

Vatican II comme moment de réforme — ressourcement

Partie V — Précédents de réforme et grille de fidélité

DANS CE CHAPITRE

Introduction : du verrou antimoderniste à l'aggiornamento

I. La *nouvelle théologie* et la genèse du ressourcement

II. Aggiornamento et ressourcement : deux faces d'un même geste

III. Les quatre constitutions : une Église redéfinie par ses sources

IV. *Nostra Aetate* et le rapport aux autres : la rupture la plus audacieuse

V. Le conflit des interprétations : continuité contre rupture

VI. La liberté religieuse : un cas-test du développement doctrinal

Conclusion : ce que Vatican II change pour penser la réforme

Introduction : du verrou antimoderniste à l'aggiornamento

Le chapitre précédent s'est achevé sur un verrou. La condamnation de Loisy en 1907, le décret *Lamentabili*, l'encyclique *Pascendi* et le serment antimoderniste imposé à partir de 1910 avaient figé l'intelligence catholique dans une posture défensive qui devait durer un demi-siècle. La critique historique appliquée aux Écritures, l'idée d'un développement de la conscience chrétienne dans le temps, la prise au sérieux de l'historicité du dogme : tout cela avait été assimilé à une « somme de toutes les hérésies » et frappé d'interdit. La théologie catholique s'était repliée sur une scolastique de manuel, soupçonneuse à l'égard de toute nouveauté, et l'on pouvait croire que la question de la réforme par retour aux sources était définitivement close.

Or, cinquante ans après *Pascendi*, le 25 janvier 1959, un pape âgé que beaucoup tenaient pour transitoire annonce la convocation d'un concile œcuménique. Jean XXIII emploie un mot italien qui va faire fortune : **aggiornamento**, c'est-à-dire « mise à jour », adaptation au présent. Le concile Vatican II (1962-1965) se présente d'emblée non comme une nouvelle salve dogmatique contre les erreurs du temps, mais comme un effort de renouvellement interne de l'Église. La question que ce chapitre veut poser est précisément celle-ci : en quel sens Vatican II fut-il un moment de réforme, et de quelle réforme s'agit-il ? Car l'**aggiornamento** ne se comprend pas sans son revers, le **ressourcement** — ce retour aux sources scripturaires, patristiques et liturgiques qui en fut la condition de possibilité.

L'hypothèse défendue ici est que Vatican II constitue, pour le projet Fontes, un précédent décisif et ambigu à la fois. Décisif, parce qu'il montre l'Église catholique elle-même posant le geste de se réformer en revenant à ses propres sources, contre la sclérose d'une tradition récente érigée en absolu. Ambigu, parce que la réception du concile a aussitôt fait surgir un conflit d'interprétation — continuité ou rupture ? — qui n'est toujours pas clos et qui détermine, encore aujourd'hui, ce qu'on peut légitimement entreprendre au nom de Vatican II. Comprendre ce moment, c'est se donner une grammaire pour penser toute réforme catholique ultérieure.

I. La **nouvelle théologie** et la genèse du ressourcement

On ne saurait comprendre Vatican II sans remonter en amont, vers le mouvement intellectuel que ses adversaires ont baptisé, avec une intention polémique, **nouvelle théologie**.

L'expression apparaît sous la plume du cardinal Pietro Parente dès 1942, puis surtout du dominicain Réginald Garrigou-Lagrange en 1946, gardien intransigeant du thomisme de manuel, qui voyait dans ce courant un retour masqué du modernisme condamné. L'ironie est que les théologiens visés — Henri de Lubac, Jean Daniélou, Yves Congar, et dans une moindre

mesure Hans Urs von Balthasar — ne se reconnaissaient nullement comme novateurs : ils se voulaient au contraire plus traditionnels que leurs accusateurs, en ce sens qu'ils entendaient remonter par-delà la scolastique baroque jusqu'aux Pères de l'Église et à l'Écriture.

Le programme de ce courant tient dans un mot : *ressourcement*, terme que Charles Péguy avait forgé et que les théologiens de Lyon-Fourvière et du Saulchoir reprirent à leur compte. Il s'agissait de retourner aux *sources* — les *fontes* — de la foi chrétienne, contre la sécheresse d'une néo-scolastique qui réduisait la théologie à la déduction de propositions à partir de manuels figés. Henri de Lubac, dans *Surnaturel* (1946), conteste la séparation, héritée de la scolastique tardive, entre un ordre « naturel » autosuffisant et un ordre « surnaturel » surajouté ; il y voit une dérive qui a rendu Dieu étranger au désir le plus profond de l'homme. Daniélou et de Lubac lancent en 1942 la collection *Sources chrétiennes*, qui rend de nouveau accessibles, en édition bilingue, les textes patristiques. Congar, de son côté, publie dès 1937 *Chrétiens désunis*, jalon de l'oecuménisme catholique, puis en 1950 *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, ouvrage qui sera mis sous le boisseau mais qui fournit le critère même d'une réforme légitime : un retour aux sources, le primat de la charité pastorale, la patience à l'égard du temps et la fidélité à la grande tradition contre les déviations récentes.

Ce courant ne fut pas épargné par la répression romaine. L'encyclique *Humani generis* de Pie XII, en 1950, vise explicitement ceux qui prétendent « renouveler » la théologie et provoque l'éloignement de plusieurs de ces théologiens de leurs chaires d'enseignement : de Lubac est écarté, Congar surveillé puis exilé à Cambridge et Jérusalem, Marie-Dominique Chenu sanctionné dès 1942 pour son ouvrage sur l'école du Saulchoir. Le paradoxe historique est saisissant : ces hommes suspects sous Pie XII deviendront, sous Jean XXIII et Paul VI, les *periti* — les experts théologiques — les plus influents du concile. Comme l'a souligné l'historien **John O'Malley**, Vatican II représente en grande partie la revanche, ou plutôt la réhabilitation, d'une intelligence catholique qui avait passé deux générations en disgrâce. Le ressourcement, banni au nom de la lutte antimoderniste, devient la méthode même par laquelle l'Église entreprend de se réformer.

II. Aggiornamento et ressourcement : deux faces d'un même geste

Il importe de ne pas opposer aggiornamento et ressourcement, comme on le fait parfois en présentant le premier comme une ouverture progressiste au monde et le second comme un repli conservateur sur le passé. Les deux notions sont, dans la dynamique conciliaire, indissociables et même réciproques. L'aggiornamento — la mise à jour, l'adaptation pastorale au langage et aux questions de l'homme contemporain — n'aurait été qu'une concession à l'air du temps s'il n'avait été nourri par un retour aux sources qui en garantissait l'authenticité. Inversement, le ressourcement n'aurait été qu'une érudition archéologique s'il n'avait visé à éclairer le présent.

Cette articulation se lit dans le discours d'ouverture de Jean XXIII, le 11 octobre 1962, le *Gaudet Mater Ecclesia*. Le pape y distingue la *substance* du dépôt de la foi de la *manière* de la formuler, et il assigne au concile une finalité pastorale plutôt que dogmatique : il ne s'agit pas de condamner de nouvelles erreurs, mais de présenter la doctrine avec la « médecine de la miséricorde » plutôt qu'avec « les armes de la sévérité ». Il y prend ses distances avec ceux qu'il nomme les « prophètes de malheur », ces esprits qui ne voient dans le monde moderne que désastre et déclin. C'est dire que l'aggiornamento suppose un changement de ton, de posture, de rapport à l'histoire — une conversion de l'Église à son propre temps qui passe par une redécouverte de ses fondements.

Le ressourcement opère alors sur trois registres principaux, qui structureront les grands textes du concile. Le **ressourcement biblique** consiste à remettre l'Écriture au centre de la vie de l'Église et à intégrer, prudemment, les acquis de la critique historique réhabilités par l'encyclique *Divino afflante Spiritu* de Pie XII en 1943. Le **ressourcement patristique** redonne voix aux Pères grecs et latins, dont la théologie communionnelle et sacramentelle nourrit une ecclésiologie moins juridique que celle du second millénaire. Le **ressourcement liturgique** enfin, héritier du mouvement liturgique initié par dom Lambert Beauduin et l'abbaye de Solesmes, vise à restaurer la participation active du peuple chrétien à la célébration. Ces trois

retours convergent vers une même intuition : la tradition vivante de l'Église est plus vaste et plus profonde que sa cristallisation tridentine et antimoderniste, et c'est en remontant en deçà de cette cristallisation que l'on peut légitimement se renouveler.

C'est ici que l'historiographie a livré ses débats les plus vifs. **John O'Malley**, dans *What Happened at Vatican II* (2008), insiste sur le *style* propre du concile, son genre littéraire inédit : Vatican II ne procède pas, comme Trente ou Vatican I, par canons et anathèmes, mais par un langage d'invitation, de dialogue, de persuasion — un langage qu'O'Malley qualifie d'« épидictique », emprunté à la rhétorique du panégyrique plutôt qu'à celle du tribunal. Ce changement de style n'est pas cosmétique : il traduit une nouvelle compréhension de la manière dont l'Église entend exercer son autorité et se rapporter au monde. Pour O'Malley, le « comment » du concile est lui-même porteur d'un « quoi » substantiel.

III. Les quatre constitutions : une Église redéfinie par ses sources

Vatican II a produit seize documents, mais quatre d'entre eux, qualifiés de *constitutions*, en portent l'architecture doctrinale. C'est dans leur lecture conjointe que se mesure la portée réformatrice du ressourcement.

La constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen Gentium* (1964), opère le déplacement ecclésiologique le plus décisif. Là où l'ecclésiologie post-tridentine présentait l'Église d'abord comme une *societas perfecta*, une institution hiérarchique pyramidale, *Lumen Gentium* choisit de traiter, avant le chapitre sur la hiérarchie, le mystère de l'Église comme **Peuple de Dieu** — image biblique qui inscrit tous les baptisés dans une commune dignité avant toute distinction de fonction. Le concile y développe aussi la doctrine de la **collégialité** épiscopale, qui réintègre le corps des évêques dans le gouvernement de l'Église aux côtés du pape, contre une lecture exclusivement monarchique du primat romain hérité de Vatican I. Le célèbre *subsistit in* du chapitre 8 — l'Église du Christ « subsiste dans » l'Église catholique, plutôt qu'elle ne lui est

purement et simplement identique — ouvre par ailleurs un espace pour reconnaître des éléments d'ecclésialité chez les autres chrétiens. Ces formulations, fruits d'âpres négociations, sont précisément celles qui nourriront les controverses ultérieures sur le sens du concile.

La constitution dogmatique sur la Révélation divine, *Dei Verbum* (1965), accomplit le ressourcement biblique. Elle redéfinit la Révélation non plus comme une somme de propositions doctrinales transmises, mais comme l'auto-communication de Dieu en personne, qui se déploie dans une histoire du salut culminant dans le Christ. Surtout, *Dei Verbum* règle la question des rapports entre Écriture et Tradition, abandonnant la théorie tridentine des « deux sources » matériellement distinctes au profit d'une conception où Écriture, Tradition et magistère forment un tout articulé au service de l'unique Parole de Dieu. Le texte autorise et même encourage l'usage des **méthodes historico-critiques** pour déterminer l'intention des auteurs sacrés, tout en maintenant le principe d'une lecture dans l'esprit qui a inspiré le texte. C'est, en un sens, la réhabilitation différée et corrigée de l'intuition que Loisy avait payée de son excommunication : l'historicité des Écritures cesse d'être une menace pour devenir une dimension légitime de leur intelligence.

La constitution sur la liturgie, *Sacrosanctum Concilium* (1963), première promulguée, fut le fruit le plus mûr du mouvement liturgique. Elle pose le principe de la **participation active** (*participatio actuosa*) des fidèles, autorise l'usage des langues vernaculaires aux côtés du latin et lance une réforme des rites visant à en restaurer la simplicité et l'intelligibilité originelles. Réforme liturgique qui sera, dans sa mise en œuvre par Paul VI, l'aspect le plus immédiatement perceptible et le plus contesté du concile pour le peuple chrétien ordinaire.

La constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, *Gaudium et Spes* (1965), est sans doute le texte le plus neuf, celui qui n'a aucun précédent conciliaire. Son incipit même — « Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ » — engage l'Église dans une solidarité assumée avec

l'humanité. C'est ici que l'*aggiornamento* prend toute sa portée : dignité de la personne humaine, valeur du travail, fondement éthique de la vie économique et politique, paix, mariage, culture. Le ton n'est plus celui de la condamnation du monde moderne, mais celui du dialogue avec lui.

L'historien italien **Giuseppe Alberigo** et l'« école de Bologne » qu'il anima ont consacré une monumentale *Histoire de Vatican II* en cinq volumes à reconstituer la dynamique de ces débats. Leur thèse, largement reçue puis contestée, est que le concile a constitué un *événement* au sens fort — une rupture créatrice qui a inauguré une nouvelle phase de l'histoire de l'Église, irréductible à la simple continuité des textes antérieurs. C'est précisément cette interprétation « événementielle » qui allait cristalliser la controverse herméneutique.

IV. **Nostra Aetate** et le rapport aux autres : la rupture la plus audacieuse

Parmi les textes mineurs par le format mais majeurs par la portée, la déclaration ***Nostra Aetate*** (1965) sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes mérite un traitement à part, tant elle illustre la capacité de Vatican II à opérer, au nom du ressourcement, une révision proprement révolutionnaire. Le texte affirme que l'Église catholique « ne rejette rien de ce qui est vrai et saint » dans les autres traditions religieuses, et reconnaît aux hindous, aux bouddhistes et surtout aux musulmans une part de vérité et de dignité spirituelle.

C'est cependant le quatrième paragraphe, consacré au peuple juif, qui marque le tournant le plus net. Le concile y rappelle l'enracinement juif du christianisme, condamne l'antisémitisme et, surtout, récuse l'accusation séculaire de **déicide** — l'idée que le peuple juif, dans son ensemble et à travers les générations, serait collectivement responsable de la mort du Christ. Cette accusation avait nourri des siècles de mépris, de persécutions et de pogroms ; sa réfutation officielle, au lendemain de la Shoah, constitue un acte de réforme morale d'une ampleur considérable. On peut y voir l'exemple le plus pur de ce que permet le ressourcement :

c'est en revenant à l'Écriture, à l'épître aux Romains et à l'affirmation paulinienne que « les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables », que le concile dispose des moyens de corriger une tradition d'enseignement du mépris qui s'était durcie au fil des siècles.

L'enjeu, pour notre propos, est de comprendre que *Nostra Aetate* n'a pu opérer cette correction qu'en distinguant entre la tradition vivante, fidèle aux sources, et les accrétions historiques qui s'en étaient écartées. La grille de fidélité que cherche le projet Fontes trouve ici un précédent magistral : l'Église se réforme non en inventant une doctrine nouvelle, mais en confrontant un enseignement reçu à ce que ses propres sources fondatrices disent réellement, et en reconnaissant que cet enseignement avait dévié. C'est exactement la structure d'argumentation que suppose toute réforme légitime : un retour critique aux origines qui permet de mesurer l'écart accumulé.

V. Le conflit des interprétations : continuité contre rupture

À peine le concile clos, la question de sa juste interprétation devint le champ de bataille décisif de la théologie catholique. Le débat se cristallise autour d'une alternative : Vatican II doit-il être lu en *continuité* avec la tradition antérieure, comme un simple développement organique, ou comme une *rupture* introduisant une nouveauté irréductible ? L'enjeu est moins historique que normatif : il détermine ce qu'il est permis de faire au nom du concile.

Du côté de la continuité, deux revues théologiques fondées dans le sillage immédiat du concile illustrent la divergence des lectures. La revue *Concilium*, lancée en 1965 par Rahner, Congar, Schillebeeckx et Küng, entend prolonger et radicaliser l'élan réformateur. En réaction, *Communio* est fondée en 1972 par de Lubac, Balthasar et Joseph Ratzinger, qui jugent que l'esprit du concile a été trahi par une lecture trop progressiste et qu'il faut réancrer le renouveau dans la grande tradition. La fracture passe ainsi, fait remarquable, à l'intérieur même du camp du ressourcement : les théologiens jadis suspects se divisent sur ce qu'ils ont contribué à inaugurer.

C'est **Benoît XVI** qui a donné à ce débat sa formulation la plus célèbre. Dans son discours à la Curie romaine du 22 décembre 2005, il oppose une « herméneutique de la discontinuité et de la rupture » — qu'il juge erronée — à une « herméneutique de la réforme », ou « du renouveau dans la continuité de l'unique sujet-Église ». La nuance est essentielle : Ratzinger ne nie pas que le concile ait opéré des changements, parfois importants, sur des points concrets ; il refuse seulement que ces changements soient interprétés comme la création d'une « autre Église », d'un nouveau commencement faisant table rase. La réforme, pour lui, est précisément la conjonction d'une discontinuité dans l'application et d'une continuité dans les principes. Cette « herméneutique de la réforme » est devenue, sous son pontificat, le cadre officiel de lecture du concile.

L'historien **Massimo Faggioli**, observateur attentif de ces controverses, a montré que la bataille sur l'interprétation de Vatican II est en réalité une bataille sur l'identité catholique elle-même, et que le concile fonctionne comme un « champ de bataille » symbolique où se rejouent les tensions du catholicisme contemporain. Il souligne que l'opposition continuité/rupture, si elle a structuré les débats, demeure en partie un faux dilemme : tout concile réformateur introduit nécessairement de la discontinuité — Trente lui-même rompit avec bien des pratiques médiévales — et nul ne soutient une rupture absolue avec l'Évangile. La vraie question n'est pas *s'il y a eu* du changement, mais lequel et à quel niveau : changement de doctrine, de discipline, de style, de pastorale ?

Pour le projet Fontes, ce débat est d'une importance capitale. Il fournit le vocabulaire même dans lequel toute proposition de réforme sera évaluée et, le cas échéant, contestée. Affirmer qu'une réforme respecte la « continuité dans les principes » tout en assumant une « discontinuité dans l'application » est devenu le test de légitimité par excellence. Comprendre la structure de cet argument, c'est se donner les moyens de distinguer la réforme fidèle de la rupture illégitime — distinction que le concile lui-même a pratiquée à propos de *Nostra Aetate* ou de la liberté religieuse, mais qu'il n'a jamais formalisée en critère explicite.

VI. La liberté religieuse : un cas-test du développement doctrinal

Un dernier dossier mérite d'être isolé, car il constitue le point où la tension entre continuité et rupture devient la plus aiguë : la déclaration *Dignitatis Humanae* (1965) sur la liberté religieuse. Le sujet n'est pas accessoire ; il fut, avec la collégialité, l'un des plus violemment débattus dans l'aula conciliaire, et il demeure aujourd'hui l'argument principal des courants traditionalistes qui contestent la légitimité du concile.

La difficulté tient à ceci. Tout au long du XIXe siècle, le magistère pontifical avait condamné en termes vigoureux la liberté de conscience et de culte. Grégoire XVI parlait en 1832 d'un « délire » (*deliramentum*), et Pie IX inscrivait la proposition selon laquelle « tout homme est libre d'embrasser la religion qu'il estime vraie » parmi les erreurs condamnées du *Syllabus* de 1864. Or *Dignitatis Humanae* affirme exactement le contraire : la personne humaine a droit à la liberté religieuse, droit fondé sur la dignité même de la personne, et nul ne doit être contraint en matière de foi. Comment soutenir qu'il y a là continuité, et non renversement pur et simple ?

C'est le théologien américain **John Courtney Murray**, longtemps réduit au silence par Rome pour ses thèses sur la séparation de l'Église et de l'État, et devenu *peritu* influent du texte, qui forgea la distinction décisive. Il faut, selon lui, distinguer entre le *principe* permanent — la dignité de la personne et le refus de la contrainte en matière de conscience — et son *application historique*, variable selon les contextes politiques. Les condamnations du XIXe siècle visaient un libéralisme laïciste qui niait toute vérité religieuse objective ; *Dignitatis Humanae* affirme un droit civil à l'immunité de contrainte, qui ne préjuge en rien de la question de la vérité. Le développement n'est donc pas contradiction, mais explicitation d'une virtualité contenue dans la tradition — la doctrine évangélique de l'acte de foi libre.

Ce dossier offre au projet Fontes un cas d'école quasi parfait. Il montre, premièrement, qu'un changement doctrinal d'apparence radicale peut être théologiquement justifié comme un développement légitime, pourvu qu'on distingue les niveaux d'énonciation. Il montre, deuxièmement, que cette justification ne fait jamais l'unanimité : pour les disciples de Mgr Lefebvre et la Fraternité Saint-Pie X, *Dignitatis Humanae* demeure la preuve d'une rupture inacceptable, et le concile lui-même se trouve par là frappé d'illégitimité. Il montre, troisièmement et surtout, que la frontière entre réforme fidèle et trahison passe par un travail herméneutique précis sur ce qui, dans la tradition, relève de l'essentiel intangible et de l'historiquement situé. C'est exactement la grille que ce chapitre, et cette partie, cherchent à construire.

Conclusion : ce que Vatican II change pour penser la réforme

Vatican II démontre, par l'acte même, que l'Église catholique est capable de se réformer en profondeur sans cesser d'être elle-même — et qu'elle le fait en revenant à ses sources. C'est le théorème central que ce chapitre a voulu établir. Contre l'idée d'une Église immuable dont toute évolution trahirait l'identité, le concile prouve que la fidélité véritable n'est pas la répétition figée mais le ressourcement : un retour critique aux fondements scripturaires, patristiques et liturgiques qui permet de mesurer, et de corriger, les écarts accumulés par une tradition récente érigée en absolu. La réhabilitation des théologiens condamnés sous Pie XII, la révision du rapport aux juifs dans *Nostra Aetate*, le développement de la liberté religieuse dans *Dignitatis Humanae* : autant de preuves que l'Église a su, en son sein, distinguer le dépôt vivant de la foi de ses cristallisations historiques contingentes.

Pour la thèse centrale d'Fontes — identifier, via les sources historiques et théologiques, ce qui dans l'Église est demeuré fidèle au message de Jésus et ce qui s'en est éloigné, afin de fonder une réforme légitime —, Vatican II offre à la fois un précédent et une méthode. Un précédent, parce qu'il établit que la réforme par retour aux sources est une opération que l'Église

reconnaît comme sienne et non comme une agression venue de l'extérieur. Une méthode, parce qu'il lègue la distinction décisive, formalisée par Murray puis par Benoît XVI, entre la continuité des principes et la discontinuité des applications. Cette grille — l'« herméneutique de la réforme » — est précisément l'instrument que cherche cette cinquième partie : un critère permettant de discerner la réforme fidèle de la rupture illégitime. Le concile montre toutefois que ce critère n'est jamais appliqué dans la sérénité : il déchire les théologiens du ressourcement eux-mêmes, et il laisse aux marges une contestation traditionaliste qui, au nom de la continuité, refuse le concile entier.

C'est cette ambiguïté féconde que le chapitre suivant explorera. Car parmi les artisans du concile figurait un jeune théologien suisse, *peritus* à trente-quatre ans, qui allait pousser la logique réformatrice plus loin que tout autre, jusqu'à se heurter frontalement au magistère sur la question de l'infaillibilité pontificale : Hans Küng. Sa trajectoire — de l'enthousiasme conciliaire à la sanction de 1979, de l'espérance d'un aggiornamento radical à la critique de ses limites — nous fera passer du précédent institutionnel qu'est Vatican II à la figure du réformateur contemporain, et permettra d'éprouver jusqu'où la grille de fidélité que nous construisons peut, ou ne peut pas, valider l'audace d'une réforme.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : O'Malley, John W., What Happened at Vatican II (2008) ; Alberigo, Giuseppe (dir.), Histoire du concile Vatican II, 5 vol. (1995-2001) ; Faggioli, Massimo, Vatican II: The Battle for Meaning (2012) ; Congar, Yves, Vraie et fausse réforme dans l'Église (1950) ; de Lubac, Henri, Surnaturel (1946) ; Murray, John Courtney, sur la liberté religieuse (1965) ; Ratzinger/Benoît XVI, Discours à la Curie romaine (22 décembre 2005) ; documents conciliaires : Lumen Gentium, Dei Verbum, Sacrosanctum Concilium, Gaudium et Spes, Nostra Aetate, Dignitatis Humanae.