

# Revue Catholica

Revue de réflexion politique et religieuse

## La sécularisation de l'Eglise

Gianni Baget Bozzo , le samedi 4 avril 2009

*Le texte qui suit constitue le chapitre 11 du livre Il futuro del cattolicesimo — La Chiesa dopo papa Wojtyla (L'avenir du catholicisme — L'Eglise après le pape Wojtyla, éd. Piemme, 1997), traduit par nos soins avec l'aimable autorisation de l'éditeur. Le P. Gianni Baget Bozzo est un personnage inclassable du catholicisme italien, qui après avoir été collaborateur du cardinal Siri comme directeur de la revue Renovatio, est entré en politique et a été élu député européen sous étiquette socialiste. Il collabore notamment aujourd'hui au quotidien Avvenire, organe de l'épiscopat italien.*

Après le concile Vatican II, comme cela était déjà arrivé aux grandes confessions protestantes, l'Eglise catholique a soudain été envahie par la sécularisation.

Tel est en vérité le mystère du Concile, qui renvoie aux origines mêmes de son interprétation. Le Concile est le fruit de la rénovation de l'Eglise qui s'est produite tout au long du vingtième siècle, alors que pesaient sur elle la guerre et les totalitarismes : ce qui a placé l'Eglise et le monde dans une nouvelle situation et a rendu possible le dialogue avec la modernité. Le temps des monarchies de droit divin et du nationalisme bourgeois était fini, cependant que le fait catholique survivait. Mais il avait lui aussi changé : il avait accompli un effort pour retrouver la dimension du mystère et de la mystique, ce qui, dans le domaine théologique, lui avait permis de commencer à récupérer son langage propre et de s'évader de la prison des manuels. Pie XII a été la figure emblématique de cette rénovation. Or le Concile a été vu comme la négation de Pie XII et a été interprété comme une rupture.

L'ambiguïté remonte à la façon dont il a été lancé : Jean XXIII s'est explicitement posé comme une figure différente de Pie XII, la question clef étant alors la question du communisme. L'Eglise pouvait-elle établir, sur un plan humain et séculier, un accord avec le communisme malgré l'opposition que celui-ci continuait de manifester au catholicisme dans son propre domaine au sujet de la solution ultime des problèmes de l'humanité ? Y avait-il un terrain sur lequel catholicisme et communisme pouvaient montrer un visage commun ? L'usage de la distinction, en soi exacte, entre l'erreur et celui qui la professe, a permis de considérer que l'Eglise cessait désormais de s'opposer au communisme, sans pour autant que ce dernier cessât de s'opposer à elle. Tel est le thème d'une encyclique de Jean XXIII, Pacem in terris, qui dépeint l'existence humaine sur la terre comme menacée par le développement technologique et l'aventure nucléaire, surtout celle du nucléaire militaire. On ne doit certes pas en forcer l'interprétation, mais elle donnait bien l'impression qu'il fallait dépasser cette attitude de nette opposition à l'égard du totalitarisme communiste, caractéristique du pontificat de Pie XII. A cause de cela, et bien que le développement du Concile ait été un fruit de la renaissance catholique apparue avec le premier après-guerre et qui avait atteint son sommet dans les années cinquante sous le pontificat du pape Pacelli, Vatican II a été compris

comme la négation de Pie XII. Ce qu'il n'a pas été, sauf justement sur la question communiste telle que Jean XXIII l'avait abordée.

Cela eut une conséquence immédiate sur la politique italienne, en amenant à une coopération réelle avec les communistes, sous la forme d'une participation au gouvernement aux côtés des socialistes. L'accord conclu avec ceux-ci incluait la place concédée aux communistes dans les administrations, les syndicats et les coopératives : de telle sorte que l'ouverture à gauche des catholiques a signifié pour eux la fin de l'anticommunisme en Italie. Et ce qui se produit en Italie est répercuté sur l'ensemble de l'Eglise.

La question communiste n'a pas fait l'objet du Concile, mais elle a contribué à en définir le climat politique, celui de la fin des condamnations et des antagonismes. A l'époque, lorsqu'on évoquait ceux-ci, on pensait au conflit frontal ouvert avec le communisme, dont l'Eglise préconciliaire avait parfaitement compris le caractère de religion totale, totalitaire et visant à la destruction du catholicisme. Cela a eu deux conséquences au regard de ce que l'on appelle l'idéologie conciliaire, qui ne concerne pas le contenu des documents ni même la formation ou l'intention de leurs auteurs, mais le cadre global d'interprétation dans lequel le Concile a été situé et qui a agi comme un conditionnement intérieur, une grille de lecture des faits et des documents.

Le premier thème de l'idéologie conciliaire était : le Concile ne condamne pas. Ce qui, dans le contexte historique, voulait dire objectivement que le Concile ne condamnait pas le communisme. En fait, le Concile n'a même pas parlé du communisme : ce qui représentait en soi un événement considérable, étant donné la tradition de l'Eglise et l'importance du communisme à l'époque. Ce seul fait indiquait en lui-même que la position vis-à-vis du communisme avait changé et cette nouvelle position, compte tenu du caractère religieux intégral du communisme, rendait possible un changement de la compréhension que l'Eglise avait d'elle-même.

Le second thème de l'idéologie conciliaire était celui d'une Eglise en rupture avec le passé et projetée vers un avenir conçu comme une mutation radicale dans l'histoire. L'idéologie conciliaire voyait dans l'Eglise une créatrice de projets et d'événements ayant pour objet la conciliation universelle. L'Eglise devenait sujet d'utopie.

Ces deux thèses, qui n'ont jamais été théorisées doctrinalement mais qui se sont installées comme un donné objectif, on pourrait presque dire comme une nouvelle conscience historique de l'Eglise au-delà même des intentions de ses membres, résumaient l'idéologie conciliaire. C'est d'ailleurs pourquoi nous utilisons le terme d'idéologie au sens marxien du mot, c'est-à-dire au sens de falsification du réel. Certes, le Concile n'est pas l'idéologie conciliaire, mais historiquement il a engendré sa propre falsification ; autrement dit, le Concile a engendré l'idéologie conciliaire.

Le fait que toutes les conséquences de cette idéologie conciliaire prises comme événement historique soient devenues manifestes, permet d'identifier ce que fut cette explosion d'utopie improvisée et imprévisible de mai soixante-huit en Occident, et dont le Concile avait posé les bases. L'élément fondamental des événements de mai soixante-huit, qui étaient très éloignés du marxisme, était la conviction qu'une mutation opérée dans la conscience pouvait par le fait produire une mutation radicale de la réalité. L'utopie se réalisait dès lors qu'elle était intentionnellement voulue. N'était-ce pas là déjà ce que prétendait l'idéologie conciliaire ? Il suffisait de rêver la réconciliation universelle pour que celle-ci se produise.

En fait, l'idéologie conciliaire a pris consistance objective grâce aux moyens de communication de masse. Il existe un terme consacré en théologie pour indiquer la manière selon laquelle les Eglises locales se conforment à un concile œcuménique, celui de réception. Jusqu'à Vatican II, la réception des conciles est toujours restée un processus interne à l'Eglise. Mais avec Vatican II, ce sont les moyens de communication de masse, essais, presse, radio et télévision, qui ont géré l'événement conciliaire : pour la première fois, la réception d'un concile n'a pas été le fait des organes ecclésiastiques. Elle a échappé aux évêques et aux curés pour être confiée à des théologiens qui

fabriquaient l'information en annonçant qu'un changement s'était produit dans l'Eglise. C'est à travers la presse, la radio, la télévision que l'idéologie conciliaire a conditionné la réception du Concile dans les Eglise locales, ce qui montre que si l'Eglise était arrivée à se situer au-delà du pouvoir temporel, elle se trouvait en revanche en plein dans le circuit des moyens de communication de l'âge technologique. Ce sont eux qui ont produit le mythe du « Bon Pape Jean » et celui du Concile-révolution.

L'idéologie conciliaire s'est donc installée dans l'Eglise. Et les évêques, les prêtres, les laïcs, qui ne l'avaient nullement acceptée comme doctrine, l'ont acceptée comme fait. L'« avant » avait disparu, et il fallait désormais aller vers le « nouveau ». Ce climat aidant, au cours des premières années postconciliaires, on a assisté à une promotion unilatérale de la figure de l'évêque et de la figure du laïc, au détriment de celles jusque-là dominantes dans l'Eglise : le pape, le prêtre voué au célibat, le caractère spirituel et intérieur de la vie religieuse. Promotion unilatérale qui ne résultait pas en soi de la reconnaissance de la sacramentalité de l'épiscopat et de celle de la dignité du laïc, mais qui procédait du fait que leur mise en valeur n'était nullement corrigée par une valorisation correspondante de la figure spirituelle du prêtre et de la signification contemplative et personnelle de la vie religieuse. L'idéologie conciliaire exigeait, de sa nature même, une praxis : on découvrit donc la pastorale comme praxis communautaire.

L'idéologie conciliaire a mis ainsi l'Eglise dans une direction nettement distincte de celle, mystérique<sup>[01]</sup> et mystique, qui avait prévalu sous Pie XII et dans toute la théologie préconciliaire. Il en est résulté l'isolement d'une des composantes de l'idéologie conciliaire, celle représentée par les théologiens de la ligne mystico-mystérique, de Lubac, von Balthasar, Ratzinger, Bouyer. En fait, il y eut une polarisation, les deux pôles se situant tous deux en dehors de la ligne mystique de la renaissance catholique de l'après-guerre et de Pie XII.

C'était, d'une part, la ligne traditionaliste, qui se fondait en matière théologique sur les manuels et sur le thomisme considéré comme la philosophie officielle de l'Eglise. Sa méthode était celle qu'avait jadis fixée le *De locis theologicis* de Melchior Cano, celle d'un modèle logico-déductif en vertu duquel on déduisait des propositions certaines à partir des définitions papales et conciliaires, avec des lambeaux d'Écriture sainte, de Pères et de théologiens. La théologie naturelle y résolvait à son propre niveau tous les problèmes proprement spéculatifs de la théologie. Cependant, le thomisme n'a pas été le point de référence du traditionalisme, qui s'est constitué comme tel non sur le plan théologique mais sur le plan liturgique et politique.

Le second pôle était constitué par ceux qui acceptaient la sécularisation comme l'univers au sein duquel il fallait penser le catholicisme. Cela signifiait que le contenu de la foi devait être conçu comme non contradictoire d'une analyse purement areligieuse du réel. Cela signifiait aussi la subordination de principe de la théologie aux sciences humaines, la première restant une espèce de répertoire imaginaire porteur d'une signification non rationalisable. A moins qu'on n'assume une signification de la théologie immanente au monde, incluant de ce fait un volet politique et social. On peut considérer que la théologie sécularisée a trouvé son expression globale dans ce virage anthropologique dont la principale référence a été Karl Rahner, ou bien encore dans la théologie politique de la libération qui procédait de ce virage mais qui, pour sa part, conduisait à une réduction de l'orthodoxie à l'orthopraxie. Tout cela se produisant dans le contexte d'une amplification du caractère académique de la théologie. C'est d'ailleurs dans les facultés de théologie que la sécularisation de l'Eglise a atteint ses plus hauts sommets : y prévalait le critère éminemment académique d'une spécialisation par secteurs, parallèlement à la mise de côté de la dimension proprement théologique de cette science. D'où le fait que la théologie a été d'abord le secteur dominant, et puis est devenue un secteur délaissé, justement parce que les professeurs de théologie n'ont plus été en mesure en tant que tels de nourrir la vie spirituelle des fidèles.

Le catholicisme s'est donc trouvé écartelé après le Concile entre ces deux pôles. Inévitablement la

déchirure s'est concrétisée autour de l'eucharistie. Le catholicisme était jusque-là centré sur la présence réelle du Christ sous les espèces du pain et du vin qui, tout au long du second millénaire, avait défini les contours d'une spiritualité d'adoration du Corps eucharistique du Christ présent sous les espèces sacramentelles. Cette spiritualité avait une grande vertu religieuse, parce qu'elle incarnait la tension spirituelle du chrétien. Elle permettait une concentration mystique autour de la foi en la présence réelle. On ne peut pas comprendre le catholicisme du second millénaire en faisant abstraction de cette concentration du sentiment religieux sur l'adoration eucharistique. Par conséquent, enlever la présence réelle du centre de la spiritualité des fidèles signifiait toucher la dimension profonde de leur sentiment religieux, la source vivante et concrète de la mystique chrétienne. Il se trouve que la réforme liturgique a été réalisée par des liturgistes qui étaient des professeurs et qui l'ont conçue comme une restauration devant enjamber les siècles post-tridentins censés représenter une involution, une perte de la pureté des origines.

La réforme de la liturgie voulait par ailleurs faire ressortir les multiples modes sous lesquels le Christ est présent lors de la messe : dans le prêtre, dans l'assemblée, dans la Parole. Et en outre, elle voulait faire de la messe un acte du peuple de Dieu, par lequel il était tout entier convoqué à participer à l'action sacrée selon la diversité de ses fonctions. Si donc, avant la réforme liturgique, la consécration était l'acte central de la messe, dans la nouvelle messe au contraire, la dimension sacrale se disperse dans toutes les parties de la célébration, en vertu précisément de cette idée que la présence du Christ se réalise sous de multiples modalités.

Ainsi le moment central au cours duquel le fidèle prenait conscience de la présence réelle a disparu. Il a en tout cas perdu de sa valeur de moment mystico-mystérique le plus fort, celui où le peuple chrétien percevait le mystère. Le mystère s'est dilué et, du point de vue du sentiment religieux, le mystère a disparu. Dans un contexte différent, qui ne serait pas marqué par la sécularisation, où serait délivrée une catéchèse mystagogique[02] sur le caractère divino-humain de la vie chrétienne, c'est-à-dire dans un climat d'initiation mystique du peuple de Dieu, il eût été concevable que cette réforme liturgique fonctionnât mystérieusement. Cela aurait exigé que l'incorporation du chrétien au Christ devienne l'objet du sentiment religieux et puisse conduire la conscience à la dimension mystique. Il eût fallu que la réforme liturgique fût accompagnée d'une intense activité de formation catéchétique à propos de la dimension mystérique et mystique du chrétien. En effet, on ne pouvait pas confier à la réforme liturgique elle-même le rôle de préparer le chrétien à se discerner lui-même comme porteur du mystère du Christ. Or c'était justement ce que la réforme liturgique actuelle supposait. Dans ces conditions, elle ne pouvait que heurter le sens religieux des fidèles et diviser l'Eglise. C'est ce qui est arrivé, surtout en un sens négatif, en touchant la forme de l'incorporation au Christ telle qu'elle était ressentie dans l'Eglise du second millénaire, avec pour objet le Corps du Christ sous les espèces eucharistiques, la présence réelle. Ce moment de l'adoration était celui de l'unification, le lieu de la présence à la Présence, dans lequel le cœur parlait au Cœur. L'adoration était la voie qui conduisait à l'amour, le sentiment profond de la transcendance, le fondement de la joie intime de la Présence.

Une réforme liturgique n'est pas une œuvre de théologie, mais une œuvre de religion, parce qu'elle a une incidence sur la dimension profonde de l'esprit humain, qui est charnel, affectif dans son essence spirituelle. Changer le mode de la prière c'est par le fait même toucher à des zones qui dépassent la raison et le savoir théologique. La réforme liturgique a été imposée au peuple, par un pur acte d'autorité. Toute expression de désaccord cessa d'être licite. C'est la première fois que s'exerçait ainsi dans l'Eglise un tel pouvoir de coercition à l'encontre du peuple, un peuple que le Concile avait pourtant qualifié de peuple de Dieu.

Sans la réforme liturgique, si le culte divin n'avait pas été soustrait au peuple de Dieu et confié aux théologiens et aux liturgistes, la sécularisation de la théologie n'aurait pas touché ce peuple. Un certain nombre de fidèles eurent le sentiment qu'on leur enlevait le langage authentique au moyen

duquel ils communiquaient avec le divin. Pour d'autres la réforme de la messe a été ressentie comme l'abolition de la dimension sacrale qui sauvegardait le sentiment de la sainteté divine, ou encore comme la transformation de la messe en un avènement communautaire. Le sentiment de l'adoration avait disparu en même temps que la pratique du sacré, sentiment qui véhiculait l'amour mystique pour la Présence. La messe devenait ainsi promotion de la communauté assemblée. Le centre de l'attention se portait désormais sur la participation liturgique du peuple, et non plus sur la prière des personnes qui rend possible leur surélévation dans l'adoration de la présence réelle.

Ici encore on retrouve le thème du communisme, dont il ne faut jamais oublier qu'il est une hérésie chrétienne récurrente. A la racine, il revient à transcender la personne par le communautaire. La dissolution mystique et réelle des personnes dans la communauté est vue comme le dépassement de la dimension de créature de l'homme et son absorption dans le divin entendu comme communautaire. Il faut remarquer que, dans cette perspective, le Christ peut être compris comme dédivinisateur, comme celui qui a commencé et rendu possible la soumission du Dieu créateur à la transcendance de l'homme divin.

La réduction de la messe au communautaire n'était pas spirituellement et dogmatiquement neutre, en ce qu'elle comportait une variation sensible de structure doctrinale et de physionomie religieuse. Transférer tout le poids de l'attention qui se portait sur la venue du Christ sur les espèces eucharistiques vers la participation communautaire modifiait la structure religieuse, sacrale et symbolique de la messe. Dans le même temps, ceux qui trouvaient à redire au caractère abstrait et à la perte de sacré de la réforme liturgique se voyaient marginalisés. La réforme liturgique, détournait l'attention des fidèles du Corps eucharistique du Christ et la portait sur l'événement communautaire et la participation. L'idéologie conciliaire, qui tendait à vider la dimension mystérieuse et mystique pour la transférer à une expérience du caractère englobant de la communauté participante, a ainsi permis que la réforme reçoive une interprétation sécularisante et communautaire, tant sous une forme extrême que sous une forme modérée.

Le rapport entre sacré et mystique est une relation d'affinité et de complémentarité. Le sacré offre au mystique les possibilités de son langage, même si le mystique a tendance à outrer le langage sacré. L'Eglise catholique, parce qu'elle est la plus ferme du point de vue de la discipline parmi les Eglises chrétiennes, a connu à cause de cela une intense floraison mystique, la tension entre mystique et institution ayant été la modalité d'expression de leur complémentarité. Les mystiques n'ont jamais prêché la désobéissance à la hiérarchie, même quand ils se sont confrontés à elle. Ils ont toujours reconnu qu'au sein de l'institution et dans la précision de son langage, il y avait une possibilité de pénétration de ce langage même. Or justement, la réforme liturgique, en mettant l'accent sur l'action publique de l'Eglise, ne le met plus sur la religion personnelle, sur la prière individuelle, pour faire bref sur l'oraison et sur tout le potentiel que portait en elle, dans l'Eglise préconciliaire, l'adoration de l'eucharistie. La langue latine elle-même, comme langue sacrée, avait une valeur religieuse : elle rendait possible l'oraison intérieure par la disposition que provoquait la prononciation des formules rituelles. C'est du reste le principe d'une prière aussi commune dans le catholicisme que la récitation du chapelet, qu'on dit couramment chez nous en latin. La participation sacrale use en effet d'une dimension autre que celle de la raison : la participation en langue vulgaire peut être dissociée de la prière intérieure, alors que la langue sacrée maintient mieux la possibilité d'unir participation et prière. Dans le sacré c'est en effet l'intelligence du symbole qui compte, et non la compréhension des paroles.

La réforme liturgique a ainsi donné lieu, sous le pontificat de Paul VI, à deux phénomènes opposés : le schisme d'Ecône et la dissolution communautaire et massifiante de l'eucharistie, sa désacralisation. Le drame était que les schismatiques étaient orthodoxes, alors que l'hérésie gnostique de l'homme divinisé, de la communauté divine métasacrale, qui faisait rage dans l'Eglise, était protégée par la légalité institutionnelle. La dissolution communautaire de

l'eucharistie, non seulement dans ses formes extrêmes (les eucharisties sauvages), mais aussi dans les formes modérées qu'elle a aussi revêtues, était une véritable crypto-hérésie. L'Eglise de Paul VI a ainsi vécu dans une tension permanente entre schisme et crypto-hérésie.

La dimension sacrale, mystérico-mystique de l'Eglise, en a été débilitee. Cela a eu une influence sur deux images fondamentales du catholicisme : le prêtre et le religieux. L'Eglise, tout au long du second millénaire, avait eu pour centre le pape, le prêtre, le religieux et la religieuse. On a mis aujourd'hui l'accent sur la dimension sociale de l'engagement religieux, comme action en faveur des plus lointains, ce qui a spécialement concerné deux ordres religieux fondamentaux dans la vie de l'Eglise, les franciscains et les jésuites. La dimension mystique et contemplative de la vie religieuse comprise comme consécration intérieure à Dieu et liée à la recherche de la vie intérieure au moyen des œuvres extérieures, a été désarticulée : les œuvres extérieures sont devenues la mesure de l'engagement intérieur. Ce qui ressort du communisme au titre de modèle alternatif : l'option pour une situation sociale comme forme historique du catholicisme et sa réalisation par la praxis. Les conséquences ont été moins dramatiques pour les vocations féminines, mais le fait d'avoir considéré la praxis sociale comme structure historique du religieux a conduit à l'épuisement de la vie religieuse et du catholicisme.

La perte d'une autre dimension y conduisait également, celle qui avait été l'essence de la vie religieuse masculine et féminine, à savoir l'apostolat. Le Concile a correctement retrouvé l'interprétation originelle du « hors de l'Eglise point de salut », affirmation qui, chez Origène et chez saint Cyprien soulignait l'unité de l'Eglise, mais ne concernait pas la question du salut des non-chrétiens. Le Concile a mis également en lumière la valeur religieuse des religions non chrétiennes. Mais le manque de dimension mystérieuse et mystique, censurée par l'idéologie postconciliaire, a fait que l'on n'a pas mis en évidence comme elle devait l'être l'équivalence entre la communication historique de la vie divino-humaine révélée et communiquée dans le Christ, d'une part, et l'essence de l'Eglise d'autre part, de la seule Eglise en plénitude, de la seule Eglise catholique. De sorte que l'annonce de la foi aux nations, la communication de la vie du Christ au monde, est apparue comme une fin mineure par rapport à la tolérance, à l'accord à établir avec toutes les religions et pour finir par rapport à la conception des missions comme œuvres de développement social. Mais si la christianisation du monde cessait d'être une fin, si la fin devenait l'humanisation du monde, tout ce que le catholicisme pouvait désormais offrir au monde et en particulier au tiers-monde, n'était plus qu'une praxis sociale. Encore une fois, on pouvait constater la présence du modèle marxiste et communiste avec la dissolution du catholicisme dans la praxis.

La sécularisation de la théologie impliquait une crise radicale de la vie religieuse et en réduisait le sens.

Il est clair que l'influence marxiste et communiste n'a pas été une influence politique directe : il s'agit en fait d'un modèle culturel qui s'impose dès lors que la théologie catholique choisit la voie de la sécularisation. Une fois Dieu mis hors de l'histoire, le communisme représente la forme sécularisée la plus proche du christianisme, parce qu'il est une nouvelle version de la plus antique forme d'hérésie chrétienne, le gnosticisme. Du gnosticisme le marxisme conserve cette dimension, qui a transité par Hegel, et qui veut que le divin consiste dans la connaissance absolue et totale du réel : Marx en a déduit que cela comporte un changement de la réalité, du rapport de l'homme à l'histoire. La dimension de la connaissance absolue comme base de la destruction-recréation du réel dans l'absolu est commune au marxisme et au communisme d'une part et au gnosticisme de l'autre.

L'influence du marxisme et du communisme sur les catholiques n'est pas la cause de la sécularisation, mais son résultat inévitable. Il est singulier par exemple que le théoricien majeur du rapport entre catholicisme et communisme, Franco Rodano, ait été un penseur traditionnel qui entendait séparer, par un discours sur la loi naturelle, le communisme du marxisme et le considérer

comme la forme accomplie de la politique aristotélicienne au XXe siècle. C'est seulement après la sécularisation qu'est née en Italie l'influence du marxisme dans le monde catholique, lequel s'est engagé dans des organisations qui se situaient au-delà même du Parti communiste italien, jusqu'à des formes extraparlimentaires et jusqu'au terrorisme. L'influence du marxisme chez les catholiques a été une conséquence de l'idéologie conciliaire, de l'expression du langage religieux cantonné dans les limites du langage des sciences modernes.

Le marxisme consent à maintenir une diversité par rapport au réel, une tension utopique entre le présent et l'avenir, entre l'actuel et le potentiel. Il cherche une eschatologie de la plénitude historique. Il admet une sécularisation du catholicisme, en maintenant, en terme d'absolue immanence, le sens d'un achèvement, d'un eschaton de l'histoire. De fait, c'est en conséquence d'un phénomène interne au monde catholique que se détermine une influence globale du marxisme. A cause de cela, la vie religieuse, qui supposait une émergence de la transcendance de la personne sur la vie historique, et qui portait en elle une tension vers la contemplation, ne pouvait qu'être particulièrement vulnérable à la sécularisation.

La vie religieuse est l'expression d'une rupture du lien avec le monde pour s'abandonner au Saint-Esprit, pour rester présent dans le temps tout en rendant témoignage de l'éternité. Une mesure en termes de praxis de la vie religieuse implique que l'utopie soit substituée au Royaume, et donc que la tension vers l'éternité propre à la vie religieuse se replie dans le temporel. C'est pourquoi les vocations religieuses masculines, dans les ordres traditionnels, ont chuté en quantité, et évidemment en qualité. Lorsque la praxis devient la mesure de la vie religieuse, que l'apostolat se transforme en engagement social et convivial, qu'à la divinisation du monde se substitue son humanisation, la vie religieuse n'a plus de sens. Il en va de même dans les ordres féminins : mais ici la dimension claustrale et contemplative a joué majoritairement, collectivement en faveur du sens de la tradition qu'on trouve chez les femmes à un degré plus élevé. Cependant, et malgré ce fait que la femme a davantage l'intuition de l'identité du catholicisme, la crise des vocations touche aussi la vie religieuse féminine.

Mais c'est sur la figure du prêtre que l'idéologie conciliaire et la sécularisation de la théologie ont exercé une influence majeure. La spiritualité du prêtre, « autre Christ », qui le représente comme cause instrumentale personnelle et qui donc est à ce titre une personne sacrée, a totalement disparu. Le prêtre catholique a subi tout le poids de la sécularisation. Il a perdu sa sacralité. Qu'est donc devenu le prêtre aujourd'hui ? Il est l'organisateur du social ecclésiastique, le leader de la communauté. Le prêtre sécularisé, communautaire, est instrumentalisé par la communauté. Il en devient à la fois le patron et l'esclave, il n'en est plus le ministre. La figure sacerdotale comme telle est mise de côté, elle n'est plus la dimension réelle du prêtre. Il se produit dès lors une scission entre la mémoire de la tradition et la diffusion de la sécularisation.

Le sacré chrétien est le corps ressuscité du Christ qui cause notre rédemption, qui nous incorpore à lui et qui nous donne l'Esprit. C'est un corps physique, comme physique est la sacralité. Le corps glorieux du Christ est crucifié, parce que par son sang il nous a rachetés de la puissance du démon. C'est la sacralité de la douleur physique et spirituelle de toute l'humanité qui se rassemble en lui. Le prêtre continue l'action rédemptrice et divinisatrice du Christ. Le prêtre continue en sa propre personne l'action salvifique du Christ sous le double aspect propre à cette action : la libération du pouvoir de Satan et le don de la vie trinitaire. La sécularisation du prêtre est ainsi une blessure ouverte jusqu'au cœur de l'Eglise. Et le terme qui a le plus contribué à briser l'image du prêtre comme personne sacrée, continuateur du Christ sauveur et déificateur, aura été le beau terme de pastorale. Le prêtre est devenu un sujet sans autonomie, dont la vie est planifiée par les diocèses, les associations, la programmation pastorale.

Or la grâce du Saint-Esprit agit dans la dimension personnelle. Elle est toujours le choix du singulier. La papauté et l'épiscopat monarchiques sont le signe du primat de la personne sur

l'institution. Jésus-Christ est Personne et agit à travers les personnes. Si on détruit dans le sacerdoce cette dimension de la personne sacrée, qui dans le domaine juridique aura la capacité de faire que le Seigneur la suscite ? A ce principe antique, romain, qu'est le droit, on a substitué, dans le monde catholique, la sociologie : à la liberté que confère le droit catholique, a été substituée l'organisation. Le droit suppose les individus comme sujets libres, liés seulement par la norme, avec les limites propres à cette norme. La planification considère au contraire les individus comme des parties. Le droit est la structure du politique, la planification celle de l'entreprise. La planification se substitue au droit. Le droit manifeste un espace pour la personne ; la sociologie et la planification transforment le prêtre en fonctionnaire. Le diocèse cesse ainsi d'être une communion et devient une organisation. La « charité pastorale » est la sociologisation de la charité. Jésus-Christ, principe sur lequel se fonde l'Eglise, est une Personne et ses représentants sont des personnes en tant que telles. Du fait que le Christ opère toujours du sein de l'éternité, en tant que Fils, il naît toujours de vraies vocations sacerdotales. Mais en raison de la distorsion causée dans l'Eglise par l'idéologie conciliaire et la sécularisation, celles-ci ne se développent plus en fonction de leur essence personnelle, qui vient du Christ, mais elles lui superposent une forme parasite qui vient de la pastorale organisée. Il se trouve d'ailleurs que ce phénomène se produit alors que la demande de sens personnel est aujourd'hui le phénomène social le plus notable.

Il est évident que si la sacralité du prêtre comme instrument conjoint de l'action de l'Unique Prêtre, le Christ, disparaît, le célibat, qui est une forme fondamentale du catholicisme en tant qu'institution, disparaît aussi. La planification pastorale peut au mieux justifier le célibat comme un engagement professionnel à plein temps, mais elle ne peut donner une dimension spirituelle liée au rapport du prêtre avec le Christ. La pastorale ne connaît pas le terme essentiel de « vocation », qui est l'action du Christ dans l'âme de celui qu'il appelle à devenir prêtre. L'Eglise ne peut cultiver les vocations que dans la mesure où elle incite à l'oraison, à la communion intérieure avec le Christ, qui imprime dans le corps, dans l'âme, dans l'esprit le don de son sacerdoce. C'est de cette manière qu'est rendu au prêtre son caractère de personne sacrée, d'alter Christus au sens propre et spécifique, et c'est là que réside précisément l'autorité du prêtre.

La sécularisation de l'Eglise a profondément modifié sa réalité. Cette sécularisation est le fruit de l'idéologie conciliaire qui a provoqué une fracture avec le langage mystérieux et mystique que le Concile lui-même se proposait pourtant d'introduire. Le principe du primat du social sur le personnel, du « gros animal politique » sur la fragilité de la personne, comme une grande tache, recouvre insensiblement toute l'Eglise.

Le pontificat de Paul VI s'est trouvé au cœur de ce conflit qui s'est produit entre les documents de Vatican II et l'idéologie conciliaire. Le pape a voulu de toutes ses forces maintenir le Concile en continuité avec la rénovation qu'avait commencée Pie XII. Le mérite de Paul VI fut de maintenir la visée initiale de Vatican II dans la continuité de la tradition, dont le pontificat de Pie XII a représenté le dernier aggiornamento. Mais l'idéologie conciliaire avait à l'intérieur de l'Eglise plus de puissance que l'autorité du pape. Le drame qu'a vécu Paul VI a été sa crainte de voir les extrêmes faire rupture. Il a voulu maintenir tout le monde dans l'Eglise, aussi bien le traditionalisme qui refusait le Concile que les positions les plus avancées de la sécularisation, et pour ce faire il a valorisé les positions qui passaient pour médianes, comme celles de la Compagnie de Jésus, bien qu'il soit cependant entré une première fois en conflit avec elle.

Gianni BAGET BOZZO

© Edizioni Piemme Spa

via del Carmine, 5 — 15033 Casale Monferrato (AL) Italie.

*Catholica*, n. 58

---

Le samedi 4 avril 2009 à 07:39 . Classé dans [Articles](#). Vous pouvez suivre toutes les réponses à ce billet via le [fils de commentaire \(RSS\)](#). Les commentaires et pings ne sont plus permis.