

d'encadrement et de perfectionnement théologique et spirituel des fidèles (direction, retraite...). Même aux XX^e et XXI^e siècles, une histoire de la mystique et du surnaturel est possible autour du surgissement de nouvelles figures de sainteté et de foi (Thérèse de Lisieux et Padre Pio)⁴⁷.

L'histoire des possibles⁴⁸ peut irriguer celle du catholicisme. Repenser l'histoire générale en proposant de partir de la grâce accordée par Ponce Pilate à Jésus, l'échec des expéditions de Christophe Colomb, une réception interne des réformes de Luther, une unité italienne réalisée sous les auspices du Pape, ou la mort précoce de Jean XXIII illustre l'impossible séparation entre l'histoire du christianisme et l'histoire générale.

Des thèmes restent tabous dont l'argent; si peu d'études sont menées sur ce nerf de la foi, de la conquête spirituelle et de l'encadrement des fidèles.

Ces multiples évocations ne sont que quelques exemples de thèmes d'études du catholicisme qui, grâce à l'apport d'autres approches, se renouvellent et se complexifient.

Si les risques les plus connus perdurent, comme l'enfermement sur des questions de chapelle et une reconfectionnalisation, plus ou moins discrète, l'autre menace sur l'histoire du catholicisme est la remontée d'une vision ahistorique au sein des confessions, fait qui n'est pas uniquement catholique. Des résistances s'expriment à une historicisation de certains éléments de la foi ou de la croyance, aux dévoilements d'une pluralité catholique bien ancienne et bien ancrée.

Pour poursuivre le renouvellement de l'histoire religieuse, devenu inséparable d'une histoire des Églises, approfondir l'attention à la foi, aux ferveurs et dévotions, aux rites et pratiques, il faut continuer de renouveler les approches par un contact-confrontation avec les autres sciences humaines et sociales (archéologie, anthropologie, ethnologie, géographie, sociologie) et même l'ouverture aux sciences cognitives et aux neurosciences.

J'ajouterai: oser proposer de « décatoliser » les approches, ne plus prendre comme argent comptant bien des positions héritées de notre histoire, tant sur la verticalité, l'autorité, la structuration et les modes de pensée que le catholicisme a inscrits dans notre patrimoine.

Il faut revendiquer, et simplement pratiquer, une histoire du catholicisme qui se veut un élément à part entière de l'histoire générale.

47. Sergio LUZZATO, *Padre Pio. Miracoli e politica nell'Italia del Novecento*, Einaudi, Turin, 2007; Antoinette GUISE, *Thérèse de Lisieux et ses miracles - Les recompositions du surnaturel (1898-1928)*, Karthala, Paris, 2017.

48. Quentin DELUERMOZ et Pierre SINGARAVÉLOU, *Pour une histoire des possibles*, Seuil, Paris, 2019.

La réception du concile Vatican II entre théologie et histoire

par Denis Pelletier

EPHE, PSL

Pratiquer l'histoire du temps présent invite à la prudence. À l'automne 2005, récemment élu directeur d'études à l'EPHE, l'auteur de ces lignes se crut fondé à conclure une séance de séminaire en affirmant que la phase de réception du concile Vatican II pouvait être considérée comme terminée. Après quarante ans de débats et de controverses, l'élection au pontificat du cardinal Ratzinger témoignait de la mise en œuvre désormais stabilisée d'une version conservatrice de l'*aggiornamento*, dont il avait été le principal artisan aux côtés de son prédécesseur Jean-Paul II. L'invitation qui m'est faite par la rédaction des *Recherches de science religieuse* à réfléchir au regard qu'un historien porte aujourd'hui sur l'actualité de la question montre que les événements qui se sont succédé depuis lors sont de nature à réviser un jugement prématuré.

À dire vrai, la publication en 2004, trois ans après l'achèvement de la version italienne de l'*Histoire du concile Vatican II* dirigée par Giuseppe Alberigo, d'une autre somme en cinq volumes, le *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* dirigé par les théologiens Peter Hünemann et Bernd Jochen Hilberath, était alors en train de ranimer, parmi les spécialistes et au-delà de leur cercle, la question de la réception conciliaire. Pour comprendre ce qui s'est passé alors, et l'inscrire dans une chronologie plus longue, le débat noué à partir du colloque tenu en septembre 2005 à Paris sous la direction de Christoph Theobald et paru l'année suivante¹ sera le point de départ de ma contri-

1. Christoph THEOBALD sj (dir.), *Vatican II sous le regard des historiens. Colloque du 23 septembre 2005, Centre Sèvres - Facultés jésuites de Paris*, Médiasèvres, Paris, 2006 (désormais Theobald 2006 en notes). Je m'appuie aussi, notamment, sur deux ouvrages réunissant les acteurs de la controverse: Alberto MELLONI, Christoph THEOBALD (dir.), *Vatican II. Un avenir oublié*,

bution. Les RSR occupent depuis ce colloque une place centrale, au moins dans la littérature francophone, parmi les débats sur la réception du concile et son actualité.

Il y faut un préalable. « Quel regard les historiens portent-ils aujourd'hui sur la réception du concile Vatican II? » : la question suggère une double entrée. Il s'agit de comprendre comment le concile a été « reçu », mais aussi d'historiciser les controverses suscitées par la notion même de réception. Ces deux entrées en ouvrent aussitôt une troisième : quelle part la discipline historique occupe-t-elle dans la réception du concile Vatican II? La réponse n'est pas simple. Dans l'histoire des conciles, Vatican II offre l'originalité d'une lecture revendiquée par nombre de ses acteurs comme ouverte, et non réservée à la seule institution romaine, cette ouverture constituant à leurs yeux une caractéristique essentielle de l'*aggiornamento* lui-même. En 1985, Hermann J. Pottmeyer, professeur de théologie fondamentale à l'Université de Bochum, distinguait ainsi de la réception « officielle » par Rome une seconde réception, celle-ci officieuse « mais souvent non moins efficace », produite par « les théologiens, la littérature religieuse et la praxis des communautés et des fidèles ». « Selon l'ecclésiologie de *communio*, ajoutait-il, c'est tout le peuple de Dieu qui est le sujet de la réception »².

À l'inverse, Étienne Fouilloux a fait part en 2013 de sa « perplexité devant la propension à utiliser la notion théologique de "réception" de Vatican II pour caractériser la phase historique suivant le concile » : notion « trop univoque, écrit-il, pour s'appliquer sans dommage à tous les contextes géographiques »³. Notion téléologique surtout, qui reconduit l'historien vers une conception instrumentale et confessionnelle de son métier, au rebours de l'exigence de neutralité axiologique portée par l'université. On ne peut qu'adhérer à ces réserves, mais elles suscitent une objection : il arrive que les théologiens fassent de l'histoire, et que les historiens se mêlent de théologie. L'argument historique a joué dans les débats du concile un rôle trop central pour qu'on puisse ignorer ce qu'il en est advenu ensuite.

L'article qui suit est centré sur la rencontre qu'opère la notion de réception entre le débat intellectuel sur la signification du concile et les aléas de la mise en œuvre concrète de l'*aggiornamento* depuis 1965. Il repose sur l'hypothèse que, si l'histoire du catholicisme post-conciliaire ne peut en effet se réduire à la notion de réception, celle-ci en est en

« *Concilium* », Bayard, Paris, 2008 ; Alberto MELLONI, Giuseppe RUGGIERI (dir.), *Qui a peur de Vatican II ?*, Lessius, Bruxelles, 2010 (*Che a paura del Vaticano II*, Carocci, Roma, 2009).

2. Hermann J. POTTMEYER, « Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II. Vingt ans d'herméneutique du Concile », dans Giuseppe ALBERIGO, Jean-Pierre JOSSUA (dir.), *La réception de Vatican II*, Éd. du Cerf, Paris, 1985, p. 43-64, citation p. 46.

3. Étienne FOUILLOUX, « Round Table. Vatican II, 1962-2012. The history after the History? », *Cristianesimo nella storia* 34/1 (2013), p. 444.

revanche un ressort et un observatoire. J'y alterne des parties consacrées à la présentation de la controverse elle-même et de ses protagonistes (§ I, II et IV) et d'autres centrées sur son inscription dans l'histoire récente du catholicisme (§ III et V). Ni bilan historiographique exhaustif, ni discussion théologique, il s'inscrit dans le sillage d'une réflexion plus longue sur la relation qui se noue entre les *savoirs religieux* que sont la théologie, l'ecclésiologie, l'exégèse etc., et les *savoirs sur le religieux* que produisent l'histoire et les sciences sociales⁴.

I. Les protagonistes du débat (2004-2005)

Conçue et dirigée une quinzaine d'années durant par l'historien italien Giuseppe Alberigo (1926-2007), *l'Histoire du concile Vatican II* est d'abord le produit de l'Institut pour les sciences religieuses de Bologne, héritage de « *L'Officina bolognese* » qui assista lors du concile le cardinal Lercaro et son expert personnel Giuseppe Dossetti, qui l'avait fondée en 1953. Un comité éditorial de 56 membres, issus de 19 pays⁶, donne une dimension internationale à l'entreprise. 27 auteurs différents ont participé à la rédaction des cinq volumes, qui suivent au plus près l'histoire des débats conciliaires (un tome pour la phase anté-préparatoire et préparatoire, puis un pour chaque session) et paraissent en sept langues⁷. L'ensemble offre la première somme sur l'histoire du concile, rigoureuse et informée, aujourd'hui incontournable. Cette œuvre collective a en outre été accompagnée d'un impressionnant travail de collation et d'inventaire d'archives, accompagné d'une série

4. Denis PELLETIER, « Les savoirs du religieux dans la France des années 68. Le catholicisme entre théologie et sciences humaines », *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte, Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle* 104 (2010), p. 213-225 ; « Les "savoirs du religieux" dans la France du XX^e siècle. Trois moments d'une histoire intellectuelle de la sécularisation », *Recherches de science religieuse* 101/2 (2013), p. 167-180.

5. Giuseppe RUGGIERI, « *L'Officina bolognese* et Vatican II », *RSR* 100/1 (2012), p. 11-25.

6. La répartition par institution d'appartenance, qui ne coïncide pas toujours avec la nationalité, est la suivante : Italie : 17 ; Belgique : 7 ; Royaume-Uni, France, Allemagne : 4 ; États-Unis, Brésil : 3 ; Espagne, Autriche : 2 ; Turquie, Afrique du Sud, Pays-Bas, Pérou, Pologne, Russie, Grèce, Argentine, Philippines, Canada : 1. Soit 45 Européens, 9 Américains, 1 Africain, 1 Asiatique.

7. Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Storia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*, 5 vol (a cura di Alberto Melloni), Il Mulino, Bologna, 1995-2001. Je rappelle ici le détail de l'édition française, coordonnée par Étienne Fouilloux : *Histoire du concile Vatican II 1959-1965*, Éd. du Cerf/Peeters, Paris/Louvain, Tome I. *Le catholicisme vers une nouvelle époque. L'annonce et la préparation (janvier 1959-octobre 1962)*, 1997 ; Tome II. *La formation de la conscience conciliaire. La première session et la première intersession (octobre 1962-septembre 1963)*, 1998 ; Tome III. *Le concile adulte. La deuxième session et la deuxième intersession (septembre 1963-septembre 1964)*, 2000 ; Tome IV. *L'Église en tant que communion. La troisième session et la troisième intersession (septembre 1964-septembre 1965)*, 2003 ; Tome V. *Concile de transition. La quatrième session et la conclusion du concile (septembre-décembre 1965)*, 2005.

de thèses de doctorat sur les principaux textes du concile, ainsi que de colloques internationaux sur des aspects spécifiques du concile, dont les actes ont été publiés.

Les cinq volumes du *Theologischer Kommentar* paru en 2005 sous la direction de Bernd Jochen Hilberath et Peter Hünermann sont moins connus des historiens⁸. Hilberath et Hünermann sont tous deux professeurs de théologie dogmatique à l'Université de Tübingen, le premier comme émérite. L'approche est théologique et l'accent est mis sur la succession des textes bien davantage que sur celle des événements. Un premier volume reprend l'ensemble de la production conciliaire en latin et dans une traduction allemande révisée. Suivent trois volumes consacrés à des monographies de chacun des textes votés par le concile, volumes sur l'élaboration desquels Peter Hünermann s'explique ainsi :

Le commentaire de chaque document est introduit par une rétrospective historique qui retrace une évolution *théologique*, au moins depuis Vatican I, qui ne se réduit pas à une simple évocation des textes du magistère mais prend en compte également les questions posées dans les travaux théologiques afin que soient saisis les aspects sémantiques (pragmatiques) du travail théologique précédant Vatican II. Cette introduction est suivie d'une présentation succincte des travaux préliminaires et de l'élaboration de chacun des textes, prolongée par une analyse linéaire détaillée. Le commentaire s'achève sur une évaluation théologique qui présente les questions ouvertes, les solutions et les orientations.⁹

Le dernier volume, enfin, s'organise autour d'une série de réflexions thématiques sur le concile, auxquelles ont participé chacun des neuf auteurs mobilisés dans les tomes 2 à 4. « Ce cinquième volume fait partie intégrante du commentaire. Il constitue la clé qui seule permet d'entrer globalement dans les différents textes », écrit encore Hünermann.

L'écart entre les deux entreprises est donc réel : d'un côté une *histoire*, résolument internationale même si les Italiens sont en situation dominante dans le conseil scientifique (17 sur 56) comme parmi les auteurs (8 sur 27), ordonnée selon un récit qui conduit de la décision de Jean XXIII à la séance de clôture du 8 décembre 1965 ; de l'autre un *commentaire*, rédigé par un petit groupe de théologiens germano-

phones (tous les auteurs des tomes 2 à 4 ont participé au volume final des commentaires), et qui inscrit chaque texte dans une durée plus longue tout en réservant au dernier volume le soin de poser quelques enjeux transversaux.

À dire vrai, plusieurs éléments pondèrent l'opposition entre les deux publications. Elles ont deux auteurs en commun, le liturgiste Reiner Kaczynski et surtout Peter Hünermann, tous deux également membres, de même que le dogmaticien autrichien Roman Siebenrock, du comité éditorial formé par Alberigo. L'écart entre théologie et histoire doit aussi être nuancé : la démarche d'herméneutique à laquelle se livrent les auteurs du *Kommentar* est ouverte à l'histoire dans son principe même, comme Hünermann le souligne dans l'extrait cité plus haut. Et onze des 27 auteurs de *l'Histoire du concile* sont eux-mêmes des théologiens, leur proportion tendant à augmenter de tome en tome. Le dernier volume présente de ce point de vue un casting éloquent. Giuseppe Alberigo a laissé deux de ses disciples historiens traiter la préparation de la session (Giovanni Turbanti) et « l'achèvement de l'ordre du jour conciliaire » (Mauro Velati). Mais c'est à des théologiens, Peter Hünermann, Gilles Routhier, Christoph Theobald et le théologien réformé Lukas Vischer, ancien observateur délégué au concile par le Conseil mondial des Églises¹⁰, qu'il a confié les chapitres portant sur les débats les plus importants et les principaux textes adoptés lors de la dernière session, avant de se réserver le soin d'une évaluation d'ensemble de l'œuvre conciliaire dans un chapitre conclusif qu'il développe par ailleurs dans un livre paru en 2005, où il revient sur sa propre expérience du concile et de son histoire¹¹.

II. Le concile comme événement

« Est-ce l'événement conciliaire (et son récit historique le plus fidèle) qui détermine ce processus ou est-ce autour des *documents* et de leur interprétation, éclairée par leur genèse, que doit se faire l'histoire post-conciliaire ? »¹². L'alternative entre *événement* et *texte*, telle que la résume ainsi Christoph Theobald, est au cœur du débat qui se noue en 2005. Pour l'historien, la primauté donnée à l'événement peut s'articuler sur trois faits.

8. Peter HÜNERMANN et Bernd Jochen HILBERATH (Éds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Herder, Freiburg/Basel/Wien, 2004. *Band 1. Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils*; *Band 2. Sacrosanctum Concilium. Inter mirifica. Lumen gentium*; *Band 3. Orientalium Ecclesiarum. Unitatis Redintegratio. Christus Dominus. Optatam totius. Perfectae caritatis. Gravissimum educationis. Nostra Aetate. Dei Verbum*; *Band 4. Apostolicam actuositatem. Dignitatis humanae. Ad gentes. Presbyterorum ordinis. Gaudium et spes*; *Band 5. Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven*.

9. Peter HÜNERMANN, « Au sujet de l'importance du concile Vatican II pour l'Église, l'oecuménisme et la société aujourd'hui », *RSR* 100/1 (2012), p. 27-44, citation p. 33.

10. Michael QUINSKY, « The oecumenical dynamic of Vatican II. Lukas Vischer between Geneva and Rome », *Cristianesimo nella storia* 34 (2003), p. 273-314.

11. Giuseppe ALBERIGO, *Breve storia del Concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna, 2005 (*Pour la jeunesse du christianisme*, Éd. du Cerf, Paris, 2005, traduit de l'italien par Jacques Mignon).

12. Christoph THEOBALD, « Transmettre l'histoire de Vatican II ou/et commenter ses textes ? Un débat nouveau sur la réception du Concile », Theobald 2006, p. 3-23, citation p. 6.

Primo, Vatican II est un événement-monde, le rassemblement à Rome d'évêques venus du monde entier au nom d'une foi commune, mais qui constatent que leur origine culturelle détermine en partie la manière dont ils se vivent chrétiens, en sorte que leur foi commune est mise à l'épreuve de la diversité des expériences à partir desquelles elle se formule. Le partage de cette diversité d'expériences nourrit un déplacement des enjeux au terme duquel les solutions proposées par les commissions pré-conciliaires, sous l'influence de la curie romaine, se révèlent inadéquates. Cet événement-monde se déploie donc à travers une histoire-bataille au cours de laquelle s'invente la langue commune qui sera le corps même de *l'aggiornamento*. *Secundo*, cette histoire-bataille prend certes corps dans les débats en *aula*, mais bien davantage à leur marge, dans le travail des commissions qui se poursuit durant les inter-sessions, et dans les lieux de réflexion et de rencontre où se construisent des stratégies en vue d'infléchir les textes en débat. De la sorte, la question peut être posée de savoir si ces instances que l'institution place à sa marge ne sont pas le lieu même où se forge *l'aggiornamento*.

Troisième point, décisif : l'histoire ainsi racontée, avec ses temps forts, réputés positifs (le vote sur le report de l'élection des commissions, le rejet du *De Fontibus* lors de la première session...) ou négatifs (la « semaine noire » de novembre 1964), donne au Concile un caractère d'inachèvement. Confrontés à un scénario qu'ils n'avaient pas prévu, les pères conciliaires n'ont pas eu le temps de transcrire dans les textes qu'ils ont adoptés l'intégralité de l'expérience qu'ils étaient en train de vivre, alors même que cette expérience était fondatrice. Chacun des textes finalement adoptés est le résultat d'un rapport de forces sur un sujet et en un moment donnés, et s'exprime dans des termes destinés à recueillir le meilleur consensus possible entre les différents courants de la majorité favorable à *l'aggiornamento* d'une part, la minorité hostile de l'autre. Si les textes du concile, d'une certaine manière, *prennent acte* de ce qui s'est passé à Rome au cours des quatre sessions, ils ne suffisent pas à rendre compte de l'événement conciliaire dans sa totalité. Ainsi que l'écrit Alberigo en 2006,

On s'est avisé de la façon dont l'événement conciliaire était irréductible au *corpus*, pourtant considérable, des décisions : la collégialité conciliaire a eu une densité bien supérieure à celle énoncée dans *Lumen gentium*. Les constitutions et les décrets n'honorent pas toutes les virtualités qui se sont exprimées durant la vie du concile. Celui-ci a été un « événement » plus dense et plus significatif que le *corpus* de ses décisions et il ne s'est pas épuisé dans leur formulation et leur approbation.¹³

13. Giuseppe ALBERIGO, « L'histoire du concile Vatican II : problèmes et perspectives », Theobald 2006, p. 25-48, citation p. 41.

La plus grande partie de cette citation peut être reprise par les historiens sans entorse à l'exigence de neutralité axiologique : le concile Vatican II est bien un événement qui dépasse le contenu des textes votés par l'assemblée, ces derniers comportent bien des « virtualités » dont seule la mise en œuvre permet de comprendre lesquelles ont été privilégiées par rapport à d'autres, ce qui fait de l'histoire de la réception le prolongement indispensable de celle du concile. Mais Alberigo est aussi un historien chrétien, engagé au service d'une certaine conception de *l'aggiornamento*¹⁴. Le cadre qu'il fixe participe bien d'une histoire de la réception conciliaire, et la controverse entre Bologne et Tübingen ne peut être comprise sans un détour par les quarante ans de débats qui l'ont précédée.

III. Genèse d'un débat : la réception conciliaire entre débat théorique et gouvernement de l'Église

Au plus simple, la notion de réception est un outil conceptuel qui permet de penser dans un même mouvement le concile Vatican II et sa mise en œuvre au cours des années qui l'ont suivi. Cette histoire s'est d'abord enracinée dans l'expérience du « retournement » initial de l'assemblée. Le refus des schémas préparatoires au cours de la première session a ouvert la voie à un processus inattendu d'invention conciliaire pour lequel les évêques, se sentant insuffisamment armés au plan intellectuel, ont eu recours à un nombre grandissant de théologiens recrutés comme experts, officiels et officieux : ceux-ci y ont gagné une légitimité dans l'interprétation *a posteriori* des textes adoptés¹⁵. Par ailleurs, la recherche du consensus à l'intérieur de la majorité conciliaire, et la volonté de l'étendre au plus grand nombre, ont conduit à des textes de compromis dont la lecture est sujette à controverse. Faut-il considérer *l'aggiornamento* conciliaire comme le point de départ d'un processus d'ouverture du catholicisme à la modernité, qu'il convient de poursuivre à travers sa mise en œuvre ? Ou doit-on au contraire estimer que cet *aggiornamento* ayant été acté par le concile une fois pour toutes, sa réception doit prendre la forme d'un approfondissement confessant de la spécificité catholique, afin d'empêcher que celle-ci ne se dissolve dans la modernité à laquelle elle a accepté de s'ouvrir ? Cette alternative,

14. Giuseppe ALBERIGO, *Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna, 2009 (introduzione di Alberto Melloni).

15. Voir la grande thèse de François Weiser, « Les experts au concile Vatican II : socio-histoire d'un affrontement culturel à l'intérieur du champ religieux catholique », École pratique des hautes études, 13 décembre 2016. Encore inédite, la thèse est fondée sur l'étude prosopographique des 480 experts officiels au concile.

qui résume à très grands traits la façon dont le débat s'est structuré dans les premières décennies du concile, s'enracine dans une expérience bien concrète, en même temps qu'elle permet de comprendre l'opposition entre les deux revues internationales de théologie issues de Vatican II, *Concilium* et *Communio*.

Sans doute le débat sur la réception s'est-il rapidement trouvé des références théoriques : en 1972, Yves Congar l'inscrit dans le cadre d'une réflexion sur la tradition conciliaire dans l'Église, en partie contre l'approche juridique proposée deux ans auparavant par Alois Grillmeier¹⁶. Le débat sur la réception doit aussi beaucoup au retour de l'herméneutique en philosophie après la « parenthèse » structuraliste : les théologiens mobilisent les travaux de Hans-Robert Jauss et Wolfgang Iser, peu avant que les historiens ne se saisissent de l'œuvre de Paul Ricœur¹⁷. De la théorie littéraire à l'interprétation du concile, deux enjeux deviennent centraux : celui de « l'horizon d'attente » des textes du concile d'une part, qui suppose à la fois herméneutique de l'intention et herméneutique textuelle ; celui de la contribution du lecteur à la signification de l'œuvre, qui pose la question d'une herméneutique de la réception. Intention, texte, réception : on a là les trois pôles autour desquels le théologien australien Ormond Rush formule, en 2004, la première critique proprement herméneutique de l'analyse de Vatican II comme événement¹⁸.

Dans l'histoire de la réception de Vatican II, les débats théoriques ne cessent donc de croiser les enjeux de la mise en œuvre pratique de l'*aggiornamento*. Dès la seconde partie du pontificat de Paul VI, cette réception se fait dans le cadre d'un tournant conservateur dont la « nouvelle évangélisation » promue par Jean-Paul II devient ensuite l'horizon d'attente officiel. Dans ce contexte, le synode extraordinaire de 1985, qui commémore le vingtième anniversaire de la fin du concile, permet d'asseoir une lecture recentrée de l'*aggiornamento*, au moment où le cardinal Ratzinger, qui a succédé en 1981 au cardinal Šeper à la tête de la Congrégation pour la doctrine de la foi, condamne les « dérives » de la théologie de la libération latino-américaine (« Instruction sur quelques aspects de la "théologie de la libération" », 6 août 1984) avant

d'en imposer une version compatible avec les intentions romaines (« Instruction sur la liberté chrétienne et la libération », 22 mars 1986). On est fondé à penser que c'est en réaction contre ce tournant conservateur que Giuseppe Alberigo a conçu son projet d'*Histoire du concile* en 1988¹⁹. Le projet vient en effet après une vive réaction des partisans d'une lecture « ouverte » de l'*aggiornamento*, dont il est partie prenante en codirigeant avec le théologien dominicain Jean-Pierre Jossua un ouvrage sur *La réception de Vatican II*²⁰. Les sciences sociales ne sont pas étrangères à ce débat, témoin le volume *Le retour des certitudes. Événements et orthodoxie depuis Vatican II*²¹, qui émane d'un numéro spécial de la revue française *Archives de sciences sociales des religions*²².

Vingt ans plus tard, la controverse entre Bologne et Tübingen surgit dans un contexte dominé par l'approfondissement du tournant conservateur de 1985. Début 2005 est paru l'ouvrage d'Agostino Marchetto, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, qui constitue une attaque en règle de l'*Histoire du concile Vatican II*²³. Diplomate frotté d'histoire, nommé en 2001 secrétaire du conseil pontifical pour la pastorale des migrants par Jean-Paul II, Marchetto réitère deux critiques de chapitre en chapitre. D'une part, Alberigo et ses amis ont eu le tort de privilégier les archives privées des acteurs au détriment de l'archive officielle du concile, noyant ainsi la dimension magistérielle des textes adoptés dans le récit orienté de combats à courte vue. D'autre part, ils ont exagéré la rupture opérée par le concile, au détriment de la continuité avec l'enseignement romain traditionnel sans laquelle une juste appréciation de l'*aggiornamento* est impossible. Or, publié par les presses du Vatican, bien accueilli par *l'Ossevatore Romano*, le livre de Marchetto rencontre le soutien des milieux romains, et particulièrement celui de Mgr Ruini, cardinal-vicaire de Rome et président de la conférence épiscopale italienne²⁴.

19. Sur la date et l'enchaînement : Alberto MELLONI, « Petit guide pour évaluer Vatican II », dans *Qui a peur de Vatican II*, op. cit., p. 130-133.

20. Giuseppe ALBERIGO, Jean-Pierre JOSSUA (dir.), *La réception de Vatican II*, Éd. du Cerf, Paris, 1985.

21. Le Centurion, Paris, 1988. Voir aussi l'analyse fort critique de Peter HEBBLETHWAITE, journaliste et biographe de Jean XXIII, *Synod Extraordinary. The inside story of the Rome Synod. November-December 1985*, Darton, Longman and Todd, London, 1986.

22. Dossier « Vatican II vingt ans après : une restauration catholique ? », ASSR 62/1 (juillet-septembre 1986).

23. Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2005, traduction partielle en français sous le titre *Le Concile œcuménique Vatican II. Contrepoint pour son histoire*, éditions du Jubilé, s.l., 2011. « L'intention est de contribuer à aboutir ainsi à une histoire du Concile Œcuménique Vatican II qui aille au-delà des graves conditionnements – et l'on comprend donc l'expression "contrepoint" que j'ai choisie pour titre – que faisait peser jusqu'ici à cet égard une vision qualifiée par moi d' "idéologique", dès le début, et qui impose un monopole sur le marché des publications » (p. 11).

24. Voir l'interview de Mgr Marchetto sur le site Zenit, 21 juin 2005, <https://fr.zenit.org/2005/06/21/vatican-ii-contrepoint-pour-son-histoire-par-mgr-marchetto/> (consulté le 25/08/2021).

16. Yves CONGAR, « La réception comme réalité ecclésiologique », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 56/3 (juillet 1972), p. 369-403, texte repris dans *Église et papauté*, Éd. du Cerf, Paris, 2002. Alois GRILLMEIER, « Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart », *Theologie Und Philosophie* 45/3 (1970), p. 321-352.

17. Voir François DOSSE, *L'Empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, La Découverte, Paris, 1997, p. 195-215, et la préface de Jean STAROBINSKI à l'édition française d'Hans-Robert JAUSS, *Pour une esthétique de la réception*, Gallimard, Paris, 1978, p. 7-19.

18. Ormond RUSH, *Still Interpreting Vatican II. Some Hermeneutical Principles*, Paulist Press, New York/Mahwah, 2004.

Cette publication coïncide surtout avec l'élection de Benoît XVI, qui reformule en décembre 2005 l'opposition, déjà esquissée à l'approche du synode de 1985²⁵, entre une « herméneutique de la rupture » qu'il condamne et une « herméneutique de la continuité et de la réforme » qu'il appelle de ses vœux²⁶. L'arrivée au pouvoir de celui qui fut le principal artisan de l'inflexion conservatrice donnée à la réception de Vatican II sous le pontificat de Jean-Paul II, théologien reconnu et ancien expert au concile, pèse à l'évidence sur la controverse. Elle met en lumière les liens entre la réflexion théorique sur la réception et sa mise en œuvre au sommet de l'Église.

Tout se passe en effet comme si, des années 1980 à 2005, le retour en force de l'herméneutique en philosophie et en théologie avait favorisé une lecture conservatrice du concile. Elle s'est accompagnée en effet, dans le domaine de l'exégèse notamment, d'un affaiblissement de la méthode historico-critique dont le rôle avait été central pour les partisans de l'*aggiornamento*. Le recours à la notion d'interprétation permet de relativiser la radicalité de l'événement conciliaire en l'inscrivant dans une tradition longue et en privilégiant la lecture *a posteriori* des textes au détriment du simple récit de leur élaboration. C'est la posture que dénoncera en 2007 Gilles Routhier, collaborateur de *l'Histoire du concile*, en prenant notamment pour cible les positions exprimées par le cardinal Ratzinger en 1985 dans son *Entretien sur la foi*²⁷. Il est particulièrement intéressant, sous cet angle, de lire la manière dont le même auteur commentera quelques années plus tard la formation, dès 2003, c'est-à-dire avant la controverse, d'un groupe de recherche international destiné à promouvoir une herméneutique du concile qui rende justice à son contenu d'innovation²⁸:

[...] à la suite du prodigieux investissement sur l'histoire du concile Vatican II qui avait caractérisé la décennie 1990, la recherche se déplaçait de plus en plus sur le terrain de l'herméneutique du concile. [...] De plus, une première lecture de la situation nous conduisait à penser que l'herméneutique était de plus en plus utilisée comme arme par ceux qui s'opposaient au concile. En d'autres mots, plutôt que de rejeter le concile, on se montrait désormais disposé à l'accepter à la condition de l'interpréter de manière minimaliste et d'en désa-

25. Joseph RATZINGER, Vittorio MESSORI, *Entretien sur la foi*, Fayard, Paris, 1985 (Edizioni Paoline, Milano, 1985 pour l'édition originale en italien), chapitre 2, « Un Concile à redécouvrir ».

26. Dans son discours de Noël à la Curie romaine, 22 décembre 2005, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html.

27. Gilles ROUTHIER, « Un concile à interpréter. Les enjeux d'un style nouveau », *Études* 406/5 (2007), p. 627-637.

28. Sous la direction de Joseph Famerée, Philippe Bordeyne et Gilles Routhier, le groupe réunit des théologiens de l'université de Louvain-la-Neuve, de l'Institut catholique de Paris et de l'université Laval à Québec.

morcer les intuitions les plus vives. L'interprétation devenait ainsi un moyen d'en réduire les enseignements en les privant de leur vigueur et de leur force. Ce repositionnement stratégique, que l'on peut plus clairement percevoir à partir de 1985, tendait alors à occuper de plus en plus de place, si bien qu'une recherche sur l'herméneutique du concile devenait une question de plus en plus importante.²⁹

IV. Le concile comme texte, entre genre littéraire et style

Nous pouvons maintenant entrer plus avant dans « la querelle autour de l'interprétation du concile »³⁰, ainsi que la qualifie Peter Hünemann. Son point de départ est un double constat. D'une part, la démarche qui a présidé à la première réception du concile a mis en avant une histoire faite d'affrontements, de manœuvres et de compromis, au risque de souligner « l'ambiguïté » des textes produits, leur « pluralisme contradictoire » et leur caractère de « compromis ». Mais une fois le concile terminé, c'est-à-dire lorsque le corpus conciliaire devient un corpus magistériel qui fait autorité, une telle approche laisse ouvert l'affrontement entre les protagonistes, avec « pour effet de paralyser l'Église »³¹. Cette paralysie tient à un second constat : dans la première réception de Vatican II, on a omis « la question centrale concernant le genre textuel des documents » produits. Ce genre, Hünemann le définit comme « genre constitutionnel ». « Réflexion sur les fondements », proposant « les principes de l'ordre de vie et de l'ordre social de l'Église, caractérisé « par le fait qu'il se veut le critère de toutes les activités ecclésiales », se présentant « comme l'expression du *consensus de base* de l'Église catholique », le corpus conciliaire devient une fois achevé la « constitution » même de la vie de foi dans l'Église³².

Le rapport qu'Hünemann établit entre le corpus conciliaire et la notion de constitution est, de son propre aveu, un rapport analogique. Il s'inscrit dans une tradition qu'il est possible d'historiciser : Hünemann renvoie la notion de constitution à l'émergence des Temps modernes, dans une dialectique entre la liberté à construire et la loi commune qui seule la rend possible. Mais c'est une mutation plus récente des modalités d'expression du magistère qu'il convoque pour légitimer

29. Gilles ROUTHIER, « L'herméneutique de Vatican II. Réflexions sur la face cachée d'un débat », *RSR* 100/1 (2012), p. 45-63, citation p. 45.

30. Peter HÜNEMANN, « Redécouvrir le "texte" passé inaperçu. À propos de l'herméneutique du Concile », dans Alberto MELLONI, Christoph THEOBALD (dir.), *Vatican II. Un avenir oublié*, op. cit., p. 229-258, citation p. 229.

31. Peter HÜNEMANN, « Redécouvrir le "texte" passé inaperçu... », article cité, p. 231.

32. *Ibid.*, p. 244-250.

l'analogie entre le « texte » du concile et le genre constitutionnel : au cours du second XIX^e siècle, entre le premier concile du Vatican et les encycliques de Léon XIII et Pie X, à l'épreuve notamment de l'émergence des sciences de la société, les papes ont adopté un nouveau ton dans leurs encycliques, orientant celles-ci vers un discours globalisant sur le monde moderne et sur l'Église. Vatican II, dans sa volonté d'inscrire la tradition ecclésiale dans un moment situé de la modernité, a parachevé ce qu'Hünemann définit comme une première « modalité d'*aggiornamento* du texte »³³, dont la papauté aurait été le moteur. Vatican II a donc produit des « textes constitutionnels de la foi » que leur réception impose ensuite comme « la constitution de la vie croyante de l'Église »³⁴, selon l'expression de Christoph Theobald.

De la controverse qui s'ouvre alors, je retiendrai deux lignes de force. La première concerne le rapport entre le concile et le droit, la seconde la notion même de « texte conciliaire » et son inscription dans un « genre » littéraire.

Ecclésiologue, Hervé Legrand estime que, loin que l'on puisse faire des textes du concile une « constitution », c'est-à-dire un document juridique, c'est *l'oubli du droit* par les pères conciliaires qui est à l'origine des difficultés qui l'ont suivi. « Vatican II, écrit-il, n'a guère prêté attention à la dimension canonique des réformes qu'il voulait introduire »³⁵. Cette « imprévoyance institutionnelle »³⁶ a pesé sur la réception, parce que le souci d'éviter toute forme de juridisme a laissé le champ libre à une version conservatrice de sa mise en œuvre, une fois le concile dispersé. En prenant pour appui la question de la collégialité, qui est une clé de *Lumen gentium*, et celle de la primauté de Rome, enjeu central du dialogue œcuménique dans lequel il est engagé, Legrand dégage deux étapes dans l'histoire de la réception conciliaire. Paul VI, d'abord, a accepté les conséquences de *l'aggiornamento*, mais les a inscrites dans une ecclésiologie verticale encore marquée par la réception du *premier* concile du Vatican. La seconde réception, sous Jean-Paul II, a « accentu[é] les prérogatives de l'Église universelle par rapport aux Églises et à l'épiscopat »³⁷ : le code canonique de 1983 « ignore la revalorisation des Églises locales et rend difficile la com-

préhension de l'Église comme communion d'Églises »³⁸, une difficulté qu'a accentuée en 1992 la Congrégation pour la doctrine de la foi en publiant *Communio notio* ; la constitution *Pastor bonus* (1988) et la réforme de la Curie ont renforcé le statut de cette dernière comme « instrument de la primauté »³⁹ pontificale ; enfin, la limitation des pouvoirs des synodes diocésains (Instruction de 1987) et la « minoration du modeste statut des conférences épiscopales » (motu proprio *Apostolos suos* et *Ad tuendam fidem*, 1998) ont achevé de transformer le succès de la majorité conciliaire en « une victoire à la Pyrrhus »⁴⁰. À ses yeux donc, la réception de Vatican II suppose une réflexion préalable sur la réception de Vatican I, elle-même partiellement fautive parce qu'elle a confondu infaillibilité pontificale et centralisation romaine.

Autre ligne de tension autour du *Kommentar*, la question de savoir si le texte conciliaire relève d'un *genre littéraire* ou s'il se caractérise par un *style*, comme le soulignent plusieurs des critiques d'Hünemann. La position de ce dernier suppose un double coup de force théorique. D'une part, elle revient à transformer la pluralité des textes produits par les pères du concile en *un texte unique*, en dépit de l'écart qui les sépare au plan juridique (quatre constitutions, trois déclarations, neuf décrets) comme dans la manière dont ils ont été écrits, débattus et adoptés. Le mot « texte » est ici entendu dans un sens performatif : le texte est plus que la juxtaposition *des* textes. Il est une « structure linguistique à caractère d'appel », une « instance fondamentale de médiation de la formation de la tradition »⁴¹. D'autre part, la posture d'Hünemann saisit la production conciliaire dans un *a posteriori*, au risque délibéré d'effacer la complexité de l'événement conciliaire au profit de son inscription dans une tradition, ce qui rejoint la position de Ratzinger en 1985 comme en 2005.

L'alternative entre genre et style, loin de se réduire à un enjeu rhétorique, a donc un sens politique. La notion de genre littéraire suppose en effet l'inscription dans une tradition textuelle, qui fournit un cadre à la rédaction et une norme à la lecture. Le style, au contraire, est individuel et en quelque sorte idiosyncrasique : il permet de mesurer l'originalité d'un auteur, fût-il collectif, voire la manière dont cet auteur rompt avec un héritage qu'il entend subvertir. Derrière l'enjeu rhétorique se profile ainsi tout le débat ouvert par Ratzinger et, de façon plus intransigeante et moins nourrie d'herméneutique, par Marchetto. Alors que la notion de genre inscrit *l'aggiornamento* dans une tradition

33. Peter HÜNEMANN, « Le "texte", un complément à l'herméneutique de Vatican II », dans Alberto MELLONI, Giuseppe RUGGIERI, *Qui a peur de Vatican II*, op. cit., p. 95.

34. Christoph THEOBALD, « Transmettre l'histoire de Vatican II ou/et commenter ses textes ? Un débat nouveau sur la réception du Concile », Theobald 2006, p. 3-23, citation p. 10.

35. Hervé LEGRAND, « Où en sont les réformes ecclésiologiques envisagées au Concile », dans Alberto MELLONI, Christoph THEOBALD (dir.), *Vatican II. Un avenir oublié*, op. cit., p. 118-139, citation p. 119.

36. Hervé LEGRAND, « Relecture et évaluation de l'histoire du Concile Vatican II d'un point de vue ecclésiologique », dans Theobald 2006, p. 49-82, citation p. 78.

37. Hervé LEGRAND, article cité, 2008, p. 126.

38. *Ibid.*, p. 127.

39. *Ibid.*, p. 130.

40. Hervé LEGRAND, article cité, 2006, p. 79.

41. Peter HÜNEMANN, article cité, 2010, p. 88.

textuelle au risque d'en affaiblir le caractère d'innovation, celle de style ouvre sur une « manière d'être au monde » (Merleau-Ponty) qui fait écho à la place accordée par les acteurs du concile à la notion de « signe des temps ».

On comprend dès lors que le Groupe international de recherche sur l'herméneutique de Vatican II, dont on a vu qu'il voulait combattre le risque de dérive conservatrice porté par l'herméneutique, ait consacré une partie de ses travaux au thème « Vatican II comme style »⁴². Historien de l'Église à l'université de Georgetown, le jésuite John W. O'Malley insiste, lui, sur le changement survenu à Vatican II dans un article au titre éloquent: « Vatican II: Did Anything Happen? »⁴³, qui fait du thème de la continuité l'héritage de la tradition tridentine avec laquelle précisément Vatican II a voulu prendre ses distances. Deux ans plus tard, dans *L'événement Vatican II*, il situe l'« esprit du concile » entre genre panégyrique et style épideictique, « qui cherche à gagner un assentiment intérieur, non à imposer de l'extérieur une conformité »⁴⁴. Soucieux de rompre avec l'héritage judiciaire et législatif des précédents conciles, les pères conciliaires ont en effet choisi la voie du dialogue avec chrétiens et non chrétiens, sans renouveler les condamnations formulées à Trente et à Vatican I: « Lorsque l'on tient compte à la fois du genre littéraire et du vocabulaire, on voit qu'ils convergent de façon remarquable en un message cohérent. Ce message dit qu'un glissement de modèle a eu lieu, ou plutôt qu'il est en train de lutter pour s'imposer »⁴⁵. En déplaçant l'analyse de l'*aggiornamento* vers les théories de l'argumentation, la dialectique entre genre et style réouvre ainsi la possibilité d'une réflexion sur le concile en train de se faire, en un mot sur le concile comme événement.

La critique la plus soutenue me paraît être celle de Christoph Theobald, dont le travail sur le « style » du christianisme, paru en 2007⁴⁶, accompagne alors sa réflexion sur l'élaboration d'une « théologie de l'institution conciliaire »⁴⁷ qui permette d'inscrire Vatican II dans une tradition sans renoncer à s'interroger sur le rapport qui se noue, dans le travail conciliaire, entre cette tradition et le moment même

où ce travail se déploie⁴⁸. Theobald s'oppose à l'assignation du texte conciliaire à un genre littéraire, parce qu'elle menace d'affaiblir, en la figeant, la relation fondamentale qui doit s'établir entre la formulation de la foi et les « signes des temps ». Il s'étonne de la manière dont la réception du concile s'est concentrée sur *Lumen gentium* et *Gaudium et spes*, au prix de la marginalisation de *Dei verbum* dont il fait le cœur de sa lecture. Il voit dans cette marginalisation la conséquence de l'opposition ad intra / ad extra qui a coïncidé à ses yeux avec le choix de Montini et Suenens de faire de l'Église « l'argument principal » du concile, au rebours de Roncalli qui l'avait centré sur la parole de Dieu dans le temps présent.

On peut décomposer la démarche de Theobald en trois moments. D'abord, il insiste sur un processus d'apprentissage interne à l'événement conciliaire: « Que se serait-il passé, écrit-il, si les textes promulgués avant l'adoption finale de *Dei verbum*, *Dignitatis humanae*, *Ad gentes* et *Gaudium et spes* avaient pu profiter des fondements posés, non sans difficulté, dans ces derniers? » (2008, p. 160). Ce processus d'apprentissage est un premier travail de réception qui prend corps dans le fait conciliaire lui-même, ce qui interdit de disjoindre l'histoire de l'assemblée de l'interprétation des textes qu'elle a produits. Le « principe de pastoralité » (2008, p. 180), voulu par Roncalli, renforce ensuite le statut théologique de l'apprentissage conciliaire: loin d'affaiblir la portée des textes, comme voudraient le faire croire les adversaires de l'*aggiornamento*, la définition du concile comme pastoral signifie que la révélation ne peut trouver sa vraie formulation en dehors de sa capacité à être reçue dans le moment présent. « Le corpus conciliaire, écrit-il, est en quelque sorte "tendu" entre l'Écriture (qui le traverse de part en part, de manière principielle et grâce à des procédures de citations) et la pluralité des contextes culturels dans un monde en voie de globalisation » (2010, p. 61-62).

Autrement dit, en bonne herméneutique, il y a bien réciprocité, dès le temps du concile et après lui, entre la formulation de la Révélation et sa réception. Du coup, *Dei verbum* est bien le texte-clé du concile, grâce auquel ce que la conscience conciliaire a appris d'elle-même, au cours de cet événement unique que fut Vatican II, porte son ombre sur toute l'histoire qui l'a précédé. Ce troisième moment, que l'on désignerait volontiers comme moment de la réflexivité, permet de dépasser l'opposition entre « rupture » et « continuité », parce qu'il conduit à

42. Joseph FAMERÉE (dir.), *Vatican II comme style. L'herméneutique théologique du Concile*, Éd. du Cerf, Paris, 2012.

43. John W. O'MALLEY, "Vatican II: Did anything happen?", *Theological Studies* 67 (2006), p. 3-33.

44. John W. O'MALLEY, *L'événement Vatican II*, Lessius, Bruxelles, 2011 [2008 pour l'édition originale en anglais], p. 71.

45. *Ibid.*, p. 77.

46. Christoph THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Éd. du Cerf, Paris, 2007, deux volumes.

47. Christoph THEOBALD, « Pour une théologie de l'institution conciliaire », *RSR* 93/2 (2005), p. 267-290.

48. Dans ce qui suit, je m'appuie sur trois textes, signalés si nécessaire entre parenthèses par leur date de parution: « Transmettre l'histoire de Vatican II ou/et commenter ses textes? Un débat nouveau sur la réception du Concile », dans Theobald 2006, p. 3-23; « Réinterroger les options théologiques et ecclésiologiques du concile », dans *Vatican II. Un avenir oublié*, op. cit., p. 158-189; « Enjeux herméneutiques des débats sur l'histoire du concile Vatican II », dans *Qui a peur de Vatican II*, op. cit., p. 43-66.

reprendre toute l'histoire de la révélation, dans les formulations successives qu'elle s'est données, à l'aune de ce qui a été découvert par les pères conciliaires réunis à Rome de 1962 à 1965.

V. La réception conciliaire comme observatoire

Réflexion d'historien : tous les protagonistes de la controverse partagent la même ambition de réarmer l'héritage de Vatican II, de lui rendre une actualité malgré le temps et les controverses. Ce souci de « recharge conciliaire » s'articule sur la conviction que le récit historique n'y suffit plus, et produit deux glissements dans l'usage de la temporalité. D'une part, si l'événement conciliaire continue de faire l'objet d'une attention soutenue, c'est à partir du choix délibéré d'un *a posteriori* du concile, c'est-à-dire d'un anachronisme qui explique la réserve des historiens, mais dont on doit constater qu'il ne conduit pas forcément à renoncer à l'érudition critique. D'autre part, là où l'*aggiornamento* a été construit sur le mode du « retour aux sources » du christianisme afin de rompre avec l'ère de la « chrétienté baroque », la controverse privilégie un rapport différent à la durée, et donc à l'histoire. Ce rapport oscille entre le temps long de la révélation (Theobald) et la moyenne durée du catholicisme intransigeant hérité du second XIX^e siècle (Legrand, Hünermann, Ratzinger, avec des conclusions divergentes). Temps court de l'événement conciliaire, moyenne durée des cycles de la réception conciliaire depuis Vatican I, longue durée de la révélation inscrite dans la perspective des « signes des temps » : les lecteurs de Fernand Braudel retrouveront là une construction ternaire qui leur est familière, mais transportée dans le domaine de l'histoire des représentations.

Mais Hünermann n'est pas Marchetto, Ratzinger n'est pas Ottaviani lançant en 1966 son enquête sur les retombées à ses yeux délétères du concile⁴⁹. La comparaison entre les deux moments, entre le temps de la réception et celui de l'interprétation, entre le temps de l'historiographie et celui de l'herméneutique, raconte bien une histoire. Voici un demi-siècle, l'opposition entre *Concilium* et *Communio* témoignait de l'écart apparu, lors de la troisième session du concile, entre deux conceptions concurrentes de l'*aggiornamento*. L'une et l'autre prenaient en compte l'héritage du vingtième siècle théologique, en réhabilitant chacune à sa manière les vaincus des crises du modernisme chrétien et de la « nouvelle théologie ». Elles étaient aussi

deux manières de combattre le refus de l'*aggiornamento* par la minorité conciliaire, celui-ci jouant d'autant plus un rôle de repoussoir que la dissidence intégriste l'excluait de l'orthodoxie romaine. La controverse de 2005 reproduit ce schéma triangulaire, mais à l'intérieur de l'Église catholique : elle oppose deux entreprises éditoriales (Bologne et Tübingen) qui veulent l'une et l'autre donner toute son actualité à l'*aggiornamento* conciliaire, divergent quant à la manière de le faire, mais se voient confrontées à une réaction conservatrice désormais représentée au sommet de l'Église (Ratzinger et Marchetto), du fait de l'évolution conservatrice d'une partie du courant lié à *Communio*. On mesure ainsi le déplacement du débat interne au catholicisme, à la faveur de plusieurs décennies de crise.

Pour rendre compte de ce déplacement, partons de l'exemple français que j'ai traité ailleurs⁵⁰. La controverse ouverte en 2005 coïncide avec la fin d'une période dominée vingt-cinq ans durant par le souci de taire les différends internes pour faire face à la crise. Cette période a mis en sommeil les controverses sur le concile qui avaient marqué les années 68, entendues au sens large. Les acteurs du catholicisme, dirigeants et militants, gèrent alors les retombées de la crise post-conciliaire, l'effondrement des vocations et la déprise du catholicisme sur la société française, la montée des problématiques de l'émancipation individuelle que l'épiscopat avait analysées, dès les années 1970, comme les symptômes d'une « crise de civilisation ». En revanche, ces vingt-cinq ans de « silence dans les rangs » ont laissé libre cours à une logique de remise en ordre initiée par Rome, celle-là même que désigne Hervé Legrand en mettant en évidence le poids de la réception de Vatican I dans la mise en œuvre conservatrice de Vatican II. Au terme de ce cycle, la controverse de 2005 coïncide avec l'approfondissement du conflit entre le magistère romain et l'évolution des mœurs, mais aussi avec la reprise des différends internes autour des politiques du genre, de la famille et de la vie. Elle ne suffit pas à expliquer ce moment, mais elle en est partie prenante.

Le passage des générations joue ici son rôle. Ces dernières années ont vu le retour en France (et aussi en Europe) d'une droite catholique que les débats sur les politiques de la vie et, plus précisément, les controverses sur le genre et sur le mariage des personnes de même sexe, ont remise au centre du débat public, au détriment d'un catholicisme de gauche dont on mesurait le recul⁵¹. Or, les sociologues montrent

49. Voir sur ce point Christian SORREL (dir.), *Renouveau conciliaire et crise doctrinale. Rome et les Églises nationales (1966-1968). Actes du colloque international de Lyon (12-13 mai 2016)*, « Chrétiens et Sociétés. Documents et Mémoires », LARHRA, Lyon, 2017.

50. Denis PELLETIER, *Les catholiques en France de 1789 à nos jours*, Albin Michel, Paris, 2019, chapitres 8 et 9.

51. Voir notamment Céline BÉRAUD, Philippe PORTIER, *Métamorphoses catholiques. Acteurs, enjeux et mobilisations depuis le mariage pour tous*, Éditions de la MSH, Paris, 2015, et Yann RAISON DU CLEUZIQU, *Une contre-révolution catholique. Aux origines de La Manif pour tous*, Seuil, Paris, 2019.

que, pour cette nouvelle génération militante, la référence n'est plus le concile Vatican II, mais bien sa lecture par Benoît XVI en 2005⁵². Ce qui revient au centre du débat catholique, c'est un courant qui lit l'*aggiornamento* non pas à partir de l'histoire du concile, mais à partir de son interprétation ultérieure dans la continuité avec Vatican I. C'est donc une manière de réhabiliter la position de la Curie romaine dans la phase préparatoire au concile, et l'on comprend la vigueur de la réaction des amis d'Alberigo face à l'entreprise conduite par Hünermann, qu'ils ont d'abord comprise dans le sillage d'une herméneutique conservatrice faisant fi du retournement survenu lors de la première session.

On peut lire dans ce contexte le succès remporté en 2018 par le livre de l'historien Guillaume Cuchet, *Comment notre monde a cessé d'être chrétien*, ainsi que la controverse qu'il a suscitée parmi les historiens⁵³. Dénonçant la « sanctuarisation » du concile par les générations précédentes, chercheurs et acteurs confondus, Guillaume Cuchet voit dans Vatican II l'événement déclencheur à l'origine directe de la crise qui l'a suivi : en renonçant à formuler des interdits, en semblant abandonner le régime d'obligations par quoi « tenait » l'institution ecclésiale, les pères conciliaires auraient précipité l'effondrement qu'ils prétendaient empêcher. L'étude de la réception de Vatican II laisse donc la place à celle de ses effets, jugés dévastateurs. Ce n'est pas le lieu ici de reprendre en détail l'enquête historique sur laquelle repose l'analyse de Cuchet, ni d'en discuter les résultats⁵⁴. Mais on peut signaler deux points. D'une part, l'ouvrage, qui réactualise les critiques formulées au lendemain du concile par une partie des intellectuels catholiques favorables à l'*aggiornamento* mais effrayés par le tour qu'il prenait à leurs yeux, est contemporain d'une inquiétude plus générale sur l'incapacité des institutions politiques à assurer un univers de sens commun à toute la société française – c'est la thèse de « l'archipel français » défendue par Jérôme Fourquet⁵⁵ et largement relayée dans les médias. Derrière cette thèse se profile l'enjeu de la difficulté à succéder au catholicisme, présenté comme ayant longtemps tenu ce rôle, fût-ce au travers du conflit avec la République laïque. D'autre part, on rappellera que le tournant conservateur apparu à la fin du pontificat de Paul VI est désormais suffisamment ancien pour qu'on puisse commencer à porter un jugement d'historien sur ses effets. Force est d'admettre que, pas plus que

l'*aggiornamento* lui-même, il n'a suffi à enrayer une crise qui échappe manifestement à la seule logique des normes qui régulent les appartenances religieuses.

La manière dont les lignes de tension s'enchevêtrent dans le débat de 2005 sur la réception conciliaire me paraît être l'une des premières prises en compte proprement théologiques de cette situation, dont les acteurs du Concile n'avaient pu saisir en leur temps toute la complexité. Pour vérifier cette proposition, il faut sortir du cas français et étudier la manière dont, dans le contexte plus général de globalisation du monde qui caractérise le dernier demi-siècle, le catholicisme s'est lui-même globalisé. Cette réflexion n'est pas absente du débat : Hervé Legrand s'est ainsi interrogé sur la dialectique qui se noue entre « universel » et « catholique » dans l'élaboration des textes conciliaires⁵⁶, et la thématique de la globalisation du catholicisme est une des clés de lecture du livre que Christoph Theobald a lui-même consacré en 2009 à la réception de Vatican II⁵⁷.

Faute de place, on se contentera ici d'énumérer quelques événements et quelques « lieux » à partir desquels il est possible de penser cette globalisation et la façon dont elle croise la réception conciliaire sans s'y réduire⁵⁸. Si l'on admet que l'une des caractéristiques de la globalisation, au sein du catholicisme, est la remise en cause de la conception européenne, développée depuis le XIX^e siècle, d'un universalisme centré sur la papauté et défini par elle, au profit d'une pluralité de catholicismes régionaux en relation dialectique entre eux et avec Rome, alors le concile Vatican II est lui-même, dans l'expérience qu'il fait de la diversité des manières de formuler une même foi, un moment fondateur de cette prise de conscience.

Le synode de 1985 en est un autre, notamment parce que le centre romain s'y est appuyé sur les évêchés du sud et de l'Europe de l'est pour retourner le débat initial dans un sens compatible avec le projet de « nouvelle évangélisation »⁵⁹. Christoph Theobald est particulièrement attentif à la succession des synodes régionaux, et à la dialectique qui s'y noue entre les attentes de catholicités situées et leur régulation par Rome, qui maîtrise à la fois l'agenda de l'assem-

52. Yann RAISON DU CLEUZIQU, *Une contre-révolution catholique*, op. cit., chapitre 3, « Un redéploiement intransigeant ».

53. Guillaume CUCHET, *Comment notre monde a cessé d'être chrétien. Anatomie d'un effondrement*, Seuil, Paris, 2018, particulièrement p. 130-135.

54. Je me permets de renvoyer à mon compte rendu de l'ouvrage dans la *Revue historique* 698/2 (2021), p. 544-546.

55. Jérôme FOURQUET, *L'archipel français. Naissance d'une nation multiple et divisée*, Seuil, Paris, 2019.

56. Hervé LEGRAND, article cité, 2006, p. 58-60.

57. Christoph THEOBALD, *La réception du Concile Vatican II. I. Accéder à la source*, Éd. du Cerf, Paris, 2009, en particulier dans la quatrième partie, « Vers une réception du corpus à la hauteur de l'événement conciliaire ».

58. Sur ce point, Denis PELLETIER, « Naissance d'un catholicisme global (1965-2017) », dans Alain DIECKHOFF (dir.), Philippe PORTIER, *L'enjeu mondial. Religion et politique*, Presses de Sciences Po, Paris, 2017, p. 23-34.

59. Je m'appuie sur le dépouillement de trois quotidiens français (*Le Figaro*, *Le Monde*, *La Croix*) du 17 novembre au 16 décembre 1985.

blée et la rédaction de l'exhortation pontificale qui suit les débats. La crise de la théologie de la libération, gérée à partir de son histoire latino-américaine et sur un modèle hérité des crises du modernisme et du progressisme chrétien – au risque d'oublier qu'ailleurs, en Afrique comme en Asie, elle se posait dans un contexte et avec des outils bien différents, notamment empruntés à la théologie des religions au sein de catholicités hyper-minoritaires – est un autre observatoire particulièrement heuristique, parce qu'elle a conduit à renouer avec une pratique de la condamnation que le concile s'était interdite. Il en va de même de l'évolution du dialogue œcuménique dans un contexte où il est mis en concurrence avec le dialogue interreligieux : en témoigne l'ouverture timide au dialogue avec la mouvance pentecôtiste depuis le pontificat de Benoît XVI, qui repose moins sur la discussion théologique que sur la conscience commune des difficultés rencontrées face à la mondialisation libérale et au retour de la violence au nom de la religion, prise de conscience doublée d'emprunts réciproques en matière de liturgie et de ritualités⁶⁰.

Enfin, la crise récente des abus sexuels est par excellence une crise globale, qui se déploie partout dans la catholicité mais selon des modalités et une chronologie variables d'un continent à l'autre. Elle n'en suscite pas moins, dans les milieux catholiques conservateurs, une mise en cause de la logique d'émancipation sexuelle qui a prévalu durant les années 68, et de la part que l'Église y a prise via l'héritage immédiat de l'*aggiornamento*. Arrêtons-là l'inventaire, qui mériterait des études documentées précises. Il confirme que, si la notion de « réception conciliaire » ne suffit pas à rendre compte de l'histoire récente du catholicisme, elle en est bien un observatoire, dont les événements qui se succèdent depuis le début du XXI^e siècle relancent la pertinence tout en en déplaçant les enjeux.

Histoire et religion, entre pratique historiographique, principes épistémologiques et enjeux de sociétés

par Florian Mazel

Université Rennes 2

Dans *Les banquiers du Seigneur. Évêques et moines face à la richesse (IV^e-début du IX^e siècle)*¹, Valentina Toneatto, à partir d'une étude très fine des homélies et des traités des pères de l'Église des IV^e-V^e siècles et des règles monastiques des V^e-VII^e siècles, décrit, à rebours d'une tradition historiographique prompt à voir dans le christianisme un refus des richesses matérielles et un rejet des activités marchandes, la formation précoce d'un langage théologico-économique chrétien, source d'une véritable rationalité économique dans laquelle la valeur des choses dépend de l'usage qu'on en fait, à travers notamment l'opposition entre circulation et thésaurisation. Il en ressort une articulation étroite, dès les premiers temps du christianisme triomphant, entre activités économiques et économie du salut.

Dans *La naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*², Michel Lauwers montre comment l'Église et la société médiévales, à rebours de la tradition antique de rejet des morts à l'extérieur des cités, ont au contraire favorisé, dès les VII^e-VIII^e siècles,

60. Denis PELLETIER, « Naissance d'un catholicisme global », article cité, p. 30-32, et surtout Valérie AUBOURG, *Réveil catholique. Emprunts évangéliques au sein du catholicisme*, Labor et Fides, Genève, 2020.

1. Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2012.

2. Aubier, Paris, 2005.