

Une magistrale leçon d'herméneutique du Concile Vatican II

Gilles Routhier
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC, CANADA

RESUMEN Una serie de lecturas rápidas y polémicas de la alocución de Benedicto XVI a la curia romana el 22 de diciembre de 2005 ha impedido comprender el alcance de este discurso en el momento en el que se prosiguen las negociaciones con la Fraternidad San Pío X. Este discurso pontifical no sólo ha sido instrumentalizado sino también reducido a la construcción de una oposición entre hermenéutica de la discontinuidad y hermenéutica de la continuidad. Ahora bien, el análisis de las cosas es más complejo: el Papa subraya una hermenéutica de la reforma y distingue los aspectos entre discontinuidad del sujeto-Iglesia y evolución de la enseñanza magisterial que presenta discontinuidades en la continuidad. Hoy en día necesitamos hacer una relectura serena de esta alocución en la víspera del cincuenta aniversario del Concilio Vaticano II.

PALABRAS CLAVE Vaticano II, hermenéutica del concilio, Marcel Lefebvre, J. Ratzinger/Benedicto XVI.

SUMMARY *Quick and polemic readings of Benedict XVI's address to the roman Curia on 22 December 2005 have prevented us from understanding the implications of this speech in a moment in which the negotiations with Saint Pius X Fraternity are ongoing. Not only has this papal speech been instrumentalised but also it has been reduced to the construction of an opposition between hermeneutic of discontinuity and hermeneutic of continuity. However, the analysis of things is more complicated: the Pope emphasizes a hermeneutic of reform and distinguishes the aspects between the subject-Church and the evolution of a magisterial teaching which presents discontinuities within the continuity. This is a speech we need to re-read today, in a calm way, on the eve of the Second Vatican Council 50th anniversary.*

KEYWORDS *Second Vatican Council, hermeneutics of council, Marcel Lefebvre, J. Ratzinger/Benedict XVI.*

Parmi les enseignements de Benoît XVI, celui qu'il donna sur l'interprétation du concile Vatican II lors de son discours à la curie romaine le 22 dé-

tembre 2005 est probablement celui qui est le plus fréquemment cité. De plus, il semble souvent que ce qui a été retenu de ce discours se résume à un slogan, l'herméneutique de la continuité s'oppose à celle de la discontinuité ou encore que Benoît XVI réproouve ou condamne l'herméneutique de la discontinuité et promeut et encourage plutôt une herméneutique de la continuité. Pourtant, l'enseignement de Benoît XVI sur l'herméneutique du concile, même en se limitant à cette seule prise de parole, m'apparaît autrement plus riche et plus subtil que ces quelques slogans qui, de mon point de vue, ne font qu'instrumentaliser la parole pontificale en la réduisant à quelques slogans en mesure d'appuyer une cause ou une position idéologique. Aussi, ce discours mérite d'être relu dans son intégralité de manière à en tirer toute la sève. Il faudra, d'une part, après avoir examiné le contexte dans lequel a été prononcé ce discours, examiner quelques nœuds de ce texte et se demander comment ces questions ont été reçues et interprétées.

I. LES CIRCONSTANCES D'UN DISCOURS

À distance, on peut regretter que le discours de Benoît XVI n'ait pas bénéficié d'un environnement plus serein qui aurait permis d'en assurer une bonne réception et une meilleure interprétation. En fait, le terrain sur lequel se situait la partie de son allocution à la Curie consacrée à l'herméneutique de Vatican II était gravement miné par une polémique qui avait enflammé les milieux ecclésiastiques au cours des mois précédents. En effet, six mois avant l'intervention de Benoît XVI, le 17 juin 2005, le cardinal Ruini, alors vicaire de Rome, avait organisé, dans la salle Pietro da Cortona du Musée capitolin, la présentation du volume d'Agostino Marchetto, critique acharné de l'histoire de Vatican II publiée sous la direction de G. Alberigo. Dans la conférence qu'il prononça à cette occasion, le cardinal Ruini, à la suite de Marchetto, avait critiqué sévèrement cette réalisation en contestant notamment l'approche qui leur semblait commander l'écriture de cette histoire¹.

1 Cf. A. MARCHETTO, *Il Concilio Vaticano II: Contrappunto per la sua storia* (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005); C. RUINI, *Nuovi segni dei tempi. le sorti della fede nell'età dei mutamenti* (Milano 2005).

Dans ce contexte, on a donc interprété sur l'horizon de la querelle Alberigo/Marchetto-Ruini une adresse dont les véritables destinataires étaient probablement les membres de la Fraternité Saint Pie X. En effet, les premiers à soutenir la thèse de la discontinuité ou de la rupture du concile Vatican II avec la tradition ont été M^{gr} Lefebvre et ses partisans. De plus, dans sa forme radicale, la thèse de la rupture, non seulement de l'enseignement de Vatican II par rapport à celui proposé antérieurement par le magistère, mais de la rupture du sujet Église, l'Église postconciliaire représentant une autre Église, est le fait des lefebvristes. Enfin, la documentation indique aussi clairement que le cardinal Ratzinger était familier avec cette discussion, puisque, depuis au moins 1982, il entretient, dans le cadre de ses fonctions, des échanges avec M^{gr} Lefebvre, soulignant la nécessité d'interpréter Vatican II en continuité avec la tradition. Avant d'aller plus loin, il faut documenter, au moins brièvement ces différents points.

À ma connaissance, c'est en 1969 que la thèse de la rupture a été publiquement formulée de manière explicite au cours de l'après concile. On la trouve dans le *Breve esame critico del Novus Ordo Missae* adressée à Paul VI par les cardinaux Ottaviani et Bacci, le 25 septembre 1969². Dans ce document, on soutient que «le nouvel ORDO MISSAE, si l'on considère les éléments nouveaux, s'éloigne de façon impressionnante, dans l'ensemble comme dans le détail, de la théologie de la sainte Messe, telle qu'elle a été formulée à la XX^e session du Concile de Trente...» Partant de là, on conclue que «les raisons pastorales avancées pour justifier une si grave *rupture*, [...], ne semblent pas suffisantes³.» Si ce texte a été mis sous le patronage des cardinaux Bacci et Ottaviani, on sait le rôle qu'ont joué dans sa rédaction Marcel Lefebvre et Michel Louis Guérard des Lauriers, dominicain proche de M^{gr} Lefebvre au cours de cette période, et qui finira sedevacantiste. On trouverait aisément plusieurs autres affirmations de ce genre dans les déclarations des traditionalistes qui s'opposaient aux réformes conciliaires.

Cette thèse de la rupture ou de la discontinuité n'était du reste pas nouvelle dans la bouche de M^{gr} Lefebvre. On n'a qu'à relire ses interventions

2 Le texte est publié dans la revue *Itinéraires. Chroniques et Documents* 138/LXVII (décembre 1969) 22-24. Il est repris dans la *Documentation catholique* 1558 (1970) 215-216. Sur l'histoire de ce texte, voir N. SENÈZE, *La crise intégriste. Vingt ans après le schisme de Mgr Lefebvre* (Bayard, Paris 2008) 75-76. Voir aussi, B. TISSIER DE MALLERAI, *Marcel Lefebvre, une vie*, Clovis (2002) 420.

3 *Idem*.

au concile qui nous en fournissent plusieurs exemples. Pour justifier leur rejet des schémas proposés et entraîner d'autres évêques à agir dans le même sens, les membres du *Coetus internationalis patrum* arguaient que ce qui était soumis au concile représentait une «*doctrina nova*» qui «ne concordait pas avec la doctrine de la théologie pastorale enseignée par l'Église jusqu'à présent⁴.» Dans son intervention sur le schéma XIII, M^{gr} Lefebvre insistait sur le fait que, «soit au sujet de l'homme et de sa condition, soit au sujet du monde et des sociétés familiale et civile, soit au sujet de l'Église, la doctrine de cette constitution est une doctrine nouvelle dans l'Église, bien qu'elle soit déjà ancienne chez beaucoup de non-catholiques ou chez les catholiques libéraux⁵.» Plus loin dans la même intervention, il soulignait que «certaines affirmations [qui] contredisent la doctrine de l'Église⁶.» Le concile Vatican II, comme l'affirme M^{gr} Lefebvre, pour me limiter à ce seul cas, n'est pas en continuité avec la tradition, mais représente une véritable rupture ou une contradiction par rapport à la tradition récente de l'Église⁷. Cette rhétorique de la rupture était déjà bien opérante au moment du concile, Mgr Lefebvre y recourant fréquemment, comme dans son intervention du 2 octobre 1965, lors de la discussion du schéma sur l'activité missionnaire de l'Église, pour donner un autre exemple : «La théologie de cet exposé fondamental du schéma n'est pas traditionnelle. [...] Une telle doctrine constitue une théologie nouvelle.». Le fait que Vatican II apparaisse comme une césure dans la tradition était donc un *leitmotiv* dans la littérature traditionaliste et un thème récurrent. La pratique d'une herméneutique de rupture et de discontinuité s'y retrouve abondamment et peut y être facilement documentée.

Plus important encore, on passe progressivement de l'affirmation de la discontinuité entre l'enseignement conciliaire et le magistère des papes du XIX^e

4 Voir son intervention dans les *Acta synodalia*, IV/II, 781-782. J'emprunte la traduction à celle qu'en donne M^{gr} Lefebvre lui-même dans *J'accuse le concile!* (Éditions Saint-Gabriel, Martigny 1976) 88-90.

5 *Ibid.*

6 «Par exemple : toujours l'Église a enseigné et enseigne l'obligation, pour tous les hommes, d'obéir à Dieu et aux autorités constituées par Dieu [...]. Le schéma dit au contraire : 'la dignité de l'homme est dans sa liberté de conscience [...]'» «Le chapitre du mariage, [...], présente l'amour conjugal comme l'élément primaire du mariage, dont procède l'élément secondaire, la procréation; [...] Cela aussi est contraire à la doctrine traditionnelle de l'Église [...]» Pour son intervention, voir *Acta synodalia*, IV/II, 781-782.

7 Voir, notamment, sa présentation synoptique de quelques «propositions affirmées par Vatican II dans «*Dignitatis humanae*», présentées en regard de quelques «propositions condamnées par Pie IX dans *Quanta Cura*» dans *Ils l'ont découronné. Du libéralisme à l'apostasie. La tragédie conciliaire* (Fideliter, Escurolle 1987) 183-184.

siècle, en particulier en matière de liberté religieuse ou entre les formes et les pratiques liturgiques mises en avant par le nouvel *ordo missae* et celles en vigueur jusque-là, à une affirmation beaucoup plus grave suivant laquelle il y a une rupture du sujet Église lui-même. On retrouve plusieurs affirmations suivant lesquelles, après le concile, on se trouverait en présence d'une «nouvelle Église». On la trouve clairement dans un texte de M^{gr} Lefebvre daté du 21 novembre 1974, texte d'une rare violence, publié quelques jours à peine après la visite apostolique ordonnée par la commission de cardinaux instituée par Paul VI pour traiter du problème posé par la Fraternité Saint Pie X, et qui prélude à la première rupture représentée par la suspense *a divinis* qui interviendra le 22 juillet 1976 :

Nous adhérons de tout cœur, de toute notre âme à la Rome catholique, gardienne de la foi catholique et ses traditions nécessaires au maintien de cette foi, à la Rome éternelle, maîtresse de sagesse et de vérité.

Nous refusons par contre et avons toujours refusé de suivre la Rome de tendance néo-moderniste et néo-protestante qui s'est manifestée clairement dans le concile Vatican II et après le concile dans toutes les réformes qui en sont issues⁸.

Suivant cette rhétorique, il y a deux Rome, sinon deux sujets-Église. Plus explicites encore sont des propos attribués à M^{gr} Lefebvre à la suite de la suspense *a divinis* :

En définitive, cette suspense me prive de dire la messe... nouvelle, de donner les sacrements nouveaux. On me demande l'obéissance à «l'Église conciliaire», comme l'appelle Mgr Benelli. Mais cette Église conciliaire est une Église schismatique, parce qu'elle rompt avec l'Église catholique de toujours. Elle a ses nouveaux dogmes [la dignité de la personne], son nouveau sacerdoce, ses nouvelles institutions, son nouveau culte, déjà condamnés en maints documents officiels et définitifs⁹.

8 Voir aussi son homélie lors des ordinations de juin 1976 qui conduira à la suspense *a divinis* : «Cette nouvelle messe est un symbole, une expression d'une foi nouvelle, d'une foi moderniste.» B. TISSIER DE MALLERAI, 513. Ou encore : «Le concile, tournant le dos à la Tradition et rompant avec l'Église du passé, est un concile schismatique.» (p. 514)

9 *IDEM*.

Cette opposition entre deux Églises, celle d'avant et celle d'après Vatican II, l'Église «conciliaire» et schismatique et «l'Église de toujours», fidèle à la foi catholique, deviendra courante, par la suite, dans la mouvance sede-vacantiste de la nébuleuse traditionnaliste.

Enfin, il nous reste à établir que le cardinal Ratzinger était familier avec cette rhétorique de la discontinuité de l'enseignement de Vatican II et de la rupture du sujet-Église à la suite du concile. Les discussions entre M^{sr} Lefebvre et le Siège apostolique avaient été entreprises sous Paul VI, mais avaient été interrompues à la suite de la *suspens a divinis*. Elles ont reprises immédiatement après l'élection de Jean-Paul II et conduites principalement par le cardinal Seper, préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi. La première phase (30 novembre 1978 au 19 février 1981), qui compte au moins 26 actes officiels rendus publics par la suite, culmine avec l'envoi d'un projet d'accord proposé par M^{sr} Lefebvre à Jean-Paul II, le 16 octobre 1980, et le refus de ce projet dans sa forme initiale. Dans ce projet, M^{sr} Lefebvre écrivait être disposé à accepter «le concile à la lumière de la tradition»¹⁰, expression qu'il empruntait à Jean-Paul II.

Une deuxième phase de négociation eut lieu entre 1981 et 1987, prise en charge, celle-là, par le nouveau préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, le cardinal Ratzinger. La discussion allait alors porter essentiellement sur l'herméneutique du concile. Dans le premier acte de cet échange, le cardinal Ratzinger annonçait à M^{sr} Lefebvre que le pape était prêt à nommer un visiteur apostolique pour la Fraternité Saint-Pie X à la condition qu'il signe une déclaration comportant quatre points, le premier, se rapportant à l'interprétation de Vatican II¹¹.

10 «Je déclare également adhérer aux paroles prononcées par Sa Sainteté Jean-Paul II au sujet du concile pastoral Vatican II, le 6 [sic] novembre 1979 : 'qu'il faut l'interpréter à la lumière de toute la Sainte Tradition et sur la base du magistère constant de l'Église' ». Le 5 novembre, lors de son discours d'ouverture du consistoire, Jean-Paul II avait déclaré qu'on ne pouvait pas «courir présomptueusement en avant [...] vers des modes d'être chrétien [...] qui ne s'abritent pas sous l'enseignement intégral du concile; intégral, c'est-à-dire entendu à la lumière de toute la sainte Tradition et sur la base du magistère constant de l'Église.»

11 Le texte est le suivant : «*Ego Marcellus Lefebvre, declaro me religioso animi obsequio adherere doctrinæ Concilii Vaticani II integræ, videlicet doctrinæ 'quatenus intelligitur sub sanctæ Traditionis lumine et quatenus ad constans Ecclesiæ ipsius magisterium referturus' (...). Hoc religiosum obsequium rationem habet illius qualificationis theologicæ singulorum documentorum, quæ ab ipso Concilio statuta est (...).*»

Certes, on se situait dans le cadre d'une herméneutique de la continuité, mais celle-ci était comprise dans un sens un peu différent par M^{gr} Lefebvre. En effet, dans sa réponse au pape Jean-Paul II (5 avril 1983), M^{gr} Lefebvre allait refuser de signer cette déclaration. Non seulement il écrivait ne pouvoir donner son accord au nouvel *ordo missae*, mais il revenait sur la conception qu'il se faisait de l'interprétation du concile à la lumière de la tradition : «Quant au premier paragraphe concernant le Concile, j'accepte volontiers de le signer dans le sens que la Tradition est le critère de l'interprétation des documents, ce qui est d'ailleurs le sens de la note du Concile au sujet de l'interprétation des textes. Car il est évident que la Tradition n'est pas compatible avec la Déclaration sur la liberté religieuse [...]» Aussi, en plus d'exiger la réforme du nouvel *ordo missae*, de manière à le rendre conforme à la doctrine catholique, et de réclamer la permission de célébrer la messe selon les livres liturgiques promulguées par Jean XXIII en 1962, il demandait «une réforme des affirmations ou expressions du Concile qui sont contraires au Magistère officiel de l'Église, spécialement dans la Déclaration sur la liberté religieuse, dans la Déclaration [sic] sur l'Église et le monde et dans le Décret sur les religions non chrétiennes, etc.» On voit ici ce qu'il entend par une interprétation de Vatican II à la lumière de la tradition : l'enseignement pontifical des siècles passés doit corriger la doctrine conciliaire.

Dans sa réponse du 20 juillet 1983, le cardinal Ratzinger écrivait :

Après les entretiens qui se sont déroulés entre nous, je pensais personnellement qu'il n'y avait plus d'obstacles à propos du point I, c'est-à-dire l'acceptation du deuxième concile du Vatican interprété à la lumière de la Tradition catholique et compte-tenu des déclarations mêmes du Concile sur les degrés d'obligation de ses textes. Aussi le Saint-Père est-il étonné que même votre acceptation du Concile interprété selon la Tradition demeure ambiguë, puisque vous affirmez immédiatement que la Tradition n'est pas compatible avec la Déclaration sur la Liberté religieuse.

Au troisième paragraphe de vos suggestions, vous parlez d'« affirmations ou expressions du Concile qui sont contraires au Magistère officiel de l'Église ». Ce disant, vous enlevez toute portée à votre acceptation antécédente; et, en énumérant trois textes conciliaires incompatibles selon vous avec le Magistère, en y ajoutant même un « *etc.* », vous rendez votre position encore plus radicale.

Ici comme à propos des questions liturgiques, il faut noter que – en fonction des divers degrés d'autorité des textes conciliaires – la critique de certaines de leurs expressions, faites selon les règles générales de l'adhésion au Magistère, n'est pas exclue. Vous pouvez de même exprimer le désir d'une déclaration ou d'un développement explicatif sur tel ou tel point.

Mais vous ne pouvez pas affirmer l'incompatibilité des textes conciliaires – qui sont des textes magistériels – avec le Magistère et la Tradition. Il vous est possible de dire que personnellement, vous ne voyez pas cette compatibilité, et donc de demander au Siège Apostolique des explications. Mais si, au contraire, vous affirmez l'impossibilité de telles explications, vous vous opposez profondément à cette structure fondamentale de la foi catholique, à cette obéissance et humilité de la foi ecclésiastique dont vous vous réclamez à la fin de votre lettre, lorsque vous évoquez la foi qui vous a été enseignée au cours de votre enfance et dans la Ville éternelle.

Le 17 avril 1985, dans le sillage de l'entretien qu'avait eu le cardinal Ratzinger avec M^{gr} Lefebvre le 20 janvier 1985, ce dernier entreprenait une nouvelle démarche auprès du premier. Dans une lettre, arguant que le préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi avait accepté que la proposition de déclaration qui lui avait été soumise en 1982 puisse être modifiée, M^{gr} Lefebvre avançait une nouvelle formule :

Nous avons toujours accepté et déclarons accepter les textes du Concile selon le critère de la Tradition c'est-à-dire selon le Magistère traditionnel de l'Église. [...]

Qu'on nous permette quelques remarques découlant de cette Déclaration ou l'explicitant :

1° – Estimant que la Déclaration sur la liberté religieuse est contraire au Magistère de l'Église, nous demandons une révision totale de ce texte. Nous estimons également indispensables des révisions notables des documents comme : L'Église dans le monde, Les religions non chrétiennes, L'œcuménisme, et des clarifications dans de nombreux textes qui prêtent à confusion.

Cette proposition ne pouvait être acceptée par Rome, si bien que le cardinal Ratzinger lui répondait le 29 mai 1985 que les remarques explicatives qu'il avait introduites annulaient en quelque sorte sa déclaration d'« accepter les textes du Concile selon le critère de la Tradition, c'est-à-dire selon le Magistère traditionnel de l'Église ». Il reprenait alors sa proposition antérieure : « vous pouvez exprimer le désir d'une déclaration ou d'un développement explicatif sur tel ou tel point. Mais vous ne pouvez pas affirmer l'incompatibilité des textes conciliaires – qui sont des textes magistériels – avec le Magistère et la Tradition ». En d'autres mots, on ne pouvait corriger les textes conciliaires ou les renier, mais il était loisible de demander des explications complémentaires qui pourraient en expliciter le sens ou en donner une nouvelle interprétation.

S'ouvre alors une nouvelle phase dans ces conversations : le 6 novembre 1985, alors que l'Assemblée extraordinaire du Synode des évêques est en cours, assemblée précédée par le livre entretien du cardinal Ratzinger où la question de l'herméneutique de Vatican II occupe une place importante¹², M^{sr} Lefebvre adresse 39 *Dubia* sur la liberté religieuse à la Congrégation pour la doctrine de la foi. C'était là, par une voie interprétative, espérer obtenir une révision de l'enseignement de la Déclaration sur la liberté religieuse de Vatican II. La réponse aux *Dubia*, très ample et très développée, ne viendra que le 9 mars 1987¹³, la rencontre interreligieuse d'Assise, dans l'intervalle, ayant aggravé les choses. Pour Mgr Lefebvre, cette réponse ne pouvait être satisfaisante et il revient, après une parenthèse de plus de huit ans où il a joué la carte de l'herméneutique de la continuité, tâchant par-là de réinterpréter le concile à partir des textes pontificaux antérieurs au concile, à une position plus intransigeante. Désormais, il renoue avec l'herméneutique de la discontinuité qu'il pratiquait entre 1974 et 1978 et il flirte pour la première fois avec la position sedevacantiste. «Il est possible [écrit-il] que nous soyons dans l'obligation de croire que ce pape n'est pas pape¹⁴.» Il entreprend alors sa marche vers la constitution d'une Église schismatique, ce qui sera le cas à partir de 1988. Il dénonce cette «Rome antichrist», «cette Rome moderniste et libérale», ajoutant : «je me vois contraint par la Providence divine de transmettre la grâce de l'épiscopat

12 Voir V. MESSORI, *Entretien sur la foi* (Fayard, Paris 1985).

13 On en trouve une version française sur le site http://jesusmarie.free.fr/fspx_reponse_aux_dubia_2.pdf (le document fait 50 pages).

14 B. TISSIER DE MALLERAI, 565.

catholique que j'ai reçue, afin que l'Église et le sacerdoce catholique continuent à subsister pour la gloire de Dieu et le salut des âmes¹⁵.» Comme il le note, «Je vous conférerai cette grâce, confiant que sans tarder le Siège de Pierre sera occupé par un successeur de Pierre parfaitement catholique en les mains duquel vous pourrez déposer la grâce de votre épiscopat pour qu'il la confirme.» Il aura des mots encore plus forts lors de son allocution aux prêtres de la Fraternité Saint-Pie-X : «Rome est dans l'apostasie. Ce ne sont pas des paroles, ce ne sont pas des mots en l'air que je vous dis. C'est la vérité. Rome est dans l'apostasie. On ne peut plus avoir confiance dans ce monde-là, il a quitté l'église, Ils ont quitté l'Église. Ils quittent l'Église C'est sûr, sûr, sûr¹⁶.» Non seulement il accrédite par ces paroles la thèse sedevacantiste, mais il affirme clairement que, pour lui, il y a une claire discontinuité du «sujet-Église», à la suite du concile.

Sans cet arrière-fond, il me semble qu'on ne peut pas se donner une véritable intelligence des propos de Benoît XVI prononcés le 22 décembre 2012. En effet, la section de son allocution qui se rapporte à Vatican II s'intéressera non seulement à l'herméneutique du concile, mais abordera de front la question de la discontinuité ou de la rupture, en insistant particulièrement sur la question de la rupture du sujet-Église. Ensuite, dans la deuxième partie, il reviendra à la question de la discontinuité de l'enseignement, ce qui est un autre problème, en abordant en particulier la question de la liberté religieuse et celle du rapport de l'Église au monde, en se référant à *Gaudium et spes*. Il ne fait ni plus ni moins alors que fournir le «développement explicatif» dont il parlait en 1983 et 1985 dans sa correspondance avec M^{gr} Lefebvre, développement qui permettrait de voir la continuité là où M^{gr} Lefebvre ne voyait que

15 Lettre de Mgr Lefebvre aux futurs évêques (29 août 1987).

16 Conférence de Mgr Lefebvre lors de la retraite des prêtres de la Fraternité Saint-Pie-X (4 septembre 1987). Cette conférence contient des propos extrêmement durs contre l'Église catholique. Voir aussi sa lettre à Jean Madiran : «Le pape est un instrument de cette mafia, qu'il a mise en place et avec laquelle il sympathise. On ne peut espérer aucune réaction de sa part, au contraire. L'annonce de la réunion des religions à Assise en octobre, décidée par lui, est le comble de l'imposture et de l'insulte à Notre-Seigneur. Rome n'est plus la Rome catholique. Les prophéties de Notre-Dame-de-la-Salette et de Léon XIII dans son exorcisme, se réalisent. 'Là où fut institué le siège du bienheureux Pierre, et la chaire de la Vérité, là ils ont posé le trône de leur abomination dans l'impiété' [...] Vous verrez, dans la réponse à notre lettre, que le cardinal Ratzinger s'efforce une fois de plus de dogmatiser Vatican II. Nous avons affaire à des personnes qui n'ont aucune notion de la Vérité. Nous serons désormais de plus en plus contraints d'agir en considérant cette nouvelle Église conciliaire comme n'étant plus catholique.» Lettre de Mgr Lefebvre à Jean Madiran (29 janvier 1988).

discontinuité. De plus, dans son allocution à la curie, il reprend l'ensemble des questions qui font problème à M^{gr} Lefebvre, telle que l'indique sa correspondance de 1983 et 1985 : la Déclaration sur la liberté religieuse, la Constitution sur l'Église et le monde et le Décret sur les religions non chrétiennes. Cette parfaite correspondance n'est sans doute pas fortuite.

On pourrait en effet penser qu'il s'agit pour lui d'une nouvelle tentative pour tenter de convaincre le groupe schismatique de la possibilité d'accepter les enseignements de Vatican II, leur expliquant patiemment, dans la deuxième partie de cette section, comment cet enseignement est en continuité avec celui exprimé par le magistère pontifical au cours des siècles précédents, même s'il fait apparaître certaines discontinuités réelles. Cette allocution pontificale sur la question se situe parfaitement dans le sillage de la rencontre entre Mgr Fellay et le nouveau pape, qui avait eu lieu le 29 août 2005, soit quatre mois seulement après l'élection au pontificat du cardinal Ratzinger, et les diverses initiatives qui allaient suivre : la «normalisation» de la célébration de la messe suivant le missel de 1962 par le *motu proprio* «*Summorum pontificium*» (2 juillet 2007), décision qui se préparait depuis 2006, et la levée des excommunications (21 janvier 2009). Ces deux ouvertures, on le sait, faisaient partie des demandes adressées au pape lors de la rencontre du mois d'août précédent. En effet, dans le compte-rendu qu'en faisait M^{gr} Fellay, celui-ci précise que la Fraternité avait formulé trois demandes : accorder «une pleine liberté à la messe tridentine, faire taire le reproche de schisme en enterrant les prétendues excommunications, et trouver une structure d'Église pour la famille de la Tradition.» Interrogé sur l'accueil fait à ces trois demandes, M^{gr} Fellay reprend les termes du communiqué émis par le porte-parole du Vatican, à savoir l'expression d'une «volonté de procéder par étapes et dans des délais raisonnables»¹⁷. Il souligne ensuite que «Benoît XVI a précisé qu'il n'y avait qu'une manière d'être dans l'Église catholique : c'est d'avoir l'esprit de Vatican II interprété à la lumière de la Tradition, c'est-à-dire dans l'intention des pères du concile et selon la lettre des textes. C'est une perspective qui nous effraie passablement ...»¹⁸

C'est dans ce contexte que se situe la leçon magistrale d'herméneutique conciliaire que présente le pape aux membres de la curie et dont les destina-

17 Communiqué de Mgr Fellay après sa rencontre avec Benoît XVI (29 août 2005) et Déclaration du Dr Navarro-Valls après la rencontre entre Benoît XVI et Mgr Fellay (29 août 2005).

18 Communiqué de Mgr Fellay après sa rencontre avec Benoît XVI (29 août 2005).

taires sont non seulement les officiers de la curie, mais également les membres de la Fraternité saint Pie X et, plus largement, les fidèles de l'Église catholique qu'il faut acclimater à l'idée d'une réconciliation avec les fidèles dissidents de cette Fraternité entrée dans le schisme. Cette leçon d'herméneutique préparait également, en lui en donnant les principes et la méthode, les réponses à venir de la Congrégation pour la Doctrine de la foi à des questions concernant certains aspects de la doctrine sur l'Église (29 juin 2007). En introduction, après avoir affirmé que la Constitution *Lumen gentium* et le Décret sur l'œcuménisme avaient contribué au renouveau de l'ecclésiologie et que le travail des théologiens avait donné lieu à une « ample littérature sur ce sujet », la fin du paragraphe notait qu'il s'agit de questions « qui ont aussi exigé des précisions et des explications, notamment dans la Déclaration *Mysterium Ecclesiae* (1973), la Lettre aux évêques de l'Église catholique *Communio in notio* (1992) et la Déclaration *Dominus Iesus* (2000), toutes publiées par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi¹⁹. » On en venait ensuite aux cinq questions soumises à l'examen, mais auparavant, on énonçait le principe qui allait conduire leur examen. C'est « À la lumière de l'ensemble de la doctrine catholique sur l'Église » que la Congrégation allait préciser « la signification authentique de certaines expressions ecclésiologiques du Magistère ».

La première question se formulait ainsi : « Le Concile Œcuménique Vatican II a-t-il changé la doctrine antérieure sur l'Église ? » La réponse, prévisible, notait que « le Concile n'a pas voulu changer et n'a de fait pas changé la doctrine en question, mais a bien plutôt entendu la développer, la formuler de manière plus adéquate et en approfondir l'intelligence. » Ce document n'est pas isolable non plus du projet d'ensemble de réconciliation de cette Fraternité schismatique.

Le cadre d'énonciation de l'allocation de Benoît XVI étant posé et les destinataires visés étant mieux identifiés²⁰, on peut désormais examiner avec attention le leçon d'herméneutique développée par Benoît XVI.

19 CDF, « Réponse à des questions concernant certains aspects de la doctrine sur l'Église - Introduction ».

20 Je ne prétends pas que d'autres destinataires n'aient été également visés. La section de l'allocation présentant l'herméneutique de la discontinuité le laisse voir clairement.

II. CONTINUITÉ OPPOSÉE À LA DISCONTINUITÉ?

Dans cette allocution fort construite et aux équilibres subtils, le pape Benoît XVI soutient d'abord, comme il l'avait fait en 1985 dans son ouvrage-entretien avec V. Messori, que le malaise dans l'Église ne dépend pas du concile, mais «de la juste interprétation du Concile ou – comme nous le dirions aujourd'hui – de sa juste herméneutique, de la juste clef de lecture et d'application». C'est donc sur le terrain de l'herméneutique qu'il se situe, comme il l'a fait pendant plus de vingt ans dans ses discussions avec la Fraternité Saint Pie X.

Plusieurs lecteurs pressés, qui n'ont pas pris le temps d'approfondir et de relire cet exposé subtil, n'en ont retenu que l'opposition supposée que le pape construirait entre une herméneutique de la rupture une herméneutique de la continuité. Or, une lecture attentive du discours du pape nous conduit à conclure que ce qu'il oppose à une herméneutique de la rupture, c'est l'herméneutique de la réforme dans la continuité et non une herméneutique de la continuité. Le texte est clair à cet égard : «deux herméneutiques contraires se sont trouvées confrontées et sont entrées en conflit. [...] D'un côté, il existe une interprétation que je voudrais appeler "herméneutique de la discontinuité et de la rupture"; [...]. D'autre part, il y a l'"herméneutique de la réforme", du renouveau dans la continuité de l'unique sujet-Église.» Ce qui est opposable à l'herméneutique de la rupture, c'est «une herméneutique de la réforme dans la continuité de l'unique sujet-Église» ou, comme il le répète : «À l'herméneutique de la discontinuité s'oppose l'herméneutique de la réforme». On ne peut donc pas retenir de cet exposé que le pape oppose à une herméneutique de la rupture une herméneutique de la continuité, comme on l'entend si souvent²¹.

Le malheur, c'est que des esprits polémiques s'emparèrent de certains éléments de ce discours pour en faire des armes de combat et accuser leurs adversaires d'être de vilains partisans d'une herméneutique de la rupture et pour couvrir de l'autorité pontificale leur opposition à la *Storia del concilio*, ce qui

21 Parmi les nombreux exemples de ce malentendu, signalons simplement l'ouvrage récent de Brunero Gherardini, ancien professeur au Latran et directeur actuel de la revue *Divinitas*. Il est très actif dans les milieux conservateurs dont le projet est de relativiser l'autorité du concile Vatican II. Analysant le discours du 22 décembre 2005 de Benoît XVI, il écrit que le pape «soutint que pour Vatican II la seule herméneutique à adopter est celle non pas 'de la rupture' mais bien 'de la continuité'» (B. GHERARDINI, *Le Concile œcuménique Vatican II. Un débat à ouvrir* (Casa Mariana editrice, Rome 2009) 89. Si la première proposition est exacte, la seconde ne se trouve pas dans le texte de Benoît XVI qui propose la mise en œuvre d'une herméneutique de la réforme.

provoqua, en retour, une réplique à la hauteur des attaques²². Cet enfermement dans un débat stérile – dont il faut s’empresse de sortir – vient notamment du fait que l’on n’a retenu de l’allocution pontificale que l’opposition supposée qu’il y aurait entre une herméneutique de la continuité et une herméneutique de la discontinuité. On s’empressa alors d’identifier tel ou tel groupe à un type ou l’autre d’herméneutique et de brandir comme un étendard le discours du pape vite instrumentalisé et récupéré dans un arsenal permettant à chacun des groupes de poursuivre leurs combats stériles. Le risque était alors de s’enfermer dans un binôme et de construire une opposition entre deux camps.

Il faut souligner tout de suite que la construction dialectique du discours du pape prêtait à une telle interprétation puisqu’il présentait d’abord, de manière très schématique, le champ complexe de l’interprétation de Vatican II en définissant deux camps qui constituaient la thèse et l’antithèse de son raisonnement et qui servaient, de ce fait, de repoussoir à la proposition d’une herméneutique de la réforme. Cependant, se limiter à ce seul aspect d’opposition entre deux herméneutiques, comme on le fait la plupart du temps, conduit à une lecture réductrice du discours du pape dont le propos était justement de dépasser cette opposition entre deux camps afin de proposer une troisième voie, l’herméneutique de la réforme, proposition qui fut finalement assez peu reprise par la suite et qui représente, quant à moi, le véritable défi de l’Église et de la théologie²³ qui ont à penser la réforme de l’Église dans la continuité. De plus, une lecture qui ne retient que l’opposition entre continuité et rupture néglige toute la dernière partie du discours pontifical, tout en nuance et en subtilité, où le pape réfléchit à l’évolution de la doctrine, évolution faite «de continuité et de discontinuité à divers niveaux» ou de «nouveau dans la continuité». Cette évolution, j’aurai à y revenir, est particulièrement repérable dans un ensemble constitué de «trois cercles de questions» (les documents conciliaires contestés par M^{gr} Lefebvre en 1983) qui «forme une unique question» puisqu’elles se rattachent toute au «rapport entre l’Église et le monde moderne».

22 L’interprétation la plus équilibrée et la plus nuancée de l’allocution pontificale me semble offerte par J.A. Komonchak dans des articles peu cités, publiés dans les revues *Commonweal* et *America*. On verra J.A. KOMONCHAK, «The-Pope-and-the-interpretation-of-the-Council», en: <http://www.commonwealmagazine.org/blog/post/index/1158/>, «Benedict XVI on the Interpretation of Vatican II»: *Verbo Veritatis*, et «Novelty in Continuity. Pope Benedict’s interpretation of Vatican II»: *America* (février 2009).

23 Voir mon article «The Hermeneutic of Reform as a Task for Theology»: *Irish Theological Quarterly* 77, 3 (August 2012) 219-243.

III. CONTINUITÉ ET DISCONTINUITÉ DE QUOI ?

Brandir comme une bannière et répéter de manière incantatoire le slogan «herméneutique de la continuité» ne contribue donc pas à une meilleure intelligence des enjeux que recouvre l'herméneutique de Vatican II. La proposition herméneutique du pape est celle d'une herméneutique de la réforme, de la réforme dans la continuité. Que faut-il entendre par continuité, dans le cas présent? Ici, le pape est assez clair, il s'agit d'abord de «la continuité de l'unique sujet Église, que le Seigneur nous a donné; c'est un sujet qui grandit dans le temps et qui se développe, restant cependant toujours le même, l'unique sujet du Peuple de Dieu en marche.» Certes, la question de la continuité de l'enseignement du concile avec des enseignements antérieurs du magistère de l'Église est aussi abordée, et nous aurons à y revenir. Toutefois, il faut distinguer ces deux plans qui reçoivent, de fait, des traitements différenciés dans l'allocution pontificale. Plus important est le premier niveau, la rupture de l'unique sujet-Église. Il n'y a pas deux Églises, une préconciliaire et une autre postconciliaire, idée que l'on retrouve fréquemment dans les textes de M^{gr} Lefebvre, comme nous l'avons vu. Là-dessus, le pape est très clair et il identifie bien le danger que fait courir une herméneutique de la discontinuité qui «risque de finir par une rupture entre Église préconciliaire et Église postconciliaire.» Ailleurs, il affirmera que «L'Église est, aussi bien avant qu'après le Concile, la même Église une, sainte, catholique et apostolique, en chemin à travers les temps [...]»

La position est plus subtile et nuancée quant à la continuité et à la discontinuité de l'enseignement de l'Église. Ici, la leçon se fait plus professorale et elle s'applique à la question du rapport de l'Église au monde moderne, question qui est au cœur de l'opposition lefebvrisme à Vatican II. «Le Concile, souligne le pape, devait définir de façon nouvelle le rapport entre l'Église et l'époque moderne.» Ce concept d'époque moderne, le pape le construit à partir de trois éléments : la science moderne, représentée par Galilée, la pensée moderne représentée par la philosophie de Kant et à l'État moderne qui se construit comme laïc depuis la Révolution française.

On peut dire que s'étaient formés trois cercles de questions qui, à présent, à l'heure du Concile Vatican II, attendaient une réponse. Tout d'abord, il fallait définir de façon nouvelle la relation entre foi et sciences

modernes; cela concernait d'ailleurs, non seulement les sciences naturelles, mais également les sciences historiques, car, selon une certaine école, la méthode historique-critique réclamait le dernier mot sur l'interprétation de la Bible, et, prétendant l'exclusivité totale de sa propre compréhension des Écritures Saintes, s'opposait sur des points importants à l'interprétation que la foi de l'Église avait élaborée. En second lieu, il fallait définir de façon nouvelle le rapport entre Église et État moderne, qui accordait une place aux citoyens de diverses religions et idéologies, se comportant envers ces religions de façon impartiale et assumant simplement la responsabilité d'une coexistence ordonnée et tolérante entre les citoyens et de leur liberté d'exercer leur religion. Cela était lié, en troisième lieu, de façon plus générale au problème de la tolérance religieuse – une question qui exigeait une nouvelle définition du rapport entre foi chrétienne et religions du monde. En particulier, face aux récents crimes du régime national socialiste, et plus généralement, dans le cadre d'un regard rétrospectif sur une longue histoire difficile, il fallait évaluer et définir de façon nouvelle le rapport entre l'Église et la foi d'Israël.

Dans sa première phase, signale le pape, le rapport de l'Église à l'époque moderne était si conflictuel, qu'il «avait provoqué de la part de l'Église, au XIX^e siècle, sous Pie IX, des condamnations sévères et radicales de cet esprit de l'époque moderne. Apparemment, il n'existait donc plus aucun espace possible pour une entente positive et fructueuse, et les refus de la part de ceux qui se sentaient les représentants de l'époque moderne étaient également énergiques.»

On l'aura remarqué, les thèmes retenus par Benoît XVI (liberté religieuse, rapport avec les autres religions, rapport avec l'État moderne et avec la pensée et les sciences modernes) sont précisément ceux qui posaient problèmes à M^{gr} Lefebvre et la seule référence qu'il indique, le magistère pontifical du XIX^e siècle, personnalisé par Pie IX, est également celui auquel se raccroche habituellement la mouvance schismatique. À titre d'exemple, on se rappelle que Mgr Lefebvre, dans sa lettre à Jean-Paul II, le 5 avril 1983, écrivait : «il est évident que la Tradition n'est pas compatible avec la Déclaration sur la liberté religieuse [...]». Plus loin, il demandait «une réforme des affirmations ou expressions du Concile qui sont contraires au Magistère officiel de l'Église, spécialement dans la Déclaration sur la liberté religieuse, dans la Déclaration sur

l'Église et le monde et dans le Décret sur les religions non chrétiennes, etc.» Le 20 juillet suivant, le cardinal Ratzinger devait répondre à Mgr Lefebvre, abordant précisément sa difficulté à voir la continuité de l'enseignement du concile Vatican II sur ses sujets avec l'enseignement des papes du XIX^e siècle.

L'ancien préfet de la CDF devenu pape poursuit donc en 2005 les explications et les clarifications qu'il s'était appliqué à faire en 1983 et qu'il n'avait cessé de reprendre, depuis lors. Dans son allocution, il tente de montrer que la discontinuité dans l'enseignement du magistère n'est qu'apparente et ne remet pas en cause la continuité des principes. Ce texte d'un très grand caractère didactique, mérite d'être repris *in extenso* :

Il est clair que dans tous ces secteurs, dont l'ensemble forme une unique question, pouvait ressortir une certaine forme de discontinuité et que, dans un certain sens, s'était effectivement manifestée une discontinuité dans laquelle, pourtant, une fois établies les diverses distinctions entre les situations historiques concrètes et leurs exigences, il apparaissait que la continuité des principes n'était pas abandonnée – un fait qui peut échapper facilement au premier abord. C'est précisément dans cet ensemble de continuité et de discontinuité à divers niveaux que consiste la nature de la véritable réforme. Dans ce processus de nouveauté dans la continuité, nous devons apprendre à comprendre plus concrètement qu'auparavant que les décisions de l'Église en ce qui concerne les faits contingents – par exemple, certaines formes concrètes de libéralisme ou d'interprétation libérale de la Bible – devaient nécessairement être elles-mêmes contingentes, précisément parce qu'elles se référaient à une réalité déterminée et en soi changeante. Il fallait apprendre à reconnaître que, dans de telles décisions, seuls les principes expriment l'aspect durable, demeurant en arrière-plan et en motivant la décision de l'intérieur. En revanche les formes concrètes ne sont pas aussi permanentes, elles dépendent de la situation historique et peuvent donc être soumises à des changements. Ainsi, les décisions de fond peuvent demeurer valables, tandis que les formes de leur application dans des contextes nouveaux peuvent varier. Ainsi, par exemple, si la liberté de religion est considérée comme une expression de l'incapacité de l'homme à trouver la vérité, et par conséquent, devient une exaltation du relativisme alors, de nécessité sociale et historique, celle-ci est élevée de façon impropre au niveau méta-

physique et elle est ainsi privée de son véritable sens, avec pour conséquence de ne pas pouvoir être acceptée par celui qui croit que l'homme est capable de connaître la vérité de Dieu, et, sur la base de la dignité intérieure de la vérité, est lié à cette connaissance. Il est, en revanche, totalement différent de considérer la liberté de religion comme une nécessité découlant de la coexistence humaine, et même comme une conséquence intrinsèque de la vérité qui ne peut être imposée de l'extérieur, mais qui doit être adoptée par l'homme uniquement à travers le processus de la conviction. Le Concile Vatican II, reconnaissant et faisant sien à travers le Décret sur la liberté religieuse un principe essentiel de l'État moderne, a repris à nouveau le patrimoine plus profond de l'Église. Le Concile Vatican II, avec la nouvelle définition de la relation entre la foi de l'Église et certains éléments essentiels de la pensée moderne, a revisité ou également corrigé certaines décisions historiques, mais dans cette apparente discontinuité, il a en revanche maintenu et approfondi sa nature intime et sa véritable identité.

Traitant cette fois d'une «certaine forme de discontinuité» dans l'enseignement de l'Église sur certaines questions et non de la discontinuité de l'unique sujet Église, deux plans qu'il nous faut soigneusement distinguer, il en vient à préciser ce qu'il entend par l'herméneutique de la réforme : «C'est précisément dans cet ensemble de continuité et de discontinuité à divers niveaux que consiste la nature de la véritable réforme.» Celle-ci admet donc la discontinuité «des formes concrètes» ou la contingence des «décisions de l'Église» lorsqu'elles portent sur «des faits contingents», liées à des «situations historiques concrètes et leurs exigences» ou à «une réalité déterminée et en soi changeante». Par ailleurs, l'aspect durable, qui représente la continuité, est à situer au niveau des principes qui sont en arrière-plan des décisions particulières. Les décisions historiques peuvent donc être corrigées, sans discontinuité de principe.

Cette proposition de Benoît XVI m'apparaît représenter une tâche pour la théologie actuelle et un défi pour ceux à qui est confiée une responsabilité dans le gouvernement ecclésial. Il s'agit de montrer la continuité des principes lorsque l'on introduit de nouvelles formes plus appropriées à de nouveaux contextes historiques ou mettre en évidence la continuité des principes lorsque l'on corrige des décisions de l'Église liées à des contextes historiques et des situations concrètes aujourd'hui révolues.

Benoît XVI n'invite donc pas l'Église à faire du sur-place ou à adopter simplement une solution de répétition de l'enseignement de la doctrine. Grand admirateur de Newmann, il se situe dans une perspective de développement de la doctrine, ayant une compréhension non-répétitive de la tradition.

IV. CONCLUSION

Benoît XVI propose à l'Église une herméneutique de la réforme. Or, au chapitre de la «réforme» de/dans l'Église, nous sommes encore pratiquement des analphabètes, même si nous sommes devenus aujourd'hui conscients que le progrès de l'œcuménisme est lié à la réforme des Églises comme le rappelle Jean-Paul II, après *Unitatis redintegratio*, dans son encyclique *Ut unum sint*, et comme le propose également le Groupe des Dombes. La proposition d'une herméneutique de la réforme par Benoît XVI lance un défi à la réflexion théologique, celle de penser la réforme dans l'Église, pour reprendre le titre d'un célèbre ouvrage de Congar ou celle de la réforme dans la continuité du sujet Église et des principes, mais dans le renouveau des formes concrètes, puisqu'il faut bien distinguer entre les figures historiques de l'Église et les formes concrètes de la piété et de la vie chrétienne et la continuité des principes qui ont valeur permanente. Entendu de cette manière, on ne peut pas mettre en contradiction la proposition de Benoît XVI et la réflexion de Congar qui s'appliquait à distinguer entre *Vraie et fausse réformes dans l'Église*.

Ainsi, on peut regretter que le discours de Benoît XVI ait été interprété en fonction de divers intérêts ou des combats idéologiques menés par des groupes rivaux. Dans ce contexte, on s'est emparé du discours du pape, en faisant une bannière pour mener ses combats plutôt que comme une invitation en faveur d'un approfondissement de l'herméneutique de Vatican II qui pourrait conduire à une véritable réforme de l'Église catholique, réforme «par un retour au principe et à la tradition», pour emprunter les catégories de Congar²⁴, ou dans la continuité qui intègre la nouveauté, suivant les termes de Benoît XVI.

24 Voir *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (Cerf, Paris 21968) 301 ss. Congar, fin connaisseur de Newmann, distingue alors entre l'adaptation-développement et l'adaptation-innovation, la première procédant d'un retour en profondeur au principe et à la tradition, un ressourcement, en quelque sorte.

