



HAL
open science

Le débat sur l'herméneutique du Concile

Henry Donneaud

► **To cite this version:**

Henry Donneaud. Le débat sur l'herméneutique du Concile. Jean-François Galinier-Pallerola; Hervé Gaignard; Christina Delarbre. Vatican II, 50 ans après. Interprétation, réception, mise en oeuvre et développements doctrinaux 1962-2012, Artège, pp.31-59, 2012, 9782360401147. hal-02973101

HAL Id: hal-02973101

<https://hal.science/hal-02973101v1>

Submitted on 20 Oct 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le débat sur l'herméneutique du Concile

Herméneutique est un mot savant, qui pourrait passer pour pédant s'il n'était devenu incontournable. Son étymologie renvoie à la notion d'interprétation, en particulier l'interprétation des textes sacrés. Hermès, messager des dieux, en interprétait les ordres.

Selon une acception immédiate, la plus ancienne, l'herméneutique désigne l'art de l'interprétation, les méthodes ou techniques d'interprétation d'un texte. Faire l'exégèse d'une péricope évangélique ou d'un texte de S. Augustin, que ce soit à la manière d'un Père de l'Eglise, d'un docteur scolastique ou d'un exégète historico-critique, est un travail herméneutique. Pareillement, lire et entreprendre le commentaire d'un décret du Concile Vatican II relève de l'herméneutique.

Le mot a acquis au cours du XX^e siècle un second niveau de signification, plus philosophique, à portée épistémologique. Il désigne non plus l'acte d'interpréter, mais la démarche d'interprétation de l'interprétation ; non plus un ensemble de techniques ou de méthodes exégétique, mais le niveau plus fondamental et critique d'une théorie de l'interprétation. L'herméneutique, en amont de l'exégèse d'un texte, vise à dégager les clés de lecture, les conditions, les présupposés et enjeux qui commandent une interprétation et influent sur elle. Il s'agit en quelque sorte d'une critique de l'interprétation.

En ce sens, travailler à l'herméneutique de Vatican II ne consiste pas à ajouter un nouveau commentaire des textes conciliaires, qu'il soit plutôt historique, plutôt doctrinal ou plutôt pastoral. Il s'agit de sonder, de façon critique, les clés de lecture et les présupposés qui ont commandé les différentes exégèses des textes conciliaires produites depuis leur publication, voire depuis leur conception même, afin d'en dégager les enjeux sous-jacents, en particulier les enjeux idéologiques ou tout simplement théologiques.

Relecture critique des interprétations des textes de Vatican II, l'herméneutique de Vatican II n'a pu émerger qu'au terme d'une période suffisamment longue au cours de laquelle le Concile a été d'abord lu, interprété et appliqué, avant que ces lectures et applications immédiates et comme spontanées du Concile, pour le moins contrastées, complexes et conflictuelles, deviennent elles-mêmes objet d'une relecture critique, médiate, réflexive. Le débat sur l'herméneutique de Vatican II, de fait, a commencé à surgir en même temps que les premières grandes célébrations anniversaires du Concile, en même temps aussi que les premières prises de position solennelles, de la part du magistère de l'Eglise, sur la nécessité de baliser, encadrer l'interprétation du concile pour en prévenir des interprétations abusives et dangereuses. Avec l'herméneutique du Concile et le débat ecclésial inauguré sur cette question, apparaît donc la question des « clés de lecture » du Concile. Les textes seuls ne suffisent pas, puisqu'ils peuvent donner lieu à des interprétations diverses et même contradictoires. Il faut en jalonner soigneusement une lecture juste, une lecture authentiquement ecclésiale, dans la mesure où tant l'auteur du Concile que son premier lecteur en est l'Eglise elle-même, sous l'assistance de l'Esprit Saint.

Il faut retenir à cet égard deux moments significatifs, qui ont comme balisé ce débat. D'une part, à l'occasion du vingt anniversaire de la clôture du Concile, le synode extraordinaire convoqué par Jean-Paul II en 1985. D'autre part, à l'occasion du quarantième anniversaire de cette clôture, le discours prononcé par Benoît XVI à la curie romaine en décembre 2005, durant la première année de son pontificat. Après avoir décrit les différentes herméneutiques formalisées au long de ces deux étapes, puis présenté notre propre typologie herméneutique, nous analyserons « l'herméneutique de la réforme » actuellement proposée à l'Eglise par Benoît XVI, en l'illustrant par le cas particulier de la question de la liberté religieuse.

I. Typologie diachronique des herméneutiques

Le Synode de 1985

Le synode des évêques de 1985 marque une date importante dans l'histoire de l'herméneutique de Vatican II. C'est alors que le magistère de l'Eglise, en l'une de ses instances significatives, entend faire lui-même le bilan de la réception du Concile, et en particulier de la manière dont les textes ont été reçus, compris, appliqués. Déjà l'élection de Jean-Paul II avait marqué l'émergence d'une *via media* ou *tertia via* entre l'aile progressiste et l'aile conservatrice de l'Eglise. Le pape polonais a toujours voulu faire de Vatican II « le point constant de référence de son action pastorale, dans l'effort conscient de traduire ses directives par une application concrète et fidèle¹ ». Dans la notion d'« application fidèle » se retrouve ce souci de scruter, vérifier, et surtout corriger, redresser certaines formes d'application du concile qui ont contribué à la multiplication des difficultés dans l'Eglise post-conciliaires.

Trois buts furent donnés au Synode de 1985 : « célébrer, vérifier, promouvoir le concile ». Le verbe « vérifier », ici, traduit l'intention non pas de porter un jugement sur la validité de Vatican II lui-même, ce qu'un simple synode ne saurait faire à l'égard d'un concile oecuménique, mais d'attester, rappeler et prendre acte du fait que le Concile « est une expression légitime et valable et une interprétation du dépôt de la foi tel qu'il est contenu dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition vivante de l'Eglise² ». On devine en filigrane le souci de baliser les conditions d'une juste interprétation du Concile à l'intérieur de la Tradition de l'Eglise, en conformité avec le dépôt de la foi : vérifier que le Concile est interprété correctement.

C'est autour du Synode que plusieurs théologiens tentèrent de synthétiser les diverses tendances qui avaient vu le jour dans la réception et l'interprétation du Concile. Trois d'entre eux sont parvenus à des résultats convergents : A. Dulles, W. Kasper et H. J. Pottmeyer³. Ils ont dégagé trois courants principaux que l'on peut ainsi résumer. Durant deux phases initiales d'exubérance puis de déception, correspondant aux quinze premières années de l'après-concile, deux tendances auraient grandi en opposition réciproque.

D'une part le courant *progressiste*, pour lequel le Concile aurait marqué une rupture avec le catholicisme post-tridentin, et qui en appelle à une interprétation dynamique des textes conciliaires, sur le critère de l'esprit du Concile et de ses nouveautés, plus que sur celui de l'objectivité de ses documents officiels.

D'autre part le courant *conservateur* qui, pour juguler le délitement de la foi et tenter une restauration d'un ordre dangereusement ébranlé, aurait en priorité valorisé dans le corpus conciliaire les réaffirmations de Trente et de Vatican I afin d'en donner une herméneutique conforme à la tradition, sans évolution ni correction.

D'autre part enfin, une troisième tendance serait apparue au seuil des années 1980, de type *synthétique*, visant à dépasser la dichotomie trop sélective induite par les deux premières tendances, et par là à élaborer une authentique synthèse herméneutique du neuf et

¹ JEAN-PAUL II, « Allocution pour la convocation du synode extraordinaire », 25 janvier 1985, dans *Vingt ans après Vatican II*, Paris, Centurion, 1986, p. 19.

² Synthèse des travaux du Synode, p. 224.

³ A. DULLES, « L'ecclésiologie catholique depuis Vatican II », dans *Concilium* 208 (1986), p. 13-25. H. J. POTTMEYER, « Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II. Vingt ans d'herméneutique du Concile », dans *La réception de Vatican II*, G. Alberigo et J.-P. Jossua (éd.), « Cogitatio fidei, 134 », Paris, Ed. du Cerf, 1985, p. 43-64. W. KASPER, « Le défi de Vatican II qui demeure. A propos de l'herméneutique des affirmations du Concile », dans *La théologie et l'Eglise*, « Cogitatio fidei, 158 », Paris, Ed. du Cerf, 1990, p. 411-423.

de l'ancien dans la théologie conciliaire : « Là où le concile s'est contenté de juxtaposer les formulations traditionnelles et innovatrices, les interprètes sont incités à chercher une synthèse cohérente qui fasse droit aux deux⁴. »

A chacune de ces trois tendances, correspondent en fait trois herméneutiques :

Une herméneutique *progressiste* qui interprète le Concile à l'aune de son « esprit », de sorte qu'il faut chercher dans le Concile moins ce qu'il a dit que ce qu'il aurait dû dire, qu'il n'a pas pu dire et qu'il faut lui faire dire maintenant : « Par fidélité au Concile, dépasser le Concile⁵ ». Interpréter le Concile signifie donc le compléter, le réaliser, l'accomplir par dépassement de lui-même.

Une herméneutique *conservatrice* qui, pour contrer l'herméneutique progressiste et contenir le délitement de l'Eglise dans le néo-modernisme, tend à marginaliser les enseignements les plus nouveaux du Concile et au contraire à valoriser les affirmations conciliaires qui s'inscrivent le plus nettement dans la tradition des conciles antérieurs, l'autorité de ces derniers devant servir de règle d'interprétation capable de désamorcer les nouveautés présentes dans la lettre des textes.

Une herméneutique *de synthèse* qui se refuse à dissocier la lettre du Concile et son esprit et, sur la base du slogan « tout le Concile, rien que le concile⁶ », veut travailler, à une « synthèse ouverte » capable d'intégrer les données nouvelles du Concile, sans les écarter ni occulter, dans le processus de la Tradition vivante de l'Eglise, en pleine conformité avec l'inaltérable dépôt de la foi.

Il est frappant que ces deux premières herméneutiques tendent l'une à l'autre, par convergence des contraires, à placer la lecture des textes du Concile sous le contrôle sélectif et correctif d'une instance externe : l'esprit du Concile pour la première, la tradition des conciles immédiatement antérieurs pour la deuxième. Par contre, la troisième s'appuie sur le principe selon lequel tous les textes conciliaires doivent être reçus *a priori* comme autorisés et valables, même si les éventuelles divergences de perspectives qui peuvent exister dans la littéralité des formules (tant à l'intérieur des énoncés eux-mêmes de Vatican II, qu'avec certains des énoncés de la Tradition antérieure) doivent être surmontés en vertu d'un travail théologique d'interprétation.

Il est certain que le magistère de l'Eglise, tant chez Jean-Paul II lui-même, que par le Synode tout entier, entendait proposer cette troisième herméneutique comme la seule vraiment capable d'assurer au Concile sa pleine fécondité.

Le discours de Benoît XVI en décembre 2005

Vingt ans plus tard, Benoît XVI a repris à nouveau frais le problème de l'herméneutique de Vatican à l'occasion de son discours à la curie du 22 décembre 2005⁷. A la distinction des trois herméneutiques que nous venons de résumer, il substitue un tableau à deux termes. Il oppose en effet « l'herméneutique de la discontinuité et de la rupture » à « l'herméneutique de la réforme ».

« L'herméneutique de la discontinuité et de la rupture » part du constat d'une tension, intérieure aux textes du Concile, entre les nouveautés suscitées par l'esprit du Concile et la réaffirmation des vieilles positions antérieures réclamées par la minorité conciliaire. Les compromis nécessaires à l'adoption des textes limitent la portée des textes, de sorte que le

⁴ A. DULLES, art. cit., p. 24.

⁵ J. POTTMEYER, art. cit., p. 61.

⁶ W. KASPER, art. cit., p. 413.

⁷ BENOIT XVI, « Discours à la Curie romaine », 22 décembre 2005, dans *La Documentation catholique*, n° 2350, 15 janvier 2006, p. 56-63.

vrai concile est à chercher dans les nouveautés : « En un mot, il faudrait suivre non pas les textes du Concile, mais son esprit⁸ ». Le vrai concile, avec son esprit, réside dans la nouveauté, non dans les compromis, de sorte qu'il faut sans cesse aller chercher, au-delà des textes, le dynamisme novateur qui en devient le critère majeur d'interprétation⁹.

« L'herméneutique de la réforme » se caractérise au contraire par le souci d'interpréter le concile à la lumière d'une « synthèse de fidélité et de dynamisme¹⁰ », selon un « processus de nouveauté dans la continuité¹¹ ». Benoît XVI présente cette herméneutique réformiste comme exactement conforme à l'intention précise que Jean XXIII et Paul VI assignèrent au concile : pour transmettre au monde d'aujourd'hui l'authentique doctrine catholique de façon pure et intègre, sans atténuation ni déformation, il faut l'exprimer d'une façon nouvelle. Le Concile profère certes une parole nouvelle, mais cette parole nouvelle n'a pour but que de mieux dire, mieux exprimer, mieux transmettre au monde d'aujourd'hui le trésor de l'immuable dépôt de la foi au Christ. Derrière la permanence de la vérité transmise, Benoît XVI insiste surtout, comme clé de cette herméneutique de la réforme, sur la continuité de l'unique sujet-Église : c'est ce même et unique sujet, l'Église, sujet de la réception, de la pratique et de la transmission du salut en Jésus-Christ, qui se renouvelle dans la continuité, en poursuivant son pèlerinage. Elle grandit, évolue, se développe tout en restant la même.

Nous pouvons nous interroger sur la différence de présentation du problème herméneutique entre la triade des années 1985 et le binôme exposé par Benoît XVI. Il semble bien que « l'herméneutique de la discontinuité et de la rupture » corresponde d'assez près à l'« l'herméneutique progressiste » de Kasper ou Pottmeyer, avec le jeu introduit entre les textes et l'esprit du concile, seul l'esprit témoignant de l'authentique Vatican II, au prix d'une rupture avec l'Église ante-conciliaire. Nous reviendrons plus loin sur le fait que le binôme de Benoît XVI ne dise rien explicitement de l'herméneutique « conservatrice », comme si tout problème avait disparu de ce côté là. Notons seulement, avec M. Rhonheimer, que « Benoît XVI n'a pas du tout opposé l'herméneutique erronée de la discontinuité à une "herméneutique de la continuité" ; il a plutôt expliqué qu'à "l'herméneutique de la discontinuité s'oppose l'herméneutique de la réforme" »¹². Le choix de ce dernier mot est particulièrement important, car il permet à Benoît XVI d'honorer toute la part de nouveauté qu'il convient d'assumer lucidement dans le Concile, - ce que n'exprimerait pas du tout l'expression « herméneutique de la continuité ».

Il est clair que, avec la notion de « réforme », Benoît XVI veut introduire dans la réflexion théologique sur l'herméneutique conciliaire un concept capable de définir une juste articulation entre l'ancien et le nouveau. La notion de « synthèse » employée par Dulles en 1985 reste à cet égard insuffisante, car trop peu précise, trop extérieure à cette réalité unique et spécifique qu'est l'Église et son message de salut à elle confiée par le Seigneur. Le concept de « réforme » permet de toucher plus exactement le nœud théologique de la difficulté : comment permettre à l'Église de mieux expliciter, mieux dégager pour pouvoir mieux la dire et la transmettre au monde d'aujourd'hui, la forme authentique, immuable, définitive et plénière de son message. Il ne s'agit d'aucune manière de changer la forme substantielle, l'essence de sa doctrine, mais plutôt de l'approfondir, de la déployer, de la développer en des virtualités nouvelles, sans altération ni corruption, mais par progrès, déploiement, voire correction, lorsque la forme originelle a pu être altérée au long des âges. Il

⁸ *Ibid.*, p. 59.

⁹ Pour une illustration de cette « herméneutique de la rupture », cf. H. DONNEAUD, « H. Küng et sa lecture critique de *Lumen gentium*. Parmi les choix herméneutiques de la revue *Concilium* », dans *Revue thomiste* 110 (2010), p. 343-372.

¹⁰ BENOÎT XVI, « Discours à la Curie... », p. 60.

¹¹ *Ibid.*, p. 61.

¹² M. RHONHEIMER, « L'«herméneutique de la réforme» et la liberté de religion », dans *Nova et vetera* 85 (2010), p. 341-363 (342).

ne s'agit pas seulement de travailler à une synthèse du neuf et de l'ancien, mais d'un processus d'approfondissement, de développement, de croissance, comme aussi de purification, d'un sujet qui reste substantiellement le même, en son unique « forme » au sens métaphysique du mot, mais qui grandit face aux questions et problèmes nouveaux qu'il rencontre.

En l'occurrence ici, selon Benoît XVI, ce processus de croissance et d'approfondissement doctrinal passe par la prise en compte de cette réalité nouvelle qu'est le monde moderne, avec ces trois cercles de questions : 1° les relations entre la foi et la science, 2° les relations entre l'Eglise et l'état moderne, 3°, les relations entre la foi chrétienne et les religions du monde. Face à chacun de ces cercles de question, le Concile a proposé des réponses qu'on ne peut vraiment recevoir et comprendre dans leur vérité qu'à la lumière de cette « herméneutique de la réforme », sans discontinuité radicale et substantielle, mais non plus sans immobilisme ou sclérose infidèle à la poursuite du chemin historique de l'Eglise.

II. Essai de synthèse des typologies

A la triade des années 1985 et au binôme de Benoît XVI, je propose aujourd'hui de substituer un quatuor, en distinguant quatre types d'herméneutiques du Concile. En continuité avec ces deux modèles antérieurs, et pour en déployer les virtualités théologiques, il s'agit à la fois de mieux rendre compte de l'état actuel des interprétations du Concile à l'intérieur de la mouvance catholique, et surtout de mieux dégager les principes comme les enjeux de « l'herméneutique de la réforme » proposée par le Pape comme programme herméneutique authentique et sûr. Au risque de compliquer un peu les choses, je réparties les quatre herméneutiques en deux sous-ensembles : d'une part les herméneutiques de la discontinuité et de la rupture, d'autre part les herméneutiques de la continuité.

Les herméneutiques de la discontinuité et de la rupture se caractérisent, génériquement, par l'insistance mise sur les points de rupture : en plusieurs points de son message et de sa nouveauté (textes ou esprit), Vatican II a rompu avec l'enseignement antérieur de l'Eglise, assumant délibérément une rupture de tradition. Il nous paraît clair que deux mouvances opposées se rejoignent dans cette « herméneutique de la discontinuité », l'une pour contester l'autorité du concile, l'autre pour porter le concile au delà de lui-même :

D'une part une « herméneutique de la discontinuité » à *modalité intégriste*. Selon cette herméneutique, il s'agit de comprendre toutes les nouveautés de Vatican II en termes de rupture de tradition, certains enseignements du concile contredisant des affirmations autorisées du magistère antérieur. Le constat de cette rupture suffit à disqualifier le Concile, ou au moins ses enseignements novateurs, au nom de l'impossibilité pour le magistère authentique de se contredire lui-même. La tradition antérieure, en particulier telle que transmise par le magistère pontifical, s'impose à un concile ultérieur, sans possibilité pour ce dernier d'en modifier les positions, encore moins de les contredire. Dès lors, puisqu'en plusieurs points Vatican II enseigne des nouveautés qui vont à l'encontre de la tradition antérieure, le Concile, au moins sur ces points, s'est disqualifié et ne peut être suivi par les fidèles. Une telle position ne se retrouve pas seulement dans les cercles « intégristes » ou « lefebvrisme », mais même chez certains « catholiques conciliaires » (Mgr Brunero Gherardini¹³, Roberto De Mattei¹⁴).

D'autre part, une « herméneutique de la discontinuité » à *modalité*

¹³ Brunero GHERARDINI, *Le concile œcuménique Vatican II : un débat à ouvrir*, Frigento, Casa Mariana Editrice, 2009 ; Id., *Concilio Vaticano II. Il discorso mancato*, Turin, Lindau, 2011.

¹⁴ Roberto DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Turin, Lindau, 2010.

progressiste. Nous retrouvons là, tout simplement, celle que Benoît XVI nomme ainsi, à savoir l'appel à un dépassement de la lettre du Concile au nom de l'esprit du Concile.

La différence entre ces deux herméneutiques de la discontinuité est flagrante : la première, celle à modalité intégriste, découvre dans la lettre même du Concile, des ruptures de tradition incompatibles avec le principe de l'infaillibilité et de l'indéfectibilité de l'Eglise dans sa mission d'enseignement de la vérité salutaire. La seconde, déçue des frilosités de la lettre des textes conciliaires, en appelle à une rupture à venir et programmatique, non seulement avec l'enseignement antérieur de l'Eglise, mais même avec les documents conciliaires eux-mêmes. Dans les deux cas, pourtant, on retrouve la même mise en cause de l'autorité des textes conciliaires, au nom soit de la tradition antérieure, soit de l'esprit du Concile et des réformes à venir qu'il appelle.

Les « herméneutiques de la continuité » ont ceci en commun qu'elles valorisent, dans l'interprétation et la réception du Concile, le principe de continuité. Elles se rejoignent dans la conviction selon laquelle le Concile n'a pas rompu avec la tradition et ne s'inscrit pas en discontinuité radicale avec l'enseignement antérieur de l'Eglise. Ce positionnement par rapport au Concile et à sa continuité peut d'ailleurs s'appuyer sur deux types d'argument. D'une part sur une conviction *a priori* : étant l'une des deux instances suprêmes du magistère, fondamentalement assisté du Saint Esprit, un concile oecuménique s'exprimant en communion avec le successeur de Pierre ne peut pas errer en rompant avec la tradition dont il est au contraire l'instrument et l'interprète le plus autorisé. D'autre part sur un constat *a posteriori*, plus ou moins exigeant en termes de démonstrations selon les thèmes choisis : la lecture des textes et l'analyse de l'événement conciliaire montre que le Concile n'a pas rompu avec la tradition.

Sur cette base, nous pourrions distinguer trois « herméneutiques de la continuité », mais je n'en retiendrai que deux, écartant rapidement une troisième. Cette troisième, fondée sur une modalité de *déception* ou *désillusion*, pourrait se résumer en ceci : il apparaît que le Concile n'a pas suffisamment rompu avec l'enseignement antérieur de l'Eglise, que les réformes qu'il a promu ne sont qu'apparentes, sans toucher aux structures ecclésiales traditionnelles, sans oser aller assez loin dans l'adaptation au monde moderne. La seule solution consisterait à convoquer un nouveau concile qui, lui, oserait avancer plus loin dans la direction de la rupture. Cette forme d'« herméneutique du regret de la continuité » rejoint finalement d'assez près « l'herméneutique de la discontinuité à modalité progressiste », avec cette note propre d'un plus grand détachement par rapport au Concile dont on n'attend plus grand chose, - même de son esprit dont on constate qu'il est vraiment trop éloigné de sa lettre pour devenir vraiment opérationnel. Que peut-il rester d'un concile lorsque son esprit est à ce point neutralisé, exténué, stérilisé par sa lettre ?

Retenons donc deux formes principales d'« herméneutique de la continuité » : d'une part une « herméneutique de la continuité *statique* », d'autre part une « herméneutique de la continuité *dynamique* ».

L'« herméneutique de la continuité *statique* » consiste, au nom de la continuité attendue d'une instance du magistère, à relativiser, minorer, voire désamorcer et occulter les éléments de nouveauté de Vatican II, comme s'ils n'appartenaient pas vraiment à la substance de l'enseignement conciliaire et comme si leur mise en application pouvait être limitée voire suspendue sans que cela signifie contestation du concile lui-même. L'essentiel du Concile ne réside pas dans la nouveauté, mais dans la continuité avec les conciles précédents. On peut retrouver ici une partie de ce que Dulles et Kasper, en 1985, rangeaient sous le qualificatif d'herméneutique « conservatrice » : accueillir le concile à l'aune exclusive de la Tradition, en minimisant voire occultant toute évolution ou correction de la doctrine antérieure.

L'« herméneutique de la continuité *dynamique* », au contraire, entend prendre

au sérieux les éléments de nouveauté du Concile, sans pour autant les comprendre en termes de rupture, mais plutôt d'approfondissement, de développement ou, pour reprendre le mot de Benoît XVI, en termes de « réforme ». Vous l'avez compris, je range exactement sous cette étiquette d'« herméneutique de la continuité *dynamique* » ce que Benoît XVI appelle « herméneutique de la réforme ». La différence avec l'autre forme d'herméneutique de la continuité, - celle que je qualifie de *statique*, - réside dans l'exigence, assumée avec lucidité, de reconnaître à l'intérieur de l'enseignement de l'Eglise, à travers l'œuvre de Vatican II, d'authentiques nouveautés traduisant des déplacements, des progrès, des changements, voire des rectifications par rapport à certains éléments de l'enseignement ecclésial préconciliaire. Benoît XVI va jusqu'à parler, à propos de l'œuvre conciliaire, d'« une certaine forme de discontinuité », ce que précisément une « herméneutique de la continuité *statique* » ne peut ni admettre ni comprendre. Au lieu de neutraliser la nouveauté et la discontinuité, sans du tout les nier ou occulter, « l'herméneutique de la continuité *dynamique* » travaille à les intégrer à l'intérieur d'une continuité plus fondamentale. Cela suppose comme préalable d'accueillir franchement ces nouveautés, à la lumière des questions posées à l'Eglise par sa rencontre avec le monde moderne, en ces trois cercles que le pape a dégagé (science, état moderne, religions du monde).

III. Comment comprendre « l'herméneutique de la réforme » ?

Si « l'herméneutique de la réforme » telle qu'énoncée par Benoît XVI semble bel et bien correspondre à l'intention directe de Jean XXIII, de Paul VI et du concile lui-même, - sans parler de la manière dont Jean-Paul II concevait sa tâche d'interprète et ouvrier de la mise en œuvre du Concile, - reste qu'elle est aussi, de toutes les herméneutiques que nous avons dégagées, la plus difficile à nouer intellectuellement et donc théologiquement. S'il est aisé de clamer en termes incantatoires la nécessaire synthèse du neuf et de l'ancien, de la tradition et du progrès, il est plus difficile d'en rendre raison devant l'intelligence et d'en définir avec exactitude les conditions de mise en œuvre.

Une première piste est à trouver dans le discours inaugural de Jean XXIII, au seuil de l'événement conciliaire, le 11 octobre 1962. Jean XXIII avait choisi comme voie de prudence et de facilité, dont le moindre mérite n'était pas la clarté pédagogique, la distinction entre la substance immuable du dépôt de la foi et la manière nouvelle dont il convenait de l'exprimer afin qu'elle devienne plus audible dans le monde moderne :

Ce précieux trésor, cependant, nous ne devons pas seulement le conserver, comme si nous nous préoccupions uniquement du passé, mais nous devons nous mettre joyeusement, sans crainte, au travail qu'exige notre époque, en poursuivant la route sur laquelle l'Eglise marche depuis vingt siècles [...] Il faut 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, autre est le dépôt lui-même de la foi, c'est-à-dire les vérités contenues dans notre vénérée doctrine, et autre est la forme sous laquelle ces vérités sont énoncées, en leur conservant toutefois le même sens et la même portée¹⁵.

Les coordonnées du programme assigné par Jean XXIII au Concile sont simples : d'une part permanence du contenu, le dépôt de la foi, d'autre part adaptation de la manière de transmettre et exprimer ce dépôt de la foi, adaptation de son expression, de sa présentation, de son énonciation. Immutabilité du fond à travers les âges, mais adaptation de la forme à mesure que l'Eglise progresse sur son chemin.

Pourtant, est-il possible de réduire l'œuvre conciliaire à un simple toilettage

¹⁵ JEAN XXIII, « Discours à l'occasion de l'ouverture solennelle du XXI^e Concile œcuménique », 11 octobre 1962, *La Documentation catholique*, n° 1387, 4 novembre 1962, col. 1377-1386 (1382-1383).

extérieur ? La nouveauté du Concile réside-t-elle seulement dans une rénovation de l'expression de la doctrine sans changement réel de son contenu ? La réforme conciliaire s'en tient-elle seulement à la présentation de la doctrine chrétienne, ou ne touche-t-elle pas également au contenu même de la doctrine ? Ce serait évidemment manquer notre cible que d'en rester à une explication aussi courte, comme si la réforme conciliaire n'avait marqué aucune évolution dans le contenu même de doctrine catholique.

Une deuxième voie peut être trouvée dans le recours à la doctrine de la croissance homogène de la doctrine chrétienne, dans le sillage tracé depuis le V^e siècle par Vincent de Lérins :

Mais peut-être dira-t-on : La doctrine chrétienne n'est donc susceptible d'aucun progrès (*nullus profectus*) dans l'Eglise du Christ ? Certes, il faut qu'il y en ait un, et considérable ! Qui serait assez ennemi de l'humanité, assez hostile à Dieu pour essayer de s'y opposer ? Mais sous cette réserve, que ce progrès constitue pour la foi un progrès, non une altération (*vere profectus fidei sit, non permutatio*). Le propre du progrès étant que chaque chose s'accroît en demeurant elle-même, le propre de l'altération qu'une chose se transforme en une autre. Que croissent (*creseat*), donc, et que progressent largement et intensément (*multum vehementerque proficiat*) l'intelligence, la science, la sagesse, tant celle des individus que celle de la collectivité, tant celle d'un seul homme que celle de l'Eglise toute entière, selon les âges et les siècles, mais exclusivement selon leur nature particulière, c'est à dire dans le même dogme, dans le même sens, dans la même pensée¹⁶.

Le progrès conçu de façon homogène, dans la continuité d'un unique sujet qui grandit et se développe dans la conformité à son être profond, sans rupture d'identité, entre en effet parfaitement dans l'idée d'une « herméneutique de la continuité dynamique ». Le nouveau ne contredit pas l'ancien mais apparaît comme son développement naturel. Nous pouvons en indiquer les coordonnées de la manière suivante : la rencontre de l'Eglise avec le monde moderne fait surgir des questions nouvelles se posent, inconnues jusque-là, face auxquels l'Eglise, par sa réflexion, apporte des réponses nécessairement neuves, puisque les problèmes auxquels elles répondent sont eux-mêmes nouveaux.

Notons au passage que Vatican II a résolument repris à nouveau frais cet héritage de Vincent de Lérins, en un sens nettement plus « progressiste » que Vatican I. En *Dei Verbum*, cette loi du progrès doctrinal se trouve inscrite dans l'être même du processus de transmission de la révélation chrétienne, non seulement en termes de fidélité et d'immutabilité comme c'était le cas en *Dei Filius*, mais de dynamisme et d'accroissement :

Cette Tradition qui vient des Apôtres progresse (*proficit*) dans l'Eglise, sous l'assistance du Saint Esprit : en effet, la perception des choses aussi bien que des paroles transmises s'accroît (*crescit*), soit par la contemplation et l'étude des croyants, soit par l'intelligence intérieure qu'ils éprouvent des choses spirituelles, soit par la prédication de ceux qui, avec la succession épiscopale, reçoivent un charisme certain de vérité¹⁷.

Mais si cette clé de lecture honore la notion de « continuité dynamique », elle ne correspond pas suffisamment au problème précis et nouveau que pose l'herméneutique de Vatican II tel que Benoît XVI cherche à la cerner. En effet, ce progrès homogène n'intègre pas par lui-même la note problématique de discontinuité que recèle Vatican II. L'homogénéité et la continuité homogène absolument nécessaire au dynamisme propre à la doctrine chrétienne vont de paire, dans l'œuvre conciliaire, avec des éléments de discontinuité et de rupture qu'on ne peut passer sous silence à peine de mutiler le Concile lui-même et donc de se tromper d'herméneutique.

Pour cerner cette troisième voie, de nouvelles coordonnées doivent être posées. Il ne s'agit pas seulement de répondre à des questions nouvelles au moyen de réponses nouvelles, mais aussi d'apporter à des questions anciennes des réponses nouvelles et

¹⁶ VINCENT DE LÉRINS, *Commonitorium*, 23, 2 (CCSL 64, p. 177).

¹⁷ *Lumen gentium*, n° 8.

différentes, des réponses qui s'inscrivent en une certaine discontinuité ou rupture avec les réponses précédemment données dans la doctrine ecclésiale. Là trouve précisément sa pertinence la notion de « réforme » choisie par Benoît XVI pour caractériser l'œuvre conciliaire : non seulement croissance et approfondissement sans rupture de la doctrine immuable, mais aussi rectification, redressement, correction d'une partie de ce que véhiculait la transmission concrète de cette doctrine dans l'Eglise préconciliaire. Le point délicat, car nouveau dans un concile, est que le programme de réforme ne porte pas seulement sur des questions de discipline, de comportements, de pratiques qu'il convient de corriger, comme dans les précédents conciles de réforme, mais d'une réforme proprement doctrinale, c'est-à-dire portant sur une partie de la doctrine elle-même, y compris sur la doctrine magistérielle antérieure. Pour bien comprendre la portée de Vatican II et donc correctement interpréter son œuvre, il convient d'admettre que le Concile s'est donné comme tâche de rectifier et corriger non plus seulement des abus de comportements personnels ou collectifs, mais, pour une part à soigneusement définir, des éléments de doctrine qui étaient jusqu'ici tenus à l'intérieur même de l'enseignement de l'Eglise.

En nous invitant à poser le problème en ces termes, Benoît XVI apporte en même temps les éléments de solution. A l'intérieur de la doctrine catholique, et jusqu'à l'intérieur du magistère lui-même, il convient de distinguer différents niveaux : d'une part un niveau de continuité, celui des principes inaltérables de la doctrine, d'autre part un niveau de discontinuité, celui de décisions contingentes prises à un moment donné face à des circonstances historiques elles-mêmes contingentes.

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 - fait qui peut facilement échapper 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 elle-même 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 varier¹⁸.

La clé herméneutique que Benoît XVI fournit à toute l'Eglise, en vue d'une juste réception de Vatican II, suppose donc la reconnaissance, dans l'intention et dans le travail du Concile, de certaines corrections apportées à l'enseignement ecclésial préconciliaire. Pour bien interpréter le Concile, il faut comprendre que, en certaines de ses déterminations, il a délibérément choisi de corriger certaines affirmations du magistère antérieur. Benoît XVI appuie cette « herméneutique de réforme » ou de correction sur la distinction entre d'une part les principes relevant de l'immutabilité de l'enseignement dogmatique, auquel aucun concile ne saurait porter atteinte, d'autre part certaines applications concrètes de ces principes dans le cadre de décisions prises par l'Eglise en réaction à des contextes contingents et qui furent elles-mêmes marquées par cette contingence. Au nom même de la fidélité à ces principes immuables, mais pour faire droit aux exigences du temps présent, le concile n'a pas hésité à réformer certains points de la doctrine même de l'Eglise, jusqu'à contredire « en apparence » et corriger des déclarations antérieures du magistère.

¹⁸ BENOIT XVI, « Discours à la Curie... », p. 61.

Le jugement ainsi posé sur les décisions du magistère antérieur suppose de comprendre comment, en réaction à certaines situations concrètes, des réponses ont pu naguère être apportées, dont on perçoit mieux aujourd'hui comment, quoique adaptées au contexte d'alors et conditionnées par lui, elles ne s'appuyaient pas suffisamment sur des principes plus fondamentaux de la doctrine chrétienne qui étaient alors moins bien dégagés. Les principes eux-mêmes ne sauraient changer, mais, au long de sa marche dans l'histoire, l'Eglise apprend à mieux les percevoir, les approfondir, les expliciter, à les déployer plus pleinement, à mieux les articuler entre eux, quitte à rectifier certaines applications antérieures qui apparaissent *a posteriori* inadéquates car insuffisamment ancrées dans la profondeur complexe de ces principes.

Pour tenir à la fois la réalité d'une rectification, et donc d'une certaine rupture au plan des applications, et la vérité d'une continuité plus fondamentale au plan des principes, Benoît XVI parle d'une « discontinuité apparente », en vertu de laquelle la « correction » de certains points de la doctrine va de pair avec un approfondissement de son inaltérable identité :

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 et aussi corrigé certaines décisions historiques, mais dans cette apparente discontinuité, il a en revanche maintenu et approfondi sa nature intime et son identité véritable¹⁹.

Il convient de ne pas se tromper sur le sens du mot « apparent » tel qu'appliqué aux discontinuités de doctrine introduite par Vatican II. L'adjectif « apparent » ne renvoie pas à l'idée d'un faux-semblant en vertu duquel la discontinuité ne serait pas réelle et ne concernerait pas le contenu même de la doctrine. Il signifie que la discontinuité ne touche pas le fond ou le cœur de la doctrine, au plan de ses principes, mais seulement son niveau périphérique, apparent, celui de ses conséquences ou applications particulières, plus vulnérable à la contingence des situations historiques, plus perméable à l'esprit du monde. La discontinuité est bien réelle, mais elle ne porte pas sur le cœur permanent et immuable de la doctrine, seulement sur sa surface, sur son expression historique imparfaite, car sans cesse en acte d'approfondissement.

IV. Le cas de la liberté religieuse

Pour illustrer cette « herméneutique de la réforme » et la portée « correctrice » de l'état antérieur de la doctrine ecclésiale, Benoît XVI prend l'exemple fort topique de la liberté religieuse. Il est en effet peu de lieux plus emblématiques, dans l'œuvre conciliaire, de cette délicate articulation entre continuité et discontinuité. Le décret *Dignitatis humanae*, affirme solennellement le principe de la liberté religieuse, comprise comme droit civil fondamental de la personne de ne subir aucune contrainte à l'encontre de sa conscience, tout particulièrement en matière religieuse. Cela implique l'affirmation de l'interdiction pour l'Etat d'exercer la moindre contrainte à l'encontre de cette liberté et contre les convictions religieuses, même si ces dernières sont erronées aux yeux de la vérité catholique. Or sans remonter plus haut dans l'histoire de la doctrine catholique, on sait que le magistère pontifical, aux XVIII^e et XIX^e siècles, a porté plusieurs condamnations de la liberté religieuse, en défendant au contraire l'obligation de principe pour l'Etat de réprimer les erreurs religieuses.

Comment Benoît XVI met-il en œuvre, sur ce point précis, son principe herméneutique ? La continuité des principes concerne ici la vérité absolue de la foi chrétienne en vertu de laquelle le Christ, sauveur de tous les hommes, est l'unique médiateur entre Dieu

¹⁹ *Ibid.*, p. 62.

et les hommes et l'Eglise, fondée sur la foi en Lui, est dépositaire de la plénitude des moyens de salut. Aussi longtemps que le magistère a estimé que ce principe essentiel de la foi chrétienne était directement menacé par la revendication de la liberté religieuse, il a cru devoir condamner cette liberté religieuse comme connexe à la négation du principe. La liberté religieuse semblait devoir être nécessairement liée au relativisme en vertu duquel n'existe aucune vérité religieuse absolue, surtout pas celle que prétend détenir la foi catholique. Il semblait donc nécessaire de la condamner.

Or, remarque Benoît XVI, cette connexion supposée entre liberté religieuse et refus de principe de la vérité de la religion chrétienne ne relève en fait pas de l'ordre intérieur profond de la doctrine, mais de la contingence de perceptions imparfaites. Car de fait, la liberté religieuse, comprise comme liberté nécessaire à toute adhésion de l'esprit à la vérité religieuse, n'implique pas nécessairement le relativisme au nom duquel n'existerait aucune vérité religieuse absolue. La connexion entre ces deux affirmations, quoique naguère comprise comme nécessaire, ne l'était en fait pas.

La conséquence de cette connexion supposée, apparente mais non réelle, et donc purement contingente, avait d'abord entraîné de la part du magistère une décision elle-même contingente et réformable : la condamnation de la liberté religieuse. Inversement, en comprenant mieux que la liberté religieuse, de soi, est indépendante de la négation de la vérité absolue de la vérité chrétienne et donc du relativisme, l'Eglise prend mieux conscience que cette même liberté religieuse appartient au contraire au patrimoine profond de la doctrine chrétienne. Elle découvre dans cette liberté religieuse la conséquence directe du principe selon laquelle la vérité, en matière religieuse, ne peut être imposée à l'esprit de l'extérieur et ne peut au contraire être reconnue et acceptée qu'en vertu d'une libre adhésion de la personne :

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 conviction²⁰.

Une fois arrachée à son acception relativiste, contingente et datée, face à laquelle le magistère du XIX^e siècle se dut de réagir, la liberté religieuse trouve au contraire sa place juste et légitime au cœur de la doctrine chrétienne, en connexion directe avec la théologie de la foi. C'est en effet la nature même de l'acte de foi, œuvre de la grâce de Dieu dans la conscience libre, qui interdit à l'Etat, comme à quiconque, d'intervenir par contrainte dans sa genèse.

Du même coup, l'Eglise comprend mieux la véritable nature de l'Etat, lequel ne possède aucunement le droit d'intervenir en matière religieuse, encore moins de contraindre qui que ce soit, comme les premiers Chrétiens en firent la dure expérience. Elle prend conscience du fait que la conception qui fut naguère la sienne d'un Etat catholique tenu de prêter à l'Etat son concours coercitif pour l'exercice de sa mission apostolique ne correspond pas à la vérité profonde du droit naturel.

Une fois dégagée de la fausse connexion entre liberté religieuse et relativisation de la vérité chrétienne, l'Eglise a donc pu à la fois se réapproprier un élément profond de sa doctrine resté comme occulté depuis l'antiquité tardive, et même jamais pleinement dégagé, la liberté religieuse, en même temps que mieux comprendre la nature propre de l'Etat en termes de droit naturel. Nous voyons ainsi comment l'herméneutique de la réforme inclut à la fois « correction » d'un état antérieur de la doctrine concernant des affirmations secondaires et contingentes, et « progrès » dans l'ordre de l'explicitation du dépôt révélé et même de la perception de certaines vérités du droit naturel. C'est en ce sens que Benoît XVI peut aller jusqu'à dire, à travers cet exemple de la liberté religieuse, que le

²⁰ *Ibid.*, p. 61.

dialogue entre la foi et « certains éléments essentiels de la pensée moderne » mené par le Concile a permis à l'Eglise de « maintenir et approfondir sa nature intime et son identité véritable », en particulier en écartant « les contradictions erronées ou superflues²¹ ». L'antagonisme apparent, dans le magistère antérieur, entre liberté religieuse et absolue vérité de la foi chrétienne appartenait à ces « contradictions erronées ou superflues » qu'une correction par approfondissement a permis au Concile de lever.

Nous pouvons finalement récapituler les conséquences de ces quatre herméneutiques appliquées à l'interprétation de l'enseignement conciliaire sur la liberté religieuse.

Selon une « herméneutique de la discontinuité » à *modalité progressiste*, la réception du principe nouvellement dégagé de la liberté religieuse pourra conduire jusqu'à la relativisation, l'occultation, voire la négation du principe essentiel de l'absolu de la vérité de la foi chrétienne. Pour aller jusqu'au bout de cette liberté religieuse, il faudrait renoncer à l'unicité absolue de la médiation salvifique de Jésus, affirmation qu'il ne serait plus possible de tenir sans porter atteinte à la liberté religieuse et au respect de la différence. Selon une telle herméneutique, dégagée de l'exigence de continuité absolue des principes essentiels de la foi chrétienne, un nouveau principe peut aller jusqu'à entraîner la caducité d'un ancien principe. Au nom du nouveau, il faut renoncer à l'ancien.

Selon une « herméneutique de la discontinuité » à *modalité intégriste*, l'affirmation d'une position nouvelle corrigeant une position antérieure de la doctrine catholique apparaît comme une négation du principe de continuité du magistère. Elle entraîne *ipso facto* la disqualification d'abord de cette affirmation nouvelle, ensuite de l'autorité qui l'a énoncée, à savoir le concile lui-même, accusé de rupture de tradition.

Selon une « herméneutique de la continuité *statique* », l'introduction d'une nouveauté doctrinale telle que la liberté religieuse, dès lors qu'elle est acceptée en principe du fait de l'autorité de sa source, un concile œcuménique, devra *a priori* être comprise en parfaite continuité avec le magistère antérieur. Au risque d'une assez violente contorsion intellectuelle visant à masquer l'évidence et la vérité d'une certaine discontinuité correctrice, s'ajoute celui de désamorcer la valeur de nouveauté contenue dans l'enseignement nouveau, et donc de stériliser les conséquences d'un pan entier de l'enseignement conciliaire.

L'herméneutique de la réforme, ou « herméneutique de la continuité *réformatrice* », permet seule d'accueillir la vérité de la nouveauté introduite par le concile, tout en inscrivant celle-ci dans la continuité de l'unique sujet Eglise, par essence fidèle à la confession de la doctrine de vérité qui la constitue. La continuité de la doctrine de la foi, rigoureusement ancrée au niveau de principes étroitement unis entre eux et portée par l'autorité d'un magistère assisté du Saint Esprit, permet de comprendre comment l'Eglise elle-même ne cesse de progresser dans son cheminement de foi, tant par approfondissement et déploiement que par correction ou redressement de certains rameaux qui se révèlent être des impasses.

Fr. Henry Donneaud o.p.

²¹ *Ibid.*, p. 62.