Document généré le 25 juin 2025 22:40

Sociologie et sociétés

Catholicisme et modernité, un procès permanent
Catholicism and Modernity, a Continuous Trial

Paul VALADIER

Volume 22, numéro 2, automne 1990

Catholicisme et société contemporaine

URI : https://id.erudit.org/iderudit/001815ar
DOI : https://doi.org/10.7202/001815ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (imprimé)
1492-1375 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

VALADIER, P. (1990). Catholicisme et modernité, un procès permanent. *Sociologie et sociétés*, *22*(2), 13–20. https://doi.org/10.7202/001815ar

Résumé de l'article

Le procès permanent qui s'instaure entre catholicisme et modernité trouve d'excellents aliments dans des traits de la société moderne, directement opposés aux conceptions et à la symbolique catholiques. Les tendances autoritaires actuelles dans l'Église redonnent quelque actualité aux thèses du traditionalisme à la Joseph de Maistre qu'on avait cru balayées par le concile Vatican II. Mais à cette compréhension unilatérale des choses, on peut opposer une autre lecture où il apparaît que le catholicisme porte en lui bien des germes qui ont donné naissance à la modernité et qui continuent à la stimuler. En toute hypothèse, la relation entre catholicisme et modernité ne peut pas être simple, car elle est faite d'une tension vivante et toujours renouvelée selon les évolutions historiques. On peut cependant souhaiter que les faux procès laissent la place aux véritables débats.

Tous droits réservés © Les Presses de l'Université de Montréal, 1990

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Sociologie et sociétés, vol. XXII, n° 2, octobre 1990, p. 13-20

Catholicisme et modernité, un procès permanent

PAUL VALADIER

Le concile Vatican II avait paru introduire un changement remarquable dans le rapport du catholicisme à la modernité. Certes d'abord, et même essentiellement, grâce aux perspectives positives qui commandaient la *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps*, mais plus généralement par un ton, un style, une allure, bref un esprit qui traversait la plupart des textes adoptés par les Pères. On l'a souvent dit: de l'anathème on passait au dialogue, et c'était vrai dans l'intelligence renouvelée qu'on prenait des autres religions, des confessions chrétiennes, de l'attitude adoptée par rapport à la liberté religieuse, d'une intelligence moins dualiste du rapport entre Écriture et Tradition (*Constitution dogmatique sur la Révélation divine*), d'une théologie ouverte et dynamique de l'Église elle-même (*Constitution dogmatique sur l'Église*).

Or, vingt-cinq ans après, on est presque tenté de ne voir dans l'éclaircie conciliaire qu'une brève parenthèse, presque une anomalie. Même si personne (hormis les schismatiques qui ont suivi Marcel Lefebvre) ne remet officiellement en cause les orientations du Concile, et ne peut ouvertement le faire, des relectures restrictives se développent à peu près sur tous les points évoqués plus haut. Surtout un ton nouveau fait de critique, de mises en garde, voire de condamnation de la société moderne prend le dessus. Qu'il s'agisse peut-être d'un conformisme assez inconscient de la part des autorités qui adoptent cet esprit, à l'égard des doutes qui traversent un monde en proie à l'inquiétude après l'optimisme des années soixante, qu'on retrouve dans l'Église chez ceux-là même qui se croient prophétiques, un écho et une orchestration assez directs des inquiétudes de l'opinion, n'est après tout pas étrange. Mais on peut se demander si cette humeur négative, toute modelée qu'elle soit par les humeurs du «monde», n'indique pas la permanence d'un contentieux non liquidé entre catholicisme et modernité. Ce procès fait à la modernité s'appuie-t-il sur un dossier tel qu'aucune plaidoirie en sens contraire ne soit possible? Ou au contraire ce procès est-il une méprise et pourrait-il être instruit sur d'autres bases?

INCOMPATIBILITÉ FONDAMENTALE

À première vue ce sont les incompatibilités qui frappent entre catholicisme et modernité. Si l'on reprend quelques-unes des caractéristiques de ce qu'il est convenu d'appeler

«modernité», on s'aperçoit assez bien d'une sorte d'opposition frontale — que l'on durcit dans la perspective qui suit pour mieux souligner à quel point le procès intenté ne relève pas de la mauvaise foi des acteurs, d'un manque d'intelligence, ou d'un conservatisme intellectuel rétrograde, mais concerne deux façons de concevoir et de vivre l'être-ensemble des hommes.

Une des caractéristiques parmi les plus frappantes d'une société moderne est celle que le Concile a lui-même désignée par l'expression d'«autonomie des réalités terrestres». Si discutable et approximative que soit cette formulation, elle indique bien un trait permanent et dynamique de toute société entrée dans la modernité. Par différence d'avec une société traditionnelle, où l'ensemble des relations de l'homme à la nature et entre les hommes se trouve organisé en référence (souple et plus ou moins lâche) avec un principe supérieur, une religion ou une idéologie, une société se modernise à partir du moment où elle devient le lieu d'une différenciation progressive des domaines, des champs de la connaissance et de l'action. Ce processus ne se met pas en place d'un seul coup, et cette dissociation ne cesse pas de se poursuivre encore de nos jours. Elle s'opère sous la poussée d'une raison expérimentale, calculatrice, opératoire, diversifiée dans ses méthodes, précisément selon les champs du réel où elle opère. Sociétés de la séparation (de l'Église et de l'État), de la spécificité des domaines (Kant serait le philosophe de ce type de modernité contre les «dogmatismes» qui prétendent ramener le divers à un seul principe unifiant), de l'affinement toujours plus poussé de l'analyse dans des secteurs où la relation semblait indépassable (ainsi de la sexualité où la dissociation fécondité/sexualité, paternité/maternité, vient de s'imposer avec force). Des sociétés ainsi caractérisées semblent entraînées à l'opposé de ce que, par instinct et par sa symbolique, le catholicisme promeut. N'a-t-il pas pour ambition d'«instaurer toutes choses dans le Christ», donc ne conçoit-il pas l'idéal dans une intégration et une synthèse harmonieuse où «tout ensemble fait corps» selon un ensemble articulé sous un principe commun? Historiquement, l'idée de chrétienté paraît porteuse de cette utopie, tout comme le projet d'une théologie organisatrice de la hiérarchie des savoirs est cohérente sur le plan de la connaissance avec le projet social intégrateur. Ainsi, là où la modernité parle de différenciation, la réaction catholique spontanée parlera de désintégration, d'atomisation, d'éclatement social progressif et inexorable.

La caractéristique précédente a évoqué l'œuvre de la raison expérimentale. Ici encore une incompatibilité de principe surgit. Car une telle rationalité a sa rigueur, ses règles et implique un statut précis de la connaissance. Une telle raison n'admet que ce qu'elle a dûment testé, contrôlé, expérimenté; elle adhère à des conclusions à partir d'une construction d'expériences organisées et patiemment élaborées; elle sait que de telles conclusions sont rarement définitives et que, sous d'autres conditions expérimentales ou à partir d'autres hypothèses, on parviendrait à d'autres résultats. Cette démarche ne reste pas théorique: elle informe des pratiques, imprègne les mœurs dans une socicété où l'on valorisera le vérifiable et le connaissable, et où l'on se méfiera du non vérifiable aisément assimilé à l'irrationnel, à l'ignorance ou au dogmatisme autoritaire. Or, la foi suppose l'entrée dans un tout autre univers: l'Église prétend accueillir et communiquer une Parole de Révélation; elle la propose non point comme un savoir vérifiable, testable et provisoire, mais comme un salut bénéfique à la condition de faire confiance et d'adhérer à ce qui est gratuitement proposé. L'esprit critique et soucieux de n'accorder son adhésion que sur la base d'hypothèses dûment vérifiées passe alors pour un signe d'orgueil ou de suffisance humaine. On accueille Dieu et son message, on ne teste pas la parole de Révélation pour la jauger selon nos humaines catégories. Ici encore deux esprits s'affrontent qui commandent l'un et l'autre une vision des choses et une relation au réel assez incompatibles.

Mais la progressive dissociation des domaines sous la poussée d'une rationalité opératoire dissocie également la personne de son encadrement social ou communautaire. La promotion de l'individu est aussi l'une des conséquences du passage d'une société à la modernité. De multiples facteurs, intellectuels autant que techniques, conduisent au développement de l'individualisme qu'on ne confond pas avec l'égoïsme ou la revendication bornée d'une

satisfaction indéfinie de ses besoins, mais qui culmine au mieux dans la revendication des droits de l'individu, de son égalité avec tout autre, du respect de sa vie privée et de ses options. Ce n'est certes pas un hasard si l'émergence de déclarations des droits de l'homme et du citoyen a paru condamnable à la hiérarchie de l'Église. Quoi qu'il en soit des considérants précis et datés de ces condamnations, l'individualisme proclamé heurtait profondément la symbolique catholique: celle-ci met en avant le thème de l'intégration du baptisé dans le Corps du Christ, où chaque membre a certes sa place irremplaçable mais dans une organicité essentielle. L'insistance sur l'unité («une seule foi, un seul baptême»), sur la communion, sur l'identité des sentiments et des pensées s'inscrit à contre-courant d'une exaltation de l'individu, considéré comme référence première et dernière. Il faut ajouter que cette promotion de l'individu ayant partie liée au libre examen, à la liberté de conscience, ne pouvait paraître que suspecte à une hiérarchie interprète et gardienne du dogme.

Une société des individus ne se soumet à quelque vérité ou quelque autorité que ce soit qu'après en avoir débattu. C'est pourquoi elle fait corps avec la démocratie. Dans ce système aucun individu (monarque de droit divin), aucune catégorie sociale valorisée par ses titres d'ancienneté ou de noblesse (aristocratie) ou sa place dans le système de production (prolétariat), aucun groupe éclairé ou soi-disant tel (les scientifiques selon Saint-Simon ou A. Comte) ne peut prétendre dire et détenir le vrai du social. Il revient à la société dans son ensemble (au peuple) de le chercher dans la discussion organisée, la confrontation, le tâtonnement. Et personne ne peut prétendre l'atteindre avec certitude et de manière définitive. Une société démocratique va de pair avec une conception relativiste, polémique, transitoire du vrai. Elle s'accorde non pas nécessairement sur des conformismes, mais sur des résultats aléatoires et susceptibles de remises en cause (ainsi des législations à adapter ou à affiner sans cesse). Il est clair qu'ici encore cette perspective démocratique et cette approche de la vérité sont en opposition avec une société religieuse hiérarchique comme l'Église: en son sein la vérité ne se met pas aux voix, une autorité non choisie par la masse se porte garante de la foi dans ses dogmes authentifiés et prétend même éclairer le comportement pratique des fidèles (enseignement moral). Plutôt que la discussion dont elle se méfie, l'autorité requiert l'obéissance, ou du moins «une soumission religieuse de l'intelligence et de la volonté à une doctrine que le Pontife suprême ou le Collège des évêques énonce en matière de foi et de mœurs» (*Code de Droit Canon* n° 752).

LE FAUX PROCÈS

Sous le quadruple point de vue qu'on vient d'invoquer, catholicisme et modernité peuvent paraître s'opposer terme à terme pour des raisons structurelles. On tient ici à l'évidence l'une des raisons les plus profondes des réticences ou des conflits sans cesse renaissants dans le rapport entre l'Église et la société actuelle. Mais à cela il faut ajouter deux facteurs plus contingents, mais non moins lourds de conséquences. Alors que ce qui précède touche ou paraît toucher au fondamental, ces deux facteurs sont reliés à une interprétation très discutable et partielle de l'histoire.

Il n'est guère contestable que l'avènement de la modernité, telle qu'on vient d'en dessiner quelques traits essentiels, a été et est éprouvé par de larges secteurs de l'Église catholique comme une émancipation de sa tutelle, donc comme un mouvement dirigé contre elle. Il est dès lors facile de comprendre qu'une identification s'opère entre histoire des siècles passés, perte d'influence de l'Église, sécularisation, et déchristianisation. Des événements précis scandent d'ailleurs cette émancipation-rébellion: la grande cassure des réformes protestantes est éprouvée comme une contestation de la structure hiérarchique de l'Église et comme une promotion dangereuse du libre examen; l'affaire Galilée rappelle un douloureux conflit à la naissance des sciences modernes; la Révolution française, précédée par le travail dissolvant de la philosophie des Lumières, a rompu le lien ancestral du religieux, du politique et du social; la crise moderniste du début de ce siècle a montré que la raison émancipée peut s'en prendre aux fondements mêmes de la foi (Bible, dogme, théologie). La

convergence de ces événements, et de bien d'autres, induit presque inéluctablement une lecture de l'histoire pessimiste, négative, voire alarmiste. Même un esprit supérieur comme Jacques Maritain n'a pas échappé à ce schéma: depuis saint Thomas, l'histoire de la philosophie est à ses yeux le triste calvaire d'une raison de plus en plus folle et dégradée. Cet *a priori* est si fort, si ancré dans l'inconscient catholique qu'il commande très souvent l'analyse de la société présente et pas seulement de son passé: la sécularisation est alors comprise comme l'inéluctable mouvement de désagrégation de la société, qui, ayant perdu son fondement religieux, ne peut aboutir qu'à la désintégration morale et politique.

Cet *a priori* ne reste pas toujours tacite. Il s'organise en une philosophie ou une théologie. Le *traditionalisme catholique*, qui a trouvé son expression majeure avec Joseph de Maistre, articule cette vision de l'histoire sur un argumentaire théologique vigoureux qui pèse encore sur la prédication, la catéchèse, la morale catholiques. Qu'il suffise de rappeler que le traditionalisme interprète l'échec de la Révolution française (et plus largement de la modernité) comme la sanction divine à l'égard d'une humanité qui, par défi de la Providence conductrice de l'histoire, a cru pouvoir prendre en main son destin, toucher aux institutions religieuses, politiques, sociales du passé, se donner à elle-même les principes et les normes d'une organisation nouvelle de la société. Le péché originel marque à jamais l'humanité; ses conséquences inéluctables frappent l'homme d'une impuissance décisive et l'obligent à s'ouvrir à l'obéissance de la foi dans la soumission à une vérité reçue et défendue par la hiérarchie, et l'on sait en particulier que pour de Maistre, le pape seul en définitive apparaît comme l'ultime rempart contre la désintégration à l'œuvre dans les sociétés européennes. Seule une société posant à sa base la reconnaissance publique de Dieu et de l'Église comme maîtresse de vérité et guide moral peut échapper à sa perte (effet du courroux d'un Dieu méconnu) et retrouver l'harmonie.

Certes, les thèses les plus radicales de ce traditionalisme, notamment son providentialisme et sa théorie du langage, ne sont plus guère tenues aujourd'hui. Mais les attendus de cette théologie (ou pseudo-théologie) commandent les condamnations d'une société décadente, eugéniste, oublieuse de Dieu, ou les jugements selon lesquels un État qui a perdu son fondement chrétien court à sa ruine. Et le fait que ces jugements puissent être portés sans grand souci de démonstration prouve combien il s'agit là d'une structure mentale agissant quasi inconsciemment: où a-t-on vu par exemple qu'un État chrétien (qu'est-ce au juste?) soit plus paisible, juste et harmonieux qu'un autre? Ne connaît-on pas d'innombrables États sans fondements chrétiens qui ont pour eux stabilité, prestige et paix sociale? Mais cette idéologie n'a pas besoin de démonstration; elle en impose et veut s'imposer parce qu'elle mêle inextricablement pseudo-constats empiriques et lambeaux de théologie (notamment sur le péché originel, dogme ramené à un accident historique amputant l'homme de sa responsabilité et blessant irrémédiablement la raison). Et c'est pourquoi nous parlons de faux procès puisqu'une couverture idéologique tout à fait discutable durcit des jugements historiques et sociaux jamais réellement élucidés.

UNE AUTRE LECTURE

L'unilatéralisme de ce traditionalisme, toujours très dominant et inspirateur de nombre de jugements, surtout depuis une quinzaine d'années dans l'Église, en manifeste aussi la limite. La partialité de la lecture de l'histoire récente jette le doute sur la vérité que cette tendance prétend défendre à elle seule (ainsi par exemple des philosophes modernes malmenés par Maritain, au point qu'une approche sérieuse de ces auteurs attriste sur son aptitude à l'objectivité et à l'honnêteté). Elle suggère donc que cette lecture doit pouvoir laisser place à une autre moins polémique, moins agressive, et peut-être plus capable de reconnaître dans la modernité des valeurs que, sans le vouloir ou le savoir peut-être, l'Église a semées depuis vingt siècles.

On pourrait en effet reprendre point par point les caractéristiques de la modernité, énumérées plus haut, et montrer que loin de s'inscrire en opposition au catholicisme, elles

ont trouvé dans la foi chrétienne une matrice sans laquelle elles seraient peu intelligibles. Ainsi par exemple de la naissance et du développement des sciences modernes. On sait assez quelle transformation du rapport de l'homme à la nature, à lui-même et à Dieu elles supposent; on sait aussi qu'elles ne sont vraiment possibles qu'à partir d'un désenchantement du monde qu'elles accélèrent mais dont elles procèdent. Or l'univers religieux et humain proposé par la Bible, notamment la théologie de la Création qu'elle véhicule, opère déjà un remarquable désenchantement du monde: Dieu n'est pas caché dans l'univers, il offre à l'homme sa Parole et se fait reconnaître dans sa Loi, mais Parole et Loi transcendent absolument l'univers créé, même s'ils s'y manifestent. Du coup on a pu prétendre que se trouvent posées là les préconditions spirituelles et intellectuelles d'une connaissance rigoureuse et d'une conquête responsable de l'univers par l'homme. Certes, la science moderne ne sort pas tout armée de la Bible, et personne ne soutient la thèse d'une généalogie simple. Mais au moins est-il légitime d'admettre que l'univers religieux biblique constitue l'*une* des sources sans lesquelles la science moderne n'eût point trouvé ses assises et ses possibilités de développement. Proposant la Bible aux fidèles et la lisant, l'Église, même à son insu, travaille à un changement des mentalités, de l'imaginaire et des conceptions qui ont pour leur part contribué à la mise en place de l'univers des sciences actuelles.

Par là déjà, l'avènement de la sécularisation se trouve préparé. D'autant que l'Évangile ne propose pas un encadrement religieux de tous les secteurs de l'existence humaine; bien plus, Jésus prend une attitude fermement critique envers les ambiguïtés religieuses des prescriptions alimentaires ou rituelles (ainsi à l'égard du Sabbat). Surtout, il pose lui-même une nette distinction entre le religieux et le politique, non seulement par certaines sentences décisives («Rendez à César...»), mais surtout par son comportement et sa pratique (refus d'instaurer un royaume politique, d'envisager une libération de son pays...). Pour le moins, est ici posé en germe le principe d'une distinction des domaines à quoi tient sans doute l'une des originalités les plus frappantes du christianisme. Se trouvent par là même engagées, et une conception de la Révélation, et une théologie de la vérité. La Révélation chrétienne ne tient pas en une loi organisatrice de la totalité des secteurs de l'existence humaine, loi censée venir de Dieu même. Elle passe par une parole et un visage d'homme: ce que la dogmatique des premiers siècles bataillera tellement à articuler (le lien dans le Christ entre les deux natures dans l'unité de la Personne du Verbe) indique que le statut chrétien de la vérité est celui d'une altérité de termes jamais atteinte et cependant jamais détruite au profit de la seule Unité. Marcel Gauchet dans *Le Désenchantement du monde* (1985) a brillamment démontré l'importance de ces affirmations dogmatiques dans la modification des conceptions de Dieu, de l'homme, de la société; il est donc inutile d'y revenir plus longuement ici. Une telle perspective permet en tout cas d'opposer à la conception pessimiste et hostile évoquée au début de cet article, une autre vue selon laquelle, en ses structures dogmatiques essentielles, le christianisme a une parenté avec l'idée de différenciation. Dès lors la société de la différence des domaines ne serait pas seulement un effet du christianisme, mais celui-ci trouverait en elle un régime plus proche de ses postulats qu'une société de chrétienté «où tout ensemble fait corps».

On peut d'ailleurs poursuivre cette ligne de pensée. La valorisation de la personne comme être unique et digne de respect n'est pas nécessairement le coup de force d'une raison dénaturée et la rébellion d'un orgueil prométhéen contre Dieu. On peut la considérer, par exemple au niveau des déclarations des droits de l'homme, comme la traduction politique et juridique (plus ou moins heureuse) d'une «donnée» chrétienne: l'homme image de Dieu est aimé pour lui-même, au point même que Dieu en son Fils l'appelle à le connaître tel qu'Il est et l'associe à sa propre vie. Religion de la liberté, selon les affirmations répétées de saint Paul, le christianisme nous met beaucoup moins devant des obligations légales ou morales à honorer que devant la libre décision de suivre le Christ et de vivre de son Esprit. Une telle religion n'est-elle pas à la fois la matrice de la modernité et, comme l'a fortement soutenu Hegel, celle qui est en cohérence avec ses principes? N'est-il pas d'ailleurs remarquable qu'après avoir condamné les droits de l'homme, l'Église avec Jean-Paul II s'en fait

la protectrice et en proclame la pleine compatibilité avec la conception anthropologique chrétienne?

Enfin, ce qu'on a suggéré ci-dessus concernant le statut de la vérité montre que la façon dogmatique de l'imposer par la médiation d'une hiérarchie censée la protéger n'est pas la seule concevable, ni même sans doute la plus conforme à la symbolique chrétienne. La foi chrétienne ne fournit pas des vérités sur toutes choses de la vie sociale ou morale; elle mobilise la raison pour rechercher le vrai, dans le dialogue, la confrontation au réel, le déploiement rigoureux des rationalités. Elle ne se trouve donc nullement en porte-à-faux dans une société du débat démocratique. Bien plus, une telle société a besoin d'autorités morales parce qu'elle est elle-même fondée sur un certain nombre de principes et de valeurs qui la justifient et la créditent auprès de ses membres. Une hiérarchie capable de propositions, de suggestions morales, incitatrice d'action et d'espérance peut ou pourrait occuper une place essentielle et favoriser la consistance de l'ethos démocratique, bien plus qu'une hiérarchie arc-boutée sur des condamnations, hostile ou méprisante. Certes, l'entrée dans le débat suppose qu'on accepte d'être critiqué ou mis en cause. Mais la manière de dire et de faire du Christ est-elle celle de la mise en demeure ou de la libre proposition qui accepte même qu'on la refuse (procès et Calvaire)?

Ainsi une double lecture antinomique du catholicisme à la modernité est-elle possible. La seconde, qui n'a été qu'esquissée ici, ne va pas sans problème si elle créditait une «récupération» hâtive, oublieuse de tant de mauvais procès du passé. L'une et l'autre manifestent sans doute qu'il est impossible de penser en termes simples et univoques le rapport du catholicisme à la modernité. Une tension est inévitable et souhaitable: c'est elle qui permettrait le vrai procès, celui de partenaires, conscients de tout ce qui les tient ensemble, de ce qui les a façonnés l'un et l'autre, en quête l'un et l'autre d'une vérité plus totale sur l'homme, donc ouverts tous deux au processus (procès) de l'histoire. Ici encore, une convergence étonnante apparaît entre une modernité incertaine par définition de son avenir, mais convaincue qu'il dépend d'elle, et le christianisme qui éduque à la vigilance (attitude active) dans l'incertitude de l'Heure. Le passé d'hostilité laisse des traces dans l'Église et conduit aux hoquets conservateurs que nous connaissons aujourd'hui. Un regard plus global et moins timide laisse apparaître que, sans s'agenouiller devant une modernité d'ailleurs critique à l'égard d'elle-même, le catholicisme peut tenir le rôle de partenaire conscient des enjeux d'une modernité qu'il n'a pas peu contribué à instaurer. Et que, quoi qu'il veuille, il instaure encore.

Paul Valadier s.j.
Centre de Sèvres
35, rue des Sèvres
F-75006 Paris
France

RÉSUMÉ

Le procès permanent qui s'instaure entre catholicisme et modernité trouve d'excellents aliments dans des traits de la société moderne, directement opposés aux conceptions et à la symbolique catholiques. Les tendances autoritaires actuelles dans l'Église redonnent quelque actualité aux thèses du traditionalisme à la Joseph de Maistre qu'on avait cru balayées par le concile Vatican II. Mais à cette compréhension unilatérale des choses, on peut opposer une autre lecture où il apparaît que le catholicisme porte en lui bien des germes qui ont donné naissance à la modernité et qui continuent à la stimuler. En toute hypothèse, la relation entre catholicisme et modernité ne peut pas être simple, car elle est faite d'une tension vivante et toujours renouvelée selon les évolutions historiques. On peut cependant souhaiter que les faux procès laissent la place aux véritables débats.

SUMMARY

The continuous trial going on between Catholicism and modernity finds excellent sustenance in the characteristics of modern society directly opposed to Catholic concepts and symbolism. Present authoritarian trends in the Church

have returned some currency to the theses of traditionalism in the style of Joseph de Maistre which had been thought swept away by the Vatican II Council. But to this unilateral understanding of things may be opposed another reading in which it appears that Catholicism carries within itself numerous seeds which have given birth to modernity and continue to stimulate it. In any hypothesis, the relationship between Catholicism and modernity cannot be simple, because it consists of a living tension, continually renewed through historical evolutions. It is to be hoped, however, that false trials will make way for real debates.

RESUMEN

El permanente proceso que se instaura entre catolicismo y modernismo se nutre de los trazos de la sociedad moderna directamente opuestos a las concepciones y a la simbología católicas. Las tendencias autoritarias actuales dentro de la Iglesia actualizan las tesis del tradicionalismo al estilo de Joseph de Maistre que fueron barridas por el Concilio Vaticano II. Pero a esta comprensión unilateral de las cosas, se puede oponer otra lectura en la cual el catolicismo aparece llevando en sí varios gérmenes que dieron nacimiento al modernismo y que continúan estimulándolo. En toda hipótesis, la relación entre el catolicismo y el modernismo no puede ser simple ya que ella está hecha de una tensión viva y siempre renovada según las evoluciones históricas. Podemos desear que los falsos procesos dejen lugar a los verdaderos debates.