intérieures et les contradictions de l'époque moderne elle-même ; ils avaient sous-estimé la dangereuse fragilité de la nature humaine qui, dans toutes les périodes de l'histoire, et dans toute constellation historique, constitue une menace pour le chemin de l'homme. Ces dangers, avec les nouvelles possibilités et le nouveau pouvoir de l'homme sur la matière et sur lui-même, n'ont pas disparu, mais prennent en revanche de nouvelles dimensions : un regard sur l'histoire actuelle le démontre clairement. Mais à notre époque, l'Eglise demeure un « signe de contradiction » (Luc. II, 34) – ce n'est pas sans raison que le Pape Jean-Paul II, alors qu'il était encore Cardinal, avait

donné ce titre aux Exercices spirituels prêchés en 1976 au Pape Paul VI et à la Curie romaine. Le Concile ne pouvait avoir l'intention d'abolir cette contradiction de l'Évangile à l'égard des dangers et des erreurs de l'homme. En revanche, son intention était certainement d'écarter les contradictions erronées ou superflues, pour présenter à notre monde l'exigence de l'Évangile dans toute sa grandeur et sa pureté. Le pas accompli par le Concile vers l'époque moderne, qui de façon assez imprécise a été présenté comme une « ouverture au monde », appartient en définitive au problème éternel du rapport entre foi et raison, qui se représente sous des formes toujours nouvelles. La situation que le Concile devait affronter est sans aucun doute comparable aux événements des époques précédentes. Saint Pierre, dans sa première Lettre, avait exhorté les chrétiens à être toujours prêts à rendre raison (*apologia*) à quiconque leur demanderait le logos, la raison de leur foi (cf. III, 15). Cela signifiait que la foi biblique devait entrer en discussion et en relation avec la culture grecque et apprendre à reconnaître à travers l'interprétation la ligne de démarcation, mais également le contact et l'affinité qui existait entre elles dans l'unique raison donnée par Dieu.

Lorsqu'au XIII<sup>ème</sup> siècle, par l'intermédiaire des philosophes juifs et arabes, la pensée aristotélicienne entra en contact avec le christianisme médiéval formé par la tradition platonicienne, et que la foi et la raison risquèrent d'entrer dans une opposition inconciliable, ce fut surtout saint Thomas d'Aquin qui joua le rôle de médiateur dans la nouvelle rencontre entre foi et philosophie aristotélicienne, plaçant ainsi la foi dans une relation positive avec la forme de raison dominante à son époque.

Le douloureux débat entre la raison moderne et la foi chrétienne qui, dans un premier temps, avait connu un début difficile avec le procès fait à Galilée, connut assurément de nombreuses phases, mais avec le Concile Vatican II, arriva le moment où une nouvelle réflexion était nécessaire. Dans les textes conciliaires, son contenu n'est certainement tracé que dans les grandes lignes, mais cela a déterminé la direction essentielle, de sorte que le dialogue entre religion et foi, aujourd'hui particulièrement important, a trouvé son orientation sur la base du Concile Vatican II. A présent, ce dialogue doit être développé avec une grande ouverture d'esprit, mais également avec la clarté dans le discernement des esprits qu'à juste titre, le monde attend de nous précisément en ce moment. Ainsi, aujourd'hui, nous pouvons tourner notre regard avec gratitude vers le Concile Vatican II : si nous le lisons et que nous l'accueillons **guidés par une juste herméneutique**, il peut être et devenir toujours plus une grande force pour le renouveau toujours nécessaire de l'Église. »

[Le blogue du Mesnil-Marie](#)