

L'Église, une et vivante

« VATICAN II : RUPTURE OU CONTINUITÉ ? LES HERMÉNEUTIQUES EN PRÉSENCE. » Tel était le titre du colloque organisé par l'Institut Saint-Thomas-d'Aquin les 15 et 16 mai 2009 à Toulouse, et dont les contributions sont aujourd'hui publiées par la *Revue thomiste*. Benoît-Dominique de La Soujeole et François Daguët furent les chevilles ouvrières de cette rencontre au programme inspiré par le discours du pape Benoît XVI à la curie romaine le 22 décembre 2005. Comme on le sait, le Saint-Père y avait soutenu que les difficultés dans la réception du dernier concile œcuménique trouvaient leur source dans le conflit entre « deux herméneutiques contraires », l'herméneutique « de la discontinuité et de la rupture » d'un côté, celle « de la réforme, du renouveau dans la continuité de l'unique sujet-Église que le Seigneur nous a donné » de l'autre. Les interventions que l'on va lire constituent donc autant d'explorations du couple *continuité-rupture* dont elles précisent la portée sur trois niveaux d'analyse : 1) Le Concile comme acte herméneutique (publié en première partie); 2) Les herméneutiques sous-jacentes à la réception du Concile, et 3) Les principes d'une herméneutique en matière de dogme (rassemblés dans la seconde partie). Nous voudrions dans les réflexions qui suivent expliciter le fondement théologique du conflit dont parle Benoît XVI.

Vatican II ou l'herméneutique primordiale

Ce n'est pas jeter la suspicion sur le second concile du Vatican que d'affirmer qu'il fut non pas seulement l'occasion mais véritablement à l'origine du conflit entre « rupture » et « continuité ». Or, et c'est un fait qui mérite d'être souligné, cette origine ne fut pas de nature politique.

Certes, comme cela arrive avec toute assemblée, la tenue d'un concile cristallise des courants, place ces courants dans des affrontements à répétition lors de l'élaboration et de la discussion des textes, désigne enfin des vainqueurs et des perdants au rythme des nombreux votes. De ce point de vue il y eut, comme toujours, une majorité et une minorité. Pourtant, l'adoption quasi unanime des textes conciliaires montre que même la division des camps servit l'unité des textes. En accordant son vote, la minorité ne fut pas moins gagnante que la majorité mais elle le fut en ayant exercé « le rôle ingrat d'exiger la rigueur », pour reprendre l'éclairante remarque du P. Labourdette¹. Si Vatican II fut à l'origine de la querelle des herméneutiques c'est donc bien pour une question théologique. Mais laquelle? Certains débats postérieurs au Concile ont pu laisser croire que le contenu doctrinal était le premier en cause, mais la comparaison avec les autres conciles œcuméniques montre que ce n'est pas le cas : il n'y a rien d'analogue à ὁμοούσιος ou à l'infaillibilité pontificale dans l'enseignement de Vatican II². Les discussions sur le sens du *subsistit in* au paragraphe 8 de la constitution *Lumen gentium* et dont on trouvera un écho dans les contributions qui suivent, aussi importantes soient-elles, n'ont jamais quitté l'arène des spécialistes. Même les points les plus disputés, comme la liberté religieuse — exemple retenu par le pape —, le sont du point de vue de leur fidélité à l'ensemble de la Tradition, c'est-à-dire selon une perspective herméneutique. L'essentiel est là : Vatican II n'a rien formulé en forme de canon, mais il a cependant canonisé la méthode herméneutique par l'usage massif qu'il en a fait lorsqu'il a énoncé de manière renouvelée la foi chrétienne pour le monde de ce temps. Et le problème de sa réception n'est principalement lié ni à sa nature politique ni à son objet doctrinal mais à son mode d'exercice, à cette saisie réflexive par l'Église de son mystère et de sa mission puisant dans deux mille ans de mémoire et accomplie au moment où les cultures jusque-là porteuses du christianisme entraient dans une phase de mutation radicale. Si l'herméneutique de Vatican II possède l'importance que le pape lui reconnaît, c'est d'abord parce que

1 M.-M. LABOURDETTE, « L'Église et le monde », *RT* 68 (1968), p. 605-627 [605]. Voir aussi ID., « Le II^e concile du Vatican », *RT* 66 (1966), p. 341-345 [341] : malgré les lacunes ou les hésitations du concile relevées par certains, « combien plus impressionnante [...] cette orientation conservée grâce à l'extraordinaire solidarité d'une majorité qui s'est située largement au delà des deux tiers. La minorité s'est acquittée avec courage de la tâche qui lui incombait : obliger l'ensemble à la rigueur, empêcher des surenchères ».

2. On trouve une notation analogue dans Joseph RATZINGER, *Theological Highlights of Vatican II*, New York, Paulist Press, 1966, p. 25.

Vatican II s'impose comme l'acte herméneutique primordial ouvrant la voie à tous ceux qui le suivent.

La réception du Concile comme *devotio postmoderna*

Pris dans le cyclone de la crise ecclésiale, l'acte herméneutique primordial devint vite le prétexte non à une réception mais à une prolongation. On jouait au père post-conciliaire, l'inspiration et la conscience de sa responsabilité en moins. Quelques exemples viennent spontanément à l'esprit : l'appel à faire du Concile un organe permanent de gouvernement, c'est-à-dire à placer l'Église en situation herméneutique continue ; l'invocation à l'esprit du Concile, c'est-à-dire à cette position souveraine du sujet-interprète à l'égard de la Tradition et du Magistère ; l'appropriation personnelle de l'Église, passant de « l'Église du Christ » à « mon (notre) Église » ; l'inflation inédite du nombre de livres, d'articles, de conférences, de jugements et de débats sur l'Église, son avenir et les réformes de structure, au détriment de l'intérêt pour le cœur de la Révélation ; l'appropriation créatrice de la liturgie ; le primat de la *praxis* comme norme et mesure du donné de foi ; le Concile comme commencement rétroactif de la tradition chrétienne. On retrouve en ces quelques illustrations comme en tant d'autres les deux traits caractéristiques de la démarche herméneutique : d'une part, la réduction de la réalité au sens que lui donne le sujet, c'est-à-dire à un discours organisé à propos du réel ; d'autre part, la production du sens par la voie d'une pratique et d'une mise en récit³. Pour le dire plus radicalement, la réception du Concile a pris la forme d'une *devotio postmoderna*, aussi incroyablement répandue qu'inconsciente, celle de l'activité herméneutique perpétuelle.

L'Église comme sujet un de l'herméneutique

Il est aisé de blâmer Vatican II pour avoir introduit le virus de la *devotio postmoderna*, c'est-à-dire de considérer l'introduction de l'herméneutique *dans le Concile par le Concile* d'un côté, les débordements de l'herméneutique *du Concile* de l'autre, comme deux mouvements qui n'en feraient qu'un ; les erreurs du second permettant alors de disqualifier

3. Sur ces deux caractéristiques, cf. l'article de F.-X. Putallaz dans la seconde partie.

le premier ou, à l'inverse, l'audace du premier justifiant l'absence de limite imposée au second. Aussi éloignées soient-elles, des petites phrases comme « le Concile est la cause des maux qui l'ont suivi » et « l'élan du Concile nous invite à aller encore plus loin » partagent la même *devotio postmoderna* pour l'événement comme constitutif formel du réel et passent par-dessus la question essentielle : nombreux sont les herménutes, mais qui l'est en vérité⁴ ? En quel sujet peut-on trouver remplies les conditions d'une herméneutique de la Révélation de telle sorte que la foi chrétienne soit confessée et transmise de manière intègre et intégrale ? Si nous reprenons les traits caractéristiques de l'herméneutique évoqués plus haut et si nous les ouvrons à l'exigence de la vérité, nous obtenons trois critères : 1^o, outre l'existence d'un sujet capable d'être herménute, 2^o, il faut que ce dernier soit aussi l'auteur de la Révélation dont il énonce le sens, 3^o, et que son agir soit producteur d'un sens authentique. Dans notre monde, ces trois conditions ne se trouvent remplies qu'en un seul sujet, l'Église. Saint Thomas s'avère ici un bon guide. L'unique sujet herménute de la Révélation est l'Église en tant qu'elle est unie et vivifiée par l'Esprit-Saint qui est son cœur⁵. 1^o. L'Esprit-Saint, âme de l'Église, lui confère sa subsistance individuelle et son identité⁶. 2^o. L'Esprit, principe divin de l'Église-sujet, est l'interprète fidèle de ce qu'il a inspiré aux écrivains sacrés, il donne l'intelligence de tout ce que le Christ, sanctifié dans sa chair par l'Esprit, a dit et fait durant sa vie terrestre⁷. 3^o. L'Esprit enfin gouverne l'Église, notamment en lui donnant tout ce qui est nécessaire au salut⁸. Il assiste les ministres et confirme leurs paroles, il est la source des charismes et des dons, il illumine l'intelligence et fortifie

4. Si cette question apparaissait encore trop empreinte de dogmatisme métaphysique, on pourrait la reformuler ainsi : ai-je une raison de m'intéresser aux récits de la Révélation et de la tradition chrétienne pour ce qu'elles disent d'elles-mêmes ?

5. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, III^a, q. 8, a. 1, ad 3 : « Spiritus sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit » ; et *In Ioan.*, cap. 6, lect. 7. L'unité de l'Église est une œuvre divine attribuée à l'Esprit-Saint par saint Thomas (*In III Sent.*, dist. 25, q. 1, a. 2, c.). C'est de l'unité numérique de l'Esprit-Saint, répandu dans l'Église et créant en elle une sorte de continuité d'influence que provient l'unité de l'Église : cf. *De veritate*, q. 29, a. 4, c. ; *In Col.*, cap. 1, lect. 5 ; et *In Ioan.*, cap. 1, lect. 10 : « Unitas spiritus sancti facit in Ecclesia unitatem. »

6. *In III Sent.*, dist. 13, q. 2, a. 2, q^{1a} 2, ad 1 ; *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. 183, a. 2, ad 3 : « ... Spiritus sancti, qui corpus Ecclesiae vivificat. »

7. Cf. *In Rom.*, cap. 12, lect. 2 : « Sacra Scriptura eodem Spiritu interpretatur quo est condita. » Dans le même sens, cf. *Quodlibet XII*, q. 17, c. ; *In I Cor.*, cap. 14, lect. 1 ; *In Ioan.*, cap. 14, lect. 6 : « Filius ergo tradit nobis doctrinam, cum sit verbum ; sed spiritus sanctus doctrinae eius nos capaces facit. »

8. Cf. *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. 178, a. 1, c. ; III^a, q. 66, a. 10, s. c. : « Ecclesia regitur spiritu sancto, qui nihil inordinatum operatur » ; III^a, q. 72, a. 12, s. c.

la volonté de sorte que l'Église universelle ne peut errer⁹. Si l'on peut dire que l'on croit « en l'Église une et sainte », c'est en tant que l'on sous-entend la vérité incréée, de sorte que le sens de cette expression soit : « en l'Esprit-Saint unissant l'Église »¹⁰. »

On peut dès lors affirmer que l'introduction de l'herméneutique par le Concile et dans le Concile fut un acte de l'Église-sujet au même titre que n'importe quelle affirmation conciliaire. De ce point de vue, Vatican II doit faire l'objet d'une réception comme les autres conciles œcuméniques. Mais que faut-il recevoir ? Pour répondre il est nécessaire de tenir compte de la modalité herméneutique des actes du Concile : les textes conciliaires expriment la situation de l'Église-sujet à ce moment déterminé de son histoire où ils ont été élaborés. Cela signifie deux choses : la première est que ces textes dans la mesure où ils sont des instantanés, des récits situés, « vieillissent » rapidement par leur style, leur ton ou leur approche des situations (*Gaudium et spes* est souvent cité en exemple). En contrepartie, et c'est la seconde conséquence, l'unité du sujet herméneutique — l'Église une à travers les temps, les lieux et les états — s'exprime d'abord par des relectures de l'histoire du salut et l'insertion dans une continuité doctrinale. De sorte qu'à l'exception de quelques cas précis, il ne faut pas chercher la continuité là où on la cherche dans les autres conciles (les formules intemporelles et universelles) mais dans la réflexivité du sujet-Église : Vatican II présente sans cesse ses affirmations doctrinales comme des fruits de la saisie par l'Église de son identité. C'est pourquoi elles ne peuvent receler ni rupture ni contradiction.

Voilà un trait fondamental — au sens premier du terme — de Vatican II : l'affirmation théologique de l'unité du sujet-Église au milieu d'une mutation inédite des sociétés humaines. Écrivant cela, nous ne voulons pas oublier l'intention commune à l'époque du Concile d'« aller vers le monde », mais cet « aller vers le monde », en chaque domaine abordé par les constitutions, décrets et déclarations de Vatican II, fit ressortir par ricochet et en autant de facettes, avec une richesse inégale,

9. *Ibid.*, II^a-II^{ae}, q. 178, a. 1, c.; q. 1, a. 9, s. c.; *De potentia*, q. 9, a. 3, s. c.; *Quodlibet IX*, q. 8, c.; *In Psalm.*, Ps. 45, 6 : « Ecclesia juvatur per spiritualem illuminationem spiritus sancti. » L'interprétation des paroles est un don de l'Esprit-Saint : cf. *Quodlibet XII*, q. 17, c.; *In Hebr.*, cap. 5, lect. 2; *In Rom.*, cap. 12, lect. 2.

10. *In III Sent.*, dist. 25, q. 1, a. 2, ad 5 : « Anselmus vero dicit, quod potest dici, in unam, in quantum in isto effectu intelligitur veritas increata, scilicet ut sit sensus in unam sanctam, id est in spiritum sanctum unientem Ecclesiam » ; dans le même sens, cf. *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. 1, a. 9, ad 5.

l'unité du sujet qui s'exprimait. Et cette unité est celle que « l'unité de l'Esprit-Saint fait dans l'Église¹¹ ». Si cette conclusion est juste, alors le pape a eu raison de désigner « l'herméneutique de la rupture » comme la cause la plus importante de la mauvaise réception du Concile. Une « herméneutique de la rupture » consiste en effet en ceci qu'elle fractionne le sujet-Église. Elle nie par conséquent l'unité de ce sujet; elle rend indiscernable l'action de l'Esprit-Saint; elle fait enfin s'évanouir le seul sujet sur lequel une herméneutique de la Révélation en tant que Révélation puisse reposer. Voyons-en rapidement une illustration.

L'herméneutique du Concile et la tentation de la rupture

En 1979, Karl Rahner exposa dans une conférence aux États-Unis ce qu'il soutenait être « l'interprétation théologique fondamentale » du Concile au sein de l'histoire de l'Église, une histoire définie comme « l'histoire de l'essence de l'Église¹² ». Sa thèse était que le Concile fut « la première auto-actualisation officielle de l'Église *comme* Église mondiale¹³ ». Théologiquement, expliquait-il, on pouvait distinguer trois époques de l'Église : la courte période du christianisme juif, l'Église occidentale, enfin l'Église mondiale. Paul mena à bien la première transition par l'abandon de la circoncision qui pourtant appartenait à la « substance du salut » pour un juif. Ce fut une « interruption dans la continuité de l'histoire du salut » et, pour Paul, elle « constitua une véritable césure ou une rupture (*genuine caesura or break*)¹⁴ » de sorte que la nouvelle situation du christianisme était « une création radicalement nouvelle¹⁵ ». Pour le théologien allemand, Vatican II constituait une rupture du même ordre que celle opérée par Paul. Il concluait : « Soit l'Église voit et prend conscience de la différence essentielle des autres cultures pour lesquelles elle devrait devenir une Église mondiale, et avec une audace paulinienne elle tire les conséquences nécessaires de cette prise de conscience, soit elle demeure une Église occidentale et,

11. Cf. *supra*, n. 4.

12. Karl RAHNER, « Notes Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II », *Theological Studies* 40 (1979), p. 716-727. Tracey Rowland a attiré l'attention sur ce texte dans son ouvrage : *Ratzinger's Faith, The Theology of Pope Benedict XVI*, New York, Oxford University Press, 2008, p. 30.

13. *Ibid.*, p. 716-717 (le soulignement est d'origine).

14. *Ibid.*, p. 722.

15. *Ibid.*, p. 723.

en dernière analyse, trahit la signification de Vatican II¹⁶. » De là il en appelait à ce que l'Église s'engage dans une « nouvelle interprétation de sa foi et de son essence comme Église mondiale¹⁷ ».

Cet article est emblématique de ce que nous avons appelé la *devotio postmoderna* : l'herméneutique de l'événement Vatican II y dévore l'histoire de l'Église et la théologie. Certes, Rahner prend bien soin de se placer d'un point de vue théologique, mais cette théologie rend un son étrange : son fondement n'est pas la Révélation telle que la comprend *Dei Verbum*¹⁸ mais l'herméneutique du rapport entre l'Église et les cultures. L'abandon de la circoncision par exemple relève d'un changement de paradigme culturel, du passage de l'Église judéo-chrétienne à l'Église occidentale, non de l'accomplissement par le Christ de l'Ancien Testament. C'est de l'apparition d'un rapport nouveau avec d'autres cultures que naît la nécessité de reconfigurer intégralement la foi et l'Église¹⁹. L'Église n'est dès lors qu'une manière de se situer théologiquement face aux cultures. Le Christ et l'Évangile quant à eux sont réduits à des événements centraux d'une époque particulière. Or cette mutation radicale de la foi chrétienne chez Rahner s'origine dans la substitution du sujet de l'herméneutique théologique. Car le sujet qui interprète n'est plus l'unique sujet-Église, celui qui inclut depuis les apôtres jusqu'à Vatican II, mais un homme occidental de la fin du xx^e siècle, inconscient de son occidentalisme, ayant tardivement fait l'expérience du monde dans sa diversité et son altérité, et pour qui cette découverte provoqua un ébranlement tel de sa compréhension du christianisme qu'il en conçut la nécessité d'une rupture.

L'Esprit et l'Église

L'alternative herméneutique est donc la suivante : d'un côté « l'interruption dans la continuité » du théologien-sujet ; de l'autre « la réforme, le renouveau dans la continuité » du sujet-Église. Les termes de rupture, réforme et continuité ne sont pas neufs dans la pensée de Joseph

16. K. RAHNER, « Notes Towards a Fundamental Theological... », p. 724.

17. *Ibid.*, p. 724.

18. Rahner ne manque pas de remarquer l'inadéquation de ce texte avec sa thèse : cf. *ibid.*, p. 720.

19. Rahner explique pertinemment que sa thèse oblige à rechercher s'il existe « un critère formel pour décider ce qui peut vraiment et ce qui ne peut vraiment pas appartenir de façon primordiale à une révélation surnaturelle dans un sens strict » (*ibid.*, p. 725).

Ratzinger. On les retrouve mis en œuvre notamment dans sa réflexion sur le rapport entre Écriture et Tradition, thème de sa leçon inaugurale à Münster en 1963²⁰. Dans ce dernier texte — augmenté d'un chapitre lors de la publication —, le jeune professeur cherchait une voie respectant la continuité de la Tradition et, tout à la fois, honorant la nouveauté des questions posées par la Réforme, par l'exégèse historico-critique et par le monde moderne. Comme il l'expliquera plus tard, son travail était alors commandé par la conviction que « l'Écriture est le témoignage essentiel de la Révélation, mais la Révélation est quelque chose de vivant, de plus grand et, plus encore, elle est interpellation et écoute, sinon elle n'est justement pas devenue Révélation [...] elle n'est pas séparable du Dieu vivant, et elle exige toujours des hommes vivants, chez qui elle est reçue. Son but est toujours de rassembler les hommes, de les réunir — c'est pourquoi l'Église lui appartient²¹ ». La force de ces lignes tient aux deux exigences qu'elles énoncent : l'expérience du Dieu vivant et le rassemblement des hommes. L'une comme l'autre ont pour racine l'Esprit qui « vivifie et unit invisiblement l'Église », pour reprendre l'expression de saint Thomas. Dans ces deux verbes *vivifier et unir* est exprimée la propriété personnelle de l'Esprit-Saint qui, procédant comme Amour du Père et du Fils, est dans sa personne l'union du Père et du Fils et le donateur de toute vie, notamment de la vie de la grâce. Il n'est donc pas étonnant que ce double mode personnel de l'agir divin se retrouve dans l'herméneutique dont l'Église est le sujet, sous les traits de la continuité et de la réforme.

De manière consciente, la doctrine de Vatican II fut le fruit de la perception par l'Église de son unité comme sujet herméneutique de l'histoire du salut et de la situation présente du monde. La source de cette unité n'est autre que l'Esprit-Saint. Dès lors, on ne saurait recevoir Vatican II qu'en s'associant sans réserve à cette unité de l'Église-sujet en sa source divine.

fr. Emmanuel PERRIER, o.p.

20. Joseph RATZINGER, « Essai sur le problème du concept de Tradition », dans *Révélation et Tradition*, Trad. H. Rochais, Paris, 1972.

21. Id., *Ma vie*, Souvenirs (1927-1977), Paris, Fayard, 1998, p. 109.