



Église catholique et modernisation politique

Gregory Baum et Jean-Guy Vaillancourt

Volume 48, numéro 3, octobre 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400722ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400722ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Baum, G. & Vaillancourt, J.-G. (1992). Église catholique et modernisation politique. *Laval théologique et philosophique*, 48(3), 433–446.
<https://doi.org/10.7202/400722ar>

ÉGLISE CATHOLIQUE ET MODERNISATION POLITIQUE

Gregory BAUM
Jean-Guy VAILLANCOURT

RÉSUMÉ: Cette étude entend montrer comment le concile Vatican II fut essentiellement un effort de la part de l'Église Catholique pour répondre aux défis et aux attentes de la modernité, tout spécialement dans son aspect socio-politique. Mais la distinction, allant jusqu'à l'opposition, entre sa mission ad extra et sa constitution interne a fait que l'Église n'a pas appliqué à ses propres structures les principes et droits modernes dont elle a par ailleurs reconnu la validité pour le monde.

Dans cet essai, nous aimerions montrer comment le concile Vatican II fut essentiellement un effort de la part de l'Église catholique pour répondre aux défis et aux attentes de la société moderne, sans toutefois perdre sa propre identité en cours de route. Nous indiquerons que l'ouverture à la modernité perceptible dans les enseignements conciliaires n'a pas été accompagnée d'une recherche équivalente pour insérer ces valeurs modernes dans l'organisation interne de l'Église elle-même. La contradiction entre ce qui est enseigné *ad extra* et ce qui est fait *ad intra* a causé de la confusion et des frustrations dans l'Église. Cet état de désarroi pourra être surpassé seulement quand les institutions ecclésiastiques arriveront à incorporer dans leur propre pratique les enseignements sociaux que l'Église dispense volontiers «*urbi et orbi*».

I. DÉFINITION ET IMPLICATION DE LA MODERNITÉ

Tout d'abord, nous devons offrir une définition de ce que nous entendons par «modernité». En utilisant ce terme, les sociologues tentent la plupart du temps de décrire le genre de société créée par deux grandes transformations sociales, la révolution industrielle, qui a débuté en Angleterre au milieu du XVIII^e siècle, et la révolution démocratique, symbolisée par les événements dramatiques de la révolution française à la fin de ce même siècle. L'industrialisation et la démocratisation sont des processus historiques distincts qui ne se sont pas toujours déroulés simultanément. Une révolution

démocratique a donné naissance aux États-Unis d'Amérique en 1776, alors que l'industrialisation sur une grande échelle y a débuté uniquement à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle. Par ailleurs, l'industrialisation du Québec a commencé au tournant du XX^e siècle, alors que la modernisation démocratique y est arrivée à maturité seulement durant les années 1960 pendant la célèbre Révolution tranquille.

En Europe, une affinité sélective a existé entre l'industrialisation et la démocratie. Le développement de l'industrie a produit de nouvelles richesses pour les membres de la classe bourgeoise, leur donnant plus de pouvoir pour mener les luttes politiques nécessaires à la transformation d'une société aristocratique en une société démocratique. Il y a un lien étroit entre le capitalisme industriel et la politique, si cette dernière est comprise comme étant une forme de gouvernement qui protège la sécurité personnelle et le droit de propriété, et qui interfère le moins possible dans les processus sociaux. Et pourtant, il y a aussi une tension entre le capitalisme et la démocratie, si cette dernière est comprise comme étant une forme de gouvernement qui recherche le bien-être de la société dans son ensemble, et qui, pour ce faire, encourage la participation de tous les citoyens. Dans une telle situation, le capitalisme industriel apparaît clairement comme étant opposé à la participation et hiérarchiquement organisé. Cette interrelation complexe et changeante entre le capitalisme et la démocratie rend le mot «libéral» très ambigu. Pour les uns, «libéral» renvoie à une économie de marché, libre de l'intervention gouvernementale, alors que pour d'autres, le mot «libéral» désigne une orientation politique vers plus d'égalité et de participation. Le concept de modernisation tel que nous l'utilisons dans le présent essai fait référence exclusivement à la modernisation *politique* qui a conduit à la société occidentale démocratique et moderne. Le processus de démocratisation comprend des valeurs et des institutions, telles le gouvernement constitutionnel, la division des pouvoirs, la participation démocratique, les élections libres, l'égalité devant la loi, la liberté religieuse, la laïcité de l'État, les droits humains, le pluralisme religieux et idéologique, le respect pour l'opinion publique, et le droit d'organiser des partis politiques. Il comprend aussi le postulat que le gouvernement a la responsabilité d'assurer le bien-être de la société, et que la démocratie est le système idéal pour le monde entier.

Ces valeurs et ces institutions modernes en sont venues à définir l'ethos démocratique de la société occidentale. Toutes les démocraties occidentales affirment au moins officiellement cet ethos, même si cet idéal élevé n'est pas pleinement endossé par les valeurs et les institutions créées par le capitalisme industriel. Nous notons de plus que l'ethos démocratique est une réalisation des principes des Lumières, ces fondements intellectuels de la modernisation politique, qui stipulent que la raison humaine donne aux humains le pouvoir de se libérer des mythes limitatifs et mutilateurs du passé et ainsi de devenir les sujets rationnels de leur propre existence sociale.

Le processus de modernisation politique n'est pas libre de toute ambiguïté. Il comporte des effets secondaires problématiques, tels que la centralisation, la bureaucratiation, et l'agrandissement du pouvoir de l'État, qui sont des développements qui ont été analysés et critiqués par les premiers sociologues, d'Alexis de Tocqueville à Max Weber. Et pourtant, les valeurs et les institutions démocratiques ont conservé tout leur attrait.

II. L'ÉGLISE CATHOLIQUE FACE À LA MODERNITÉ

Au XIX^e siècle, l'Église catholique, dans sa grande majorité, a rejeté de façon véhémement la société démocratique et libérale émergente, de même que les principes des Lumières contenus implicitement dans celle-ci. La répudiation la plus véhémement, le *Syllabus des erreurs* promulgué par Pie IX en 1864, a énuméré et condamné 80 opinions erronées de la société moderne, y compris les théories rationalistes qui légitimaient le nouvel ordre social. La 80^e opinion erronée affirmait que « le pontife romain pouvait et devait se réconcilier avec le progrès, le libéralisme et la nouvelle société, et s'y ajuster¹ ».

Tout au long du XIX^e siècle, l'enseignement pontifical s'est plaint du caractère révolutionnaire de la société moderne, du rejet de l'autorité traditionnelle, de l'hostilité à l'égard de la religion, de la foi aveugle dans la raison humaine, de l'individualisme généralisé, et de la manière avec laquelle la modernité avait miné de l'intérieur le bien commun de la société, y compris la poursuite des droits humains et de la liberté religieuse. Identifiée étroitement à la société féodale-communautaire traditionnelle, et sensible aux effets secondaires ambigus de la société libérale, l'Église catholique défendait la position selon laquelle les vieilles institutions de la solidarité, de la communauté et de la tradition défendaient les gens ordinaires plus efficacement de l'arbitraire du pouvoir d'État que la nouvelle société libérale. L'Église articulait ainsi une critique de la modernité qui était partagée par plusieurs penseurs sociaux européens de tendance conservatrice ou Tory.

L'encyclique *Rerum Novarum* (1891) de Léon XIII fut la première réaction officielle de l'Église à l'industrialisation croissante de la société, et aux effets profonds que cette industrialisation avait sur les individus des classes antagonistes, les propriétaires égoïstes de l'industrie et les travailleurs exploités et opprimés. Elle lançait un appel aux gouvernements nationaux constitués d'hommes intègres et spirituels, pour qu'ils se situent au-dessus des intérêts conflictuels des diverses classes sociales, qu'ils fassent la promotion du bien commun, qu'ils restreignent l'économie libérale, qu'ils légifèrent la justice sociale, et qu'ils protègent les travailleurs et les pauvres. Même si le pape condamnait le socialisme, il défendait le droit des travailleurs à organiser leurs propres associations, et il appuyait leur juste demande d'un salaire vital. L'Église défendait ici ce que les anglo-saxons appellent souvent une position « Red Tory », que des progressistes conservateurs défendent encore aujourd'hui dans plusieurs parties de l'Europe et du Canada, position qui maintient qu'il est possible de promouvoir des réformes sociales tout en restant fidèles aux traditions éprouvées dans le domaine politique.

Il est significatif que l'enseignement social de l'Église de cette période ne dit pas un seul mot en faveur de la modernisation politique, y compris de la démocratie, de la participation électorale, des droits humains et du pluralisme. L'idée selon laquelle les gens sont les sujets souverains de leur société, et par conséquent la source du

1. H. DENZINGER, A. SCHOENMETZER, *Enchiridion symbolorum*, 32^e édit, Barcelona, Herder, 1963, n° 2 980, p. 594 (notre traduction).

pouvoir que leurs gouvernements exercent sur eux, semblait irréconciliable avec la tradition catholique. Dans *Quadragesimo Anno* en 1931, Pie XI a même proposé une organisation « corporatiste » de la société comme solution de rechange pour remplacer la démocratie politique². Envisageant la création de « corporations » constituées de propriétaires et de travailleurs appartenant à la même industrie, il suggérait que les représentants de ces « corporations » forment un conseil national, dirigé par le gouvernement, qui ferait la promotion d'une économie nationale orientée vers le bien commun. Ainsi, le « corporatisme » donnerait à tous les hommes, qu'ils soient propriétaires d'une industrie ou travailleurs salariés, une certaine voix dans l'élaboration des politiques économiques.

Le premier énoncé positif appuyant la démocratie moderne de la part d'un pape se trouve dans le Message de Noël de Pie XII en 1944³. Vers la fin de la Seconde Guerre mondiale, le pape avait compris que, d'une part, le communisme athée des Soviétiques gagnait du terrain et que, d'autre part, les idéaux conservateurs, dont certains étaient défendus par le fascisme italien et espagnol, n'étaient pas destinés à survivre après la fin de la guerre. Le pape voyait dans la démocratie occidentale un terrain propice à l'évolution de l'Église. Et pourtant, les enseignements de Pie XII ne manifestèrent qu'une très légère ouverture à l'égard du pluralisme, des droits humains et de la liberté religieuse.

Pour les catholiques vivant dans des sociétés démocratiques modernes, cette dimension conservatrice de l'enseignement de l'Église était difficile à saisir. Aux États-Unis, en particulier, à cause de la culture libérale et de l'absence d'une forte tradition Tory, les catholiques restaient perplexes devant ce rejet par l'Église de la modernisation politique. Déjà au XIX^e siècle, les catholiques des États-Unis voulaient participer sur un pied d'égalité à la construction d'une société libérale, mais leur adaptation à la modernité et leur attrait pour une spiritualité davantage en harmonie avec les valeurs démocratiques étaient apparus à Rome comme de l'« Américanisme » digne d'une condamnation.

Dans l'Europe du XIX^e siècle, l'Église catholique était demeurée, dans son ensemble, identifiée à la tradition conservatrice. Les efforts entrepris pour faire en sorte que l'Église réponde de façon plus positive à la démocratie et au pluralisme furent condamnés. Ceci mettait dans l'embarras les catholiques vivant en position minoritaire dans les pays protestants, en Angleterre par exemple⁴. C'est seulement autour de la Seconde Guerre mondiale que le catholicisme existant dans les démocraties occidentales, spécialement en France et en Allemagne, a vécu un renouveau spirituel dynamique et une nouvelle ouverture, suscitée et défendue par des théologiens brillants comme Chenu, Congar, De Lubac et Rahner, qui surent exprimer les aspirations des catholiques éduqués dans une culture des Lumières. Ces théologiens ont souvent été

2. Encyclique *Quadragesimo anno* le 15 mai 1931, n^o 81-83, dans *L'Église et la question sociale*. De Léon XIII à Jean-Paul II, Montréal, Fides, 1991, pp. 74-75.

3. *The Major Addresses of Pope Pius XII*, V.A. Yzermans, éd., vol. 2, St. Paul, North Central Publishers, 1961, pp. 78-89.

4. Owen CHADWICK, *The Victorian Church*, part II, London, Adam & Charles Black, 1970, pp. 416-422.

censurés par Rome. Le théologien américain John Courtney Murray, qui a défendu la liberté religieuse comme droit humain fondamental, a aussi été semoncé par Rome.

Le 25 janvier 1959, Jean XXIII annonça son intention de convoquer un concile œcuménique, le concile Vatican II. L'un des buts du concile était de mettre l'Église en état de relever les défis du monde moderne. Dans sa première lettre encyclique en juin 1959, *Ad Petri Cathedram*, Jean XXIII disait: «Le but principal du concile consistera à promouvoir le développement de la foi chrétienne des fidèles, l'adaptation de la discipline ecclésiastique aux besoins et méthodes de notre temps⁵.» Ce que le pape voulait, c'était, dans ses propres mots, «une sage modernisation⁶» de l'Église, afin que la structure interne de celle-ci puisse trouver une nouvelle vigueur.

Un concile œcuménique est un événement extraordinaire dans la vie de l'Église catholique. Selon l'enseignement catholique, un concile général ou œcuménique exerce le magistère et la juridiction suprêmes de l'Église. Alors que ces pouvoirs ministériels suprêmes sont normalement exercés par le pape agissant en union d'esprit avec les évêques, dans un concile œcuménique cette fonction suprême est exercée par l'assemblée législative, l'épiscopat réuni avec le pape, agissant lui-même uniquement à titre de président. Un concile œcuménique est un des rares moments historiques où les évêques des diverses parties du globe sont investis institutionnellement du pouvoir d'influencer l'enseignement, la politique pastorale et l'organisation interne de l'Église catholique dans son ensemble.

Vatican II fut une de ces occasions rares. Grâce à l'influence des évêques des pays industrialisés et démocratiques, spécialement ceux des régions situées le long du Rhin (la Belgique, la France, l'Allemagne et les Pays-Bas), un leadership qui a éventuellement été appuyé par la grande majorité des évêques, Vatican II a modifié de façon significative la relation de l'Église avec le monde moderne⁷. Un événement important s'est produit dès le début du concile: l'assemblée conciliaire a rejeté un document préliminaire préparé par une commission conciliaire contrôlée par la curie romaine et a demandé l'élection de nouvelles commissions du concile ayant la responsabilité de préparer les documents conciliaires. Tout au long des quatre sessions du concile, ce fut le groupe des évêques progressistes de l'Europe de l'Ouest, avec l'appui subséquent des épiscopats américains, qui a exercé la plus grande influence sur la formation des politiques ecclésiastiques. Derrière les évêques et les cardinaux courageux se tenaient les importants théologiens de ces pays, des théologiens qui avaient au cours des années antérieures jeté les bases théologiques d'une approche ouverte de la relation entre l'Église et la société moderne.

Avant de nous tourner vers les textes conciliaires, nous devons examiner le moment historique durant lequel Vatican II a eu lieu. Le début des années soixante fut un temps de grand optimisme culturel en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord. L'approche économique interventionniste keynésienne adoptée après la Seconde Guerre

5. *Encyclique Ad Petri Cathedram*, 29 juin 1959, *Documentation catholique*, 56 (1959), col. 907.

6. *Loc. cit.*

7. L'histoire des évêques progressistes, qui est racontée dans tous les comptes rendus du Concile, est rapportée avec une certaine acrimonie par Ralph WILTGEN, *The Rhine flows into the Tiber*, Chowleigh, Devon, Augustine Publishers, 1967.

mondiale dans les pays du Nord de l'Atlantique produisait alors une énorme richesse dans des conditions qui ont presque aboli le chômage, et qui ont permis aux familles de classe ouvrière d'améliorer leur niveau de vie. Le capitalisme du bien-être semblait être la réponse au problème de la pauvreté. On espérait alors que l'exportation de ce système économique vers les pays les plus pauvres de l'Amérique Latine, de l'Asie et de l'Afrique, induirait leur développement et leur industrialisation; la production d'une richesse nouvelle aurait alors mis un terme aux conditions inhumaines de misère et de famine⁸. Aux États-Unis, John F. Kennedy a réussi à exprimer cette perspective optimiste, et en Europe, le pape Jean XXIII devint le symbole de cet espoir de changement.

Il n'est pas surprenant que les catholiques latino-américains, en examinant les documents conciliaires à la fin des années soixante, en vinrent à la conclusion que dans son approche à l'égard de la société moderne, Vatican II traduisait les perspectives de la classe moyenne des pays de l'Atlantique du Nord. La Conférence des évêques latino-américains à Medellín en 1968 a prononcé un jugement sévère sur la société occidentale moderne qui articulait clairement des structures oppressives et exploitrices, à laquelle Vatican II n'avait porté qu'une vague attention. Les évêques latino-américains ont rendu compte de la marginalisation et de la pauvreté de leurs populations en termes d'exploitation néo-coloniale et d'oppression interne au niveau des classes sociales⁹.

III. VATICAN II ET LA MODERNITÉ

Les documents conciliaires qui expriment clairement la réponse positive de l'Église à la modernité sont le Décret sur l'œcuménisme (*Unitatis reintegratio*), la Déclaration sur la liberté religieuse et sur la relation entre l'Église et les religions non chrétiennes (*Dignitas humanae* et *Nostra aetate*), et plus spécialement la Constitution pastorale de l'Église dans le monde moderne (*Gaudium et spes*). Dans ces textes, l'Église catholique accepte formellement et appuie les valeurs et les institutions de la modernisation politique, en particulier: 1) le pluralisme religieux, 2) les droits humains, 3) le respect pour la conscience personnelle, même si elle est dans l'erreur, 4) la participation démocratique et 5) l'applicabilité de la démocratie à tous les pays. Ces innovations, comme nous le verrons plus loin, soulèvent un certain nombre de questions théologiques.

1. Dans les textes conciliaires, l'Église accepte la réalité du pluralisme religieux. Dans le Décret sur l'œcuménisme, elle reconnaît d'autres chrétiens (non-catholiques) comme des chrétiens à part entière, comme des frères et des sœurs dans le Christ à travers la foi et le baptême, et elle accepte les autres Églises comme des communautés ecclésiales dont se sert l'Esprit pour sauver et pour sanctifier l'humanité. Le décret rend hommage au mouvement œcuménique en le présentant comme un effort inspiré

8. L'énoncé théorique le plus connu de ce développementisme optimiste se trouve dans W.W. Rostow, *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960.

9. Voir: Medellín Documents, «Peace», pp. 2-13; *The Gospel of Peace and Justice*, J. Gremillion, éd., Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1976, pp. 455-458.

par l'Esprit pour réunir la famille chrétienne divisée et il recommande le dialogue, la coopération, et même, dans certaines circonstances spéciales, des pratiques culturelles communes.

Dans la Déclaration sur la relation de l'Église avec les religions non chrétiennes, l'Église exprime un profond respect pour les grandes religions mondiales, spécialement pour le judaïsme fondé sur la Bible. Elle reconnaît que dans ces religions, l'on trouve les rayons de la lumière même de Dieu qui livre une sagesse salvatrice à ses fidèles, même si la plénitude de cette lumière n'est accessible qu'en Jésus-Christ. L'Église recommande ici le dialogue et la coopération interreligieux.

Dans ces deux documents conciliaires et dans l'importante Déclaration sur la liberté religieuse, l'Église catholique reconnaît que le pluralisme religieux est une réalité historique du monde créé par Dieu. Vatican II affirme de façon claire et non équivoque que la liberté religieuse est un droit humain fondamental. La justice sociale exige que le pluralisme religieux soit respecté et protégé par les gouvernements. Ce qui est nécessaire, par conséquent, c'est une certaine séparation entre l'État et les Églises particulières, y compris l'Église catholique. Une entente légale spéciale entre l'Église catholique et un gouvernement national est acceptable seulement si elle garantit la liberté des autres organisations religieuses.

Les documents conciliaires n'ignorent pas les aspects ambigus latents du pluralisme religieux, à savoir le relativisme à l'égard de la vérité religieuse. Même si le concile recommande le dialogue et la coopération entre les chrétiens et entre les membres des grandes religions mondiales, il n'en continue pas moins de défendre l'auto-compréhension traditionnelle de l'Église catholique — sous une forme quand même modifiée —, à savoir que l'Église catholique est la communauté une et vraie de Jésus-Christ dans le monde. La formule ancienne, «hors de l'Église point de salut», reçoit ici un nouveau sens: celle-ci est comprise non pas comme invalidant les autres Églises, ni même les autres grandes religions, mais plutôt comme affirmant que la grâce divine présente de façon diversifiée dans ces traditions religieuses, chrétiennes ou autres, a été médiatisée — d'une façon cachée — par l'Église catholique. Ce que signifie cette médiation non historique et métaphysique n'est pas explicité. C'est une notion qui continue de soulever de grandes difficultés théologiques.

2. La Constitution pastorale sur l'Église et le monde moderne, *Gaudium et spes*, est le principal — et le plus remarquable — des documents conciliaires. Il exprime la réponse positive de l'Église à l'égard de la société moderne. Ici les droits humains, y compris la liberté religieuse, sont pleinement reconnus. À cause de la dignité de la personne humaine et de l'essentielle égalité entre les humains, «toute forme de discrimination touchant les droits fondamentaux de la personne, qu'elle soit sociale ou culturelle, qu'elle soit fondée sur le sexe, la race, la couleur de la peau, la condition sociale, la langue ou la religion, doit être dépassée et éliminée comme contraire au dessein de Dieu¹⁰».

On y affirme clairement que ces droits personnels comprennent l'égalité entre les femmes et les hommes. Selon le concile, une partie des aspirations plus larges de

10. *Gaudium et spes*, n° 29, Les Actes du Concile Vatican II, Paris, Cerf, 1966, p. 49.

l'humanité pour l'égalité humaine est que « les femmes, là où elles ne l'ont pas encore obtenue, réclament la parité de droit et de fait avec les hommes¹¹ ». Et tout en regrettant que les droits humains fondamentaux ne soient pas encore universellement garantis, le concile trouve particulièrement affligeant de constater qu'« il en est ainsi lorsque la femme est frustrée de la faculté [...] d'accéder à une éducation et une culture semblables à celles que l'on reconnaît à l'homme¹² ».

Le concile admet que l'insistance sur les droits humains individuels peut conduire à d'autres ambiguïtés, à la promotion de l'individualisme et à l'effritement de la solidarité sociale — dans la ligne de la tradition politique libérale qui va de John Locke à Margaret Thatcher. Contre cette tradition atomisante et libérale, le concile insiste sur la nature sociale des personnes humaines et sur leur enracinement concret dans des communautés locales. Les personnes humaines sont destinées à appartenir les unes aux autres, et à être responsables les unes des autres. La préoccupation pour le bien commun n'est pas imposée aux hommes et aux femmes par une autorité externe : la préoccupation pour le bien commun est engendrée dans chaque personne à mesure qu'elle se découvre elle-même. Nous notons que Vatican II reconnaît non seulement les droits personnels contre les cas de discrimination mentionnés plus haut, mais aussi les droits collectifs de solidarité, qui sont étrangers à la tradition libérale, tels que le droit au travail et le droit aux biens nécessaires à la vie¹³.

3. *Gaudium et spes* n'a que des éloges pour la liberté, le fruit de la modernisation politique : « C'est toujours librement que l'homme se tourne vers le bien. Cette liberté, nos contemporains l'estiment grandement et ils la poursuivent avec ardeur. Et ils ont raison [...]. Mais la vraie liberté est en l'homme un signe privilégié de l'image divine¹⁴ ».

Le même document reconnaît aussi les conséquences négatives possibles de cette liberté. « Souvent, cependant, ils la chérissent d'une manière qui n'est pas droite, comme la licence de faire n'importe quoi, pourvu que cela plaise, même le mal¹⁵. » Et pourtant, si ces personnes explorent leur propre conscience, nous dit-on, ils entendront un appel à faire le bien.

Dans ce contexte, *Gaudium et spes* nous introduit à une théologie de la conscience qui fait écho aux travaux de Karl Rahner, une théorie selon laquelle Dieu est présent par sa grâce dans la quête morale des personnes individuelles. Le document conciliaire nous dit que 1) dans sa conscience l'individu est mis en face d'une loi qui n'a pas été faite par lui, et qui l'appelle à faire le bien et à éviter le mal (c'est ce qu'on appelle la loi naturelle), et 2) que dans sa conscience « le centre le plus secret de l'homme, le sanctuaire où il est seul avec Dieu » l'individu entend l'écho de la voix de Dieu, l'appelant à vivre en harmonie avec « la loi qui s'accomplit dans l'amour de Dieu et

11. *Gaudium et spes*, n° 9, *ibid.*, p. 24.

12. *Gaudium et spes*, n° 29, *ibid.*, pp. 49-50.

13. Voir *Gaudium et spes*, n° 67-68, *ibid.*, pp. 107-109.

14. *Gaudium et spes*, n° 17, *ibid.*, p. 34.

15. *Loc. cit.*

du prochain¹⁶». Ce qui est affirmé ici, c'est que la loi naturelle n'est pas aussi naturelle qu'il peut sembler; elle est en fait «surnaturelle», c'est-à-dire un écho de l'appel rédempteur de Dieu. Dieu est aussi présent gracieusement dans la lutte intérieure que se livrent les gens pour trouver la vérité et pour faire ce qui est bien. Voilà pourquoi *Gaudium et spes* peut proposer que «par fidélité à la conscience, les chrétiens, unis aux autres hommes, doivent chercher ensemble la vérité et la solution juste de tant de problèmes moraux que soulèvent aussi bien la vie privée que la vie sociale¹⁷».

Voilà le fondement théologique d'une discussion ouverte entre chrétiens et autres citoyens, concernant les grandes questions éthiques du jour. Ce que l'Église admet ici, c'est qu'elle n'a pas toutes les réponses. En même temps, une discussion ouverte n'implique pas un relativisme éthique. Au contraire, l'orientation par Dieu devient accessible, et la découverte de normes éthiques objectives est rendue possible précisément par un dialogue respectueux qui implique l'ensemble de la société. Dans ce processus, nous dit-on, la conscience erronée ne perd pas sa dignité.

4. Selon *Gaudium et spes*, une société juste est une société dans laquelle les citoyens sont des agents responsables et dans laquelle ils participent aux décisions qui affectent leurs vies. La modernisation politique est ici jugée conforme avec l'Évangile. Les passages suivants résument ce nouvel enseignement social:

La conscience de la dignité humaine est devenue plus vive. D'où, en diverses régions du monde, l'effort pour instaurer un ordre politico-juridique dans lequel les droits de la personne au sein de la vie publique soient mieux protégés: par exemple, les droits de libre réunion et d'association, le droit d'exprimer ses opinions personnelles et de professer sa religion en privé et en public. La garantie des droits de la personne est en effet une condition indispensable pour que les citoyens, individuellement ou en groupe, puissent participer activement à la vie et à la gestion des affaires publiques¹⁸.

Il est pleinement conforme à la nature de l'homme que l'on trouve des structures juridico-politiques qui offrent sans cesse davantage à tous les citoyens, sans aucune discrimination, la possibilité effective de prendre librement et activement part tant à l'établissement des fondements juridiques de la communauté politique qu'à la gestion des affaires publiques, à la détermination du champ d'action et des buts des différents organes, et à l'élection des gouvernants¹⁹.

Un point qui n'est pas discuté dans *Gaudium et spes*, c'est celui de l'ambiguïté de la révolution démocratique, c'est-à-dire la tendance vers une centralisation et une bureaucratisation croissantes; c'est là un aspect de la modernité qui a été examiné amplement par Max Weber et par d'autres sociologues. De même, comme nous le verrons plus loin, *Gaudium et spes* ne soulève pas la difficile question de la mise en

16. *Gaudium et spes*, n° 16, *ibid.*, p. 33.

17. *Loc. cit.*

18. *Gaudium et spes*, n° 73, *ibid.*, p. 115.

19. *Gaudium et spes*, n° 75, *ibid.*, p. 118.

œuvre, au sein même de l'Église catholique, du juste droit de participer au processus de prise de décision.

5. Selon le concile Vatican II, la démocratisation n'est pas uniquement un développement occidental qui mérite des éloges ; c'est un développement, qui a été amené par les progrès de la raison et de la justice, et par un sens croissant de la dignité humaine, qui est destiné à affecter l'ensemble de la famille humaine. « Pour la première fois dans l'histoire, l'humanité entière n'hésite plus à penser que les bienfaits de la civilisation peuvent et doivent réellement s'étendre à tous les peuples²⁰. » « À quelque groupe ou nation qu'ils appartiennent, le nombre des hommes et des femmes qui prennent conscience d'être les artisans et les promoteurs de la culture de leur communauté croît sans cesse. Dans le monde entier progresse de plus en plus le sens de l'autonomie comme de la responsabilité²¹. » L'appel à la justice, à la liberté et à la responsabilité est présenté ici comme une vocation universelle.

L'énoncé le plus puissant à l'effet que la participation démocratique est un idéal à être recherché par l'ensemble de l'humanité se trouve dans le chapitre de *Gaudium et spes* qui traite de la paix. En effet, la paix y est définie non pas comme l'absence de guerre, ni comme le maintien de la balance du pouvoir, mais comme une entreprise de justice sociale. La paix n'est pas une condition statique, un ordre tranquille atteint une fois pour toute, mais un cheminement politique continu qui crée les conditions de la justice entre les nations et à l'intérieur des nations. Seule la justice peut empêcher l'éclatement de la violence. Travailler pour la paix implique donc un développement économique et politique des nations, qui délivrera les gens de l'exploitation économique, de l'oppression politique et militaire, et de la violation des droits humains.

Nous avons insisté sur le fait que l'ouverture de Vatican II à l'égard de la modernisation politique n'a pas été une concession à la philosophie séculière des Lumières, mais un développement original de la doctrine qui reconnaît la présence de Dieu, créateur et rédempteur, dans l'ensemble de l'histoire humaine. À prime abord, le lecteur est surpris par l'énoncé à résonance séculière à l'effet que « nous sommes [...] les témoins de la naissance d'un nouvel humanisme ; l'homme s'y définit avant tout par la responsabilité qu'il assume envers ses frères et devant l'histoire²² ». Mais si le lecteur examine plus attentivement le texte, il découvre que le concile reconnaît la présence gracieuse de Dieu comme fondement, comme vecteur et comme horizon de l'entrée des gens dans leur pleine humanité. Faisant écho à la théologie de Karl Rahner et de Henri de Lubac, le concile affirme que le mystère de la rédemption est actif dans tout le cours de l'histoire. L'humanisme de la solidarité et de la responsabilité est mis de l'avant par Dieu lui-même.

IV. UNE REMARQUE CRITIQUE

Avant de passer aux questions qui n'ont pas été abordées par le concile, réfléchissons brièvement sur la perspective optimiste adoptée par celui-ci. *Gaudium et spes* reconnaît

20. *Gaudium et spes*, n° 9, *ibid.*, p. 24.

21. *Gaudium et spes*, n° 55, *ibid.*, p. 90.

22. *Loc. cit.*

vaguement, mais n'analyse pas, les injustices graves qui existent dans la société, en particulier la misère et la faim dans les régions moins développées du globe. Le document conciliaire laisse entendre qu'un consensus universel est en train d'émerger dans la société contemporaine, et que des disparités sociales et économiques considérables entre les gens ne sont plus désormais tolérables. «Les hommes de notre temps prennent une conscience de plus en plus vive de ces disparités: ils sont profondément persuadés que les techniques nouvelles et les ressources économiques accrues dont dispose le monde pourraient et devraient corriger ce funeste état de choses. Mais pour cela, de nombreuses réformes sont nécessaires dans la vie économique-sociale; il y faut aussi, de la part de tous, une conversion des mentalités et des attitudes²³.»

Gaudium et spes espère que la forme contemporaine du capitalisme, avec son orientation interventionniste keynésienne, pourra être étendue, grâce à une aide généreuse de la part des pays développés, aux régions du monde qui souffrent encore de la faim, de l'oppression, et de l'absence de développement économique. Ce qui est requis, ce sont des réformes économiques et de la générosité. La pensée sociale catholique a toujours rejeté le capitalisme libéral, parce que celui-ci laisse la production et la distribution des biens uniquement aux forces du marché; mais confronté au capitalisme de bien-être ou interventionniste, le concile Vatican II a réagi de façon plus positive. En effet, le capitalisme de bien-être n'entrave pas la libre entreprise des groupes et des individus (en accord avec le principe de subsidiarité), et d'un autre côté, le gouvernement est responsable de la promotion du bien-être économique de tous, et de l'adoption de politiques économiques qui seront bénéfiques pour l'ensemble de la société (en accord avec le principe de socialisation).

Vatican II n'a pas analysé les forces économiques qui ont produit l'inégalité et l'exploitation dans le monde, surtout dans les pays les plus pauvres du Tiers-Monde. Emporté par l'optimisme propre aux classes moyennes, Vatican II a envisagé avec un certain espoir l'extension possible du système économique occidental au monde entier. Par contre — nous y avons déjà fait allusion — la Conférence de Medellin (1968) des évêques latino-américains a jeté un regard effrayé sur le système mondial en voie d'émergence, étant donné que, pour eux, ce système augmentait la dépendance et l'impuissance de leur continent. Il faut noter que le Synode des évêques qui s'est réuni à Rome en 1971, a décidé d'adopter la perspective latino-américaine plutôt que celle de Vatican II: «Nous percevons les injustices graves qui construisent dans le monde un réseau de domination, d'oppression et d'abus, qui étouffent la liberté et qui empêchent la plus grande partie de l'humanité de prendre part à la construction et à la jouissance d'une société plus juste et plus fraternelle²⁴.»

Cette façon de penser plus radicale a été développée par le pape Jean-Paul II durant les années 80, d'abord dans l'encyclique *Laborem exercens* (1981) qui a analysé le caractère exploiteur et aliénant du capitalisme (et du communisme)²⁵, et ensuite dans *Sollicitudo rei socialis* (1987) qui a dénoncé l'impact dévastateur des institutions

23. *Gaudium et spes*, n° 63, *ibid.*, p. 103.

24. Voir: *Justice in the World*, n° 3; *The Gospel of Peace and Justice*, p. 514 (notre traduction).

25. Voir «Le travail humain» (*Laborem exercens*), dans *L'Église et la question sociale*, pp. 317-387. Voir aussi G. BAUM, *The Priority of Labor: A Commentary on Laborem Exercens*, New York, Paulist Press, 1982.

financières internationales dans les pays du Tiers-Monde²⁶. Cette approche plus radicale représente la réponse de l'Église au déclin du capitalisme du bien-être keynesien durant les années 80, et son remplacement par le monétarisme friedmannien avec sa confiance sans borne dans la logique des forces du marché.

V. LA MODERNITÉ ET LES STRUCTURES ECCLÉSIALES

Mais qu'en est-il de l'appareil institutionnel de l'Église? Est-il capable de se moderniser? L'Église catholique considère que ses institutions ecclésiastiques fondamentales, responsables pour l'enseignement et le gouvernement, le *magisterium* et le *regimen*, sont d'origine divine. Et pourtant, l'organisation ecclésiastique s'est grandement développée au cours des siècles. Les structures synodales qui caractérisaient l'Église des origines ont été largement remplacées par des arrangements organisationnels dérivés du féodalisme et la période aristocratique subséquente. Le pouvoir y est exercé strictement par le sommet. On n'y fait pas de distinction claire entre les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire. Ainsi, il n'existe pas de tribunaux indépendants capables de juger si les évêques et les papes ont agi en accord avec la loi. La concentration du pouvoir dans les mains du pape, une tendance ancienne dans l'Église catholique, s'est intensifiée encore au cours des siècles récents. Comme dans toutes les sociétés aristocratiques, le peuple n'a qu'un rôle passif à jouer dans les questions d'enseignement et de gouvernement ecclésiastique.

La modernisation politique a engendré une nouvelle éthique de gouvernement. Les hommes et les femmes modernes ont des objections éthiques contre un exercice de l'autorité qui n'est pas ouvert au dialogue et à la participation, et qui n'est pas limité par des contrôles et des contre-poids. Comment l'Église catholique peut-elle répondre à ce défi éthique?

Cette question n'a pas été clairement affrontée par Vatican II, même si le concile lui-même fut une des rares occasions dans l'Église catholique où le dialogue et la participation ont pu influencer les politiques officielles. À un moment important de son déroulement, le concile a décidé de traiter ses préoccupations ecclésiologiques dans deux sections séparées, l'un traitant de l'Église *ad extra*, et l'autre de l'Église *ad intra*. Cette décision fatidique a encouragé une illusion à l'effet que ces deux aspects pouvaient être traités séparément sans causer une grave confusion. Si l'Église accepte, pour des raisons théologiques, les valeurs et les institutions de la modernisation politique, et qu'en même temps elle refuse de démocratiser sa propre organisation interne, alors elle engendre inévitablement la frustration et l'insatisfaction parmi ses membres. Si l'ouverture et le dialogue sont recommandés *ad extra*, les catholiques attendent et demandent, pour des raisons éthiques, un renouveau correspondant de la vie ecclésiastique *ad intra*.

26. Voir «L'intérêt actif de l'Église pour la question sociale» (*Sollicitudo rei socialis*), dans *L'Église et la question sociale*, pp. 389-460. Voir aussi G. BAUM, R. ELLSBERG, *The Logic of Solidarity: Commentaries on Sollicitudo rei socialis*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1989.

Vatican II a introduit dans l'Église les idéaux d'égalité, de coresponsabilité, de participation et de respect pour la conscience personnelle. Elle a jeté les bases dogmatiques pour la démocratisation de l'Église. Définissant celle-ci comme «Peuple de Dieu» dans lequel tous les membres, en vertu de leur foi et de leur baptême, participent aux trois titres de Jésus-Christ, prophète, prêtre, et roi-serviteur, Vatican II a reconnu que tous les chrétiens — et pas seulement la hiérarchie — sont des enseignants dans l'Église, que tous sont des prêtres qui offrent le service du culte, et que tous exercent un ministère dans et pour l'Église²⁷. Le ministère de la hiérarchie ne vise pas à remplacer la participation de baptisés, mais au contraire à assurer et à promouvoir leur coresponsabilité. De plus, en insistant sur la variété des dons ou charismes, le concile reconnaît que l'Esprit se sert des fidèles, choisis librement, quel que soit leur rang, pour guider l'Église dans son cheminement à travers l'histoire. Le mot «collégialité», que le concile applique à la participation des évêques dans le gouvernement de l'Église universelle, est devenu le symbole d'une Église participative ouverte à l'Esprit qui parle à travers le peuple.

Il est possible d'introduire des institutions participatives dans l'Église catholique sans trahir la structure papale — épiscopale traditionnelle. Une telle Église, ouverte à la participation, fut en fait recommandée par le rapport de la Commission Dumont en 1971, et par la Conférence de Puebla des évêques latino-américains en 1979²⁸. Et à la fin de leur lettre pastorale sur la justice économique en 1986, les évêques des États-Unis étaient d'accord pour «s'engager à ce que l'Église devienne un modèle de collaboration et de participation²⁹».

Et pourtant, Vatican II n'a introduit presque aucun changement institutionnel permettant la participation des prêtres et des laïcs dans les décisions touchant leur vie dans l'Église. Des conseils paroissiaux, des conseils presbytéraux et des conseils diocésains furent proposés, mais ils furent définis en termes purement consultatifs, en situation de dépendance par rapport à la générosité des pasteurs qui les convoquaient et qui voulaient bien apprendre d'eux. Vatican II a seulement fait allusion à un plus grand respect pour la conscience personnelle dans l'Église. Il a fait très peu pour protéger la liberté de la recherche et des débats théologiques. Aucun effort ne fut entrepris pour introduire des tribunaux indépendants dans l'Église catholique. Les évêques, y compris le premier des évêques, le pape, continuent d'être simultanément des souverains et des juges, un état de fait qui rappelle une situation antérieure dans le domaine de la politique séculière.

La contradiction entre l'Église *ad intra* et l'Église *ad extra* est devenue plus grande encore dans les décennies qui ont suivi le concile. L'autoritarisme ecclésiastique introduit durant les années 80 entre en conflit avec le courageux enseignement social

27. Voir: *Lumen gentium*, chapters 2 and 4, *The Documents of Vatican II*, W.M. Abbott, éd., New York, Herder & Herder, 1966, pp. 24-37, 56-65.

28. Cf. Gregory BAUM, «Le rapport Dumont: démocratiser l'Église catholique», *Catholicisme et société contemporaine*, XXII, 2 (octobre 1990), pp. 115-125, n° spécial de *Sociologie et sociétés* réalisé par Jean-Guy VAILLANCOURT. Pour Puebla, voir *The Final Document*, part 3, «Evangelization in the Latin American Church: Communion and Participation», *Puebla and Beyond*, J. Eagleson, P. Shcharper, éd., Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1979, pp. 203-262.

29. «Economic Justice for All», *Origins*, 16 (nov. 27, 1986), p. 447 (notre traduction).

de Jean-Paul II, qui a défini les humains, hommes et femmes, comme « les sujets » de leur société et des autres institutions auxquelles ils appartiennent³⁰. Selon Jean-Paul II, les gouvernements sont injustes chaque fois qu'ils restreignent la prise de décision à une élite, à un petit groupe d'hommes, dépossédant ainsi les personnes de ce que le pape appelle « leur subjectivité », c'est-à-dire leur droit à la participation et leur vocation à la coresponsabilité. Les gouvernements autoritaires, selon le pape, créent des frustrations parmi le peuple, le poussant à émigrer, à quitter la société, ou à chercher refuge dans l'isolement et dans l'immigration intérieure.

La contradiction entre l'appui de l'Église à la modernisation politique et son refus d'institutionnaliser des valeurs dans sa propre vie interne crée un dilemme, semblable à bien des égards à celui décrit il y a quarante ans par le sociologue suédois Gunnar Myrdal pour la société des États-Unis entre les valeurs démocratiques officielles et la pratique concrète de la discrimination raciale³¹. Comme le Cardinal König l'a suggéré en novembre 1989, les problèmes de l'Église contemporaine sont largement causés par le fait que la décentralisation et la participation recommandées par le concile Vatican II n'ont pas encore été pleinement mis en pratique. La question n'en est pas simplement une de convenance. Puisque l'Église catholique se considère elle-même comme un « *magnum quoddam et perpetuum motivum credibilitatis* »³², elle doit ajuster sa propre vie institutionnelle de façon à ce que la communauté ecclésiale apparaisse au public comme une image parfaite des valeurs sociales dérivées de l'Évangile, comme fidèle à son propre enseignement, et en accord avec les exigences éthiques profondes de son époque.

30. *Sollicitudo rei socialis*, n° 15, 25, 44, dans *L'Église et la question sociale*, pp. 406, 419, 457. Pour un commentaire, voir *The Logic of Solidarity*, pp. 80-81, 123-124.

31. Gunnar MYRDAL, *An American Dilemma*, New York, Harper and Brothers, 1944.

32. « Un grand et perpétuel motif de crédibilité » (notre traduction), Concile Vatican I, « Dei filius » 1870, in H. DENZINGER, A. SCHOENMETZER, *Enchiridion symbolorum*, 32^e édit., Barcelona, Herder, 1963, n° 3 012, p. 590.