

Loisy, le modernisme catholique et ses condamnations

Partie V — Précédents de réforme et grille de fidélité

Introduction : une réforme qui se voulait fidèle et qu'on déclara hérétique

Le chapitre précédent, consacré à Congar et aux critères de la réforme légitime, a dégagé une grammaire : une réforme authentique se reconnaît à sa primauté de la charité pastorale, à son enracinement dans la tradition vivante, à sa patience devant l'institution et à son refus du schisme. Cette grammaire n'est pas née dans l'abstraction. Congar l'a forgée en partie contre un précédent qui hantait la théologie catholique du XX^e siècle : la crise moderniste et l'échec retentissant de la tentative de réforme portée par **Alfred Loisy** et quelques autres. Il faut donc se tourner vers ce moment douloureux, car il fournit le contre-exemple à partir duquel les critères de Congar prennent tout leur relief.

Entre 1900 et 1914, un groupe d'exégètes, de philosophes et de théologiens catholiques tente d'articuler la foi de l'Église avec les acquis des sciences historiques, de la critique biblique et de la philosophie moderne. Leur ambition est explicitement réformatrice : ils veulent rendre le catholicisme intelligible à la conscience moderne sans le trahir. Le résultat est une condamnation d'une ampleur exceptionnelle — le décret **Lamentabili** et l'encyclique **Pascendi** en 1907, l'excommunication de Loisy en 1908, le **serment antimoderniste** imposé en 1910 — qui verrouille pour un demi-siècle l'espace intellectuel catholique. La formule la plus célèbre de Loisy, « Jésus annonçait le Royaume, et c'est l'Église qui est venue », résume à la fois l'audace de l'entreprise et la suspicion qu'elle a déclenchée.

La question de ce chapitre est donc double, et elle est au cœur du projet Fontes. D'une part, qu'est-ce que les modernistes ont vu juste lorsqu'ils affirmaient que l'Église ne pouvait ignorer l'historicité de sa propre tradition ? D'autre part, pourquoi leur tentative a-t-elle échoué là où celle de Vatican II, qui reprendra pourtant certaines de leurs intuitions, réussira ? Répondre, c'est mesurer l'écart entre une réforme qui rompt et une réforme qui demeure — autrement dit, appliquer concrètement la grille de fidélité que ce travail cherche à construire.

I. Le catholicisme romain face à la « crise de la conscience moderne »

On ne comprend rien au modernisme si on l'arrache à la « crise de la conscience moderne » qui traverse l'Europe entre 1870 et 1914. Le développement des sciences historiques et philologiques, la diffusion d'une exégèse historico-critique d'origine protestante, l'essor des sciences naturelles et de l'évolutionnisme darwinien ébranlent un christianisme longtemps adossé à un régime d'évidences culturelles partagées. Le catholicisme romain, marqué par la réaction postrévolutionnaire et par le long héritage de la Contre-Réforme, reçoit ces courants avec une méfiance d'autant plus vive qu'ils s'inscrivent dans un contexte politique hostile : laïcisation de l'école, anticléricalisme militant, et bientôt la séparation des Églises et de l'État de 1905 en France.

L'arrière-plan magistériel immédiat est sans ambiguïté. Le **Syllabus errorum** de Pie IX (1864), la définition de l'infailibilité pontificale à **Vatican I** (1870) et la promotion d'une philosophie néoscholastique érigée en philosophie officielle de l'Église par Léon XIII dans *Aeterni Patris* (1879) configurent un modèle d'autorité doctrinale fortement centralisé. Le magistère romain, appuyé sur une scolastique codifiée, revendique le monopole de l'interprétation authentique de la foi. Dans une telle architecture, toute relecture des dogmes à la lumière de l'histoire ou de la philosophie moderne devient immédiatement suspecte, non comme contribution mais comme contestation.

Or, dans le monde protestant, une théologie libérale prospère, dont **Adolf von Harnack** est la figure emblématique. Dans *Das Wesen des Christentums*, Harnack entreprend de dégager l'« essence du christianisme » en distinguant le message religieux de Jésus — prédication du Royaume, paternité de Dieu, valeur infinie de l'âme — de ce qu'il considère comme les accretions dogmatiques ultérieures : christologie conciliaire, dogmes mariaux, ecclésiologie hiérarchique. La thèse implicite est lourde de conséquences : l'Évangile originel se serait progressivement recouvert de couches doctrinales et institutionnelles au point de trahir l'intention de Jésus. Cette reconstruction fascine certains catholiques formés à la méthode historique, tout en les obligeant à réagir.

C'est précisément à ce point de tension que se situent les exégètes catholiques qui veulent tenir ensemble l'exigence critique et la fidélité ecclésiale. Le climat de siège dans lequel évolue alors l'Église rend cette position presque intenable : l'ouverture à la critique historique n'est pas perçue comme une apologétique lucide, mais comme une capitulation devant l'ennemi culturel. C'est cet amalgame entre l'erreur doctrinale et la trahison politique qui explique, pour une large part, la dureté et l'ampleur de la réaction qui va suivre.

II. Alfred Loisy : de l'exégète fidèle au symbole du modernisme

Né en 1857 dans un milieu modeste, **Alfred Loisy** entre au séminaire très jeune et reçoit une formation classique marquée par la scolastique. Il développe rapidement un goût prononcé pour les études historiques et philologiques, en particulier pour les langues orientales et l'exégèse biblique. Ordonné prêtre, il enseigne l'Écriture sainte à l'Institut catholique de Paris. Ses premiers travaux, sur les Prophètes et la critique du Pentateuque, manifestent déjà une volonté d'appliquer, avec prudence, les méthodes critiques en usage dans le monde protestant, tout en respectant les positions romaines.

Cette prudence ne le préserve pas longtemps de la méfiance de ses supérieurs. Ses études sur la composition des livres bibliques, la formation du canon et la diversité des genres littéraires le conduisent à prendre ses distances avec une lecture strictement inerrantiste et harmonisante de la Bible. Il met en avant le caractère progressif de la révélation, la pluralité des traditions, l'importance de la médiation communautaire. Ces positions, qu'il juge compatibles avec la foi, sont reçues comme dangereuses dans un climat où la moindre reconnaissance de l'historicité des dogmes est suspectée de relativisme. Dès la fin des années 1890, Loisy est dénoncé au Saint-Office ; plusieurs de ses écrits sont mis à l'Index ; il doit quitter l'Institut catholique et poursuivre ses recherches en marge des institutions.

C'est dans cette marginalisation que mûrit *L'Évangile et l'Église*, publié en 1902. L'ouvrage se présente explicitement comme une réponse catholique à Harnack. Loisy y conteste la thèse d'une trahison de l'Évangile par l'Église : selon lui, le passage de la prédication de Jésus à l'institution ecclésiale et à l'élaboration dogmatique n'est pas une déviation mais un **développement organique** de la tradition vivante. La formule restée célèbre — « Jésus annonçait le Royaume, et c'est l'Église qui est venue » — n'est pas chez lui un reproche mais un constat historique et théologique. La prédication eschatologique de Jésus, centrée sur l'imminence du Royaume, n'a pas abouti à la réalisation immédiate de ce Royaume mais à la constitution d'une communauté croyante qui, dans le temps, le porte et l'interprète. L'Église est ainsi le mode concret selon lequel le Royaume s'inscrit dans l'histoire ; le décalage entre l'attente initiale et sa réalisation est constitutif de la condition chrétienne, non le signe d'une faillite.

Sur cette base, Loisy développe une véritable théologie du **développement du dogme**. Les doctrines, les institutions, les sacrements sont compris comme des élaborations progressives, suscitées par la vie de la communauté et par la réflexion croyante, qui traduisent l'intuition originelle dans des catégories successives. Il s'appuie sur Newman, mais en radicalise l'aspect historique et conditionné : le dogme n'est pas la simple explicitation logique d'un contenu déjà donné conceptuellement, mais une réinterprétation créatrice dans des contextes

changeants. Une telle conception relativise le langage dogmatique sans nier la vérité de la foi — distinction subtile que le magistère, attaché à une dogmatique statique et anhistorique, refusera de retenir. L'ouvrage contient enfin une critique interne du catholicisme : Loisy y déplore l'hostilité de l'Église aux sciences historiques, son attachement à des formes disciplinaires contingentes, sa difficulté à distinguer l'essentiel de l'accidentel. Reçue à Rome comme une contestation de l'autorité magistérielle, cette critique fera de lui, malgré lui, la figure emblématique du modernisme.

III. Une révélation dans l'histoire : la doctrine du dogme et son point de rupture

Au cœur du système de Loisy se trouve une conception de la révélation profondément historique, qui constitue le véritable nœud du conflit. La théologie néoscolastique dominante envisage la révélation comme un ensemble de vérités proposées par Dieu à l'intelligence humaine, formulées en propositions immuables ; Loisy, lui, insiste sur le caractère événementiel et vital de la révélation. Dieu se révèle dans l'histoire, à travers des événements, des expériences communautaires, des paroles humaines marquées par une culture et un contexte. La révélation n'est pas un dépôt de doctrines tombées du ciel mais un processus où Dieu se communique progressivement et où la communauté croyante interprète et transmet cette expérience.

Cette conception entraîne une réévaluation radicale du statut des dogmes. Loisy distingue soigneusement la vérité révélée — Dieu lui-même se donnant à l'humanité — et les formulations dogmatiques, qui en sont des expressions contingentes, historiquement situées, dépendantes d'un langage, de catégories philosophiques, de controverses datées. Définitions conciliaires, catéchismes, formes doctrinales peuvent dès lors être dépassés, corrigés, réinterprétés, sans que cela signifie une trahison de la foi. La continuité n'est pas niée, mais elle est pensée comme une fidélité dynamique plutôt que comme une répétition. La formule la

plus sévèrement condamnée — « le dogme vit de se transformer » — exprime cette conviction : c'est précisément la vitalité du dogme, sa capacité à se reformuler, qui témoigne de sa connexion à une réalité vivante et transcendante ; le refus de cette évolution conduirait à un dogmatisme stérile, incapable de parler au monde moderne.

C'est ici que la collision avec le magistère devient inévitable. Si les dogmes sont historiquement conditionnés et susceptibles de réélaboration, comment articuler cette thèse avec l'affirmation, définie à Vatican I, que le pape ou le concile peuvent définir de manière irréformable des doctrines de foi ? Loisy tente une distinction : l'intention de maintenir la foi apostolique, assistée par l'Esprit, demeure ; les formes conceptuelles particulières, elles, restent humaines et donc révisables. Aux yeux du magistère, cette distinction apparaît comme une relativisation inacceptable de l'autorité doctrinale, car elle semble subordonner la vérité au devenir historique. Le débat ne porte donc pas sur tel ou tel point d'exégèse, mais sur la nature même de la vérité dogmatique : permanence d'un sens identique à travers le temps, ou reformulation continue d'une réalité qui se donne dans l'histoire. C'est ce désaccord de fond qui rendra la condamnation non seulement probable mais structurellement inévitable.

IV. Deux voies dans la critique : Loisy et Lagrange

La crise moderniste ne se réduit pas à un affrontement entre la science et la foi ; elle met en jeu, au sein même du catholicisme, deux manières d'intégrer la critique historique, incarnées par Loisy et par **Marie-Joseph Lagrange**. La méthode historico-critique, telle qu'elle s'est imposée dans les universités allemandes au XIX^e siècle, repose sur quelques principes : les textes bibliques, comme tout texte ancien, doivent être étudiés en relation avec leur contexte historique, culturel et littéraire ; on distingue les sources, on identifie des couches rédactionnelles, on analyse les genres, on reconstitue le processus de formation des traditions. Cette approche rompt avec une lecture harmonisante et introduit une distance critique entre le texte tel qu'il se présente et les événements auxquels il renvoie.

Dominicain français, Lagrange fonde en 1890 l'École pratique d'études bibliques à Jérusalem, future **École biblique et archéologique française**. Son projet est de créer un centre d'exégèse catholique de haut niveau, capable de rivaliser avec les universités protestantes en mettant la philologie, l'histoire et l'archéologie au service de la compréhension de la Bible. À la différence de Loisy, Lagrange s'efforce constamment de maintenir un lien étroit avec l'orthodoxie romaine, présentant la méthode critique comme un instrument au service de la foi, non comme une menace. Il accepte que le Pentateuque ne soit pas l'œuvre directe de Moïse, que certains récits soient symboliques ou midrashiques, que les synoptiques aient une histoire rédactionnelle complexe ; mais il se montre prudent dans ses conclusions, distingue le sens théologique de la forme littéraire, et cherche à montrer que la vérité biblique n'est pas celle d'un reportage.

Cette prudence ne le met pourtant pas à l'abri. L'École biblique suscite suspicions, enquêtes et pressions ; certains de ses ouvrages sont mis en cause ; à certaines périodes, il lui est demandé de suspendre ses travaux exégétiques. Lagrange obéit, tout en défendant la légitimité de la méthode critique. Sa trajectoire, faite de fidélité institutionnelle et de rigueur scientifique, évite la rupture frontale que connaîtra Loisy mais ne le préserve pas entièrement des mesures disciplinaires. Le contraste entre les deux hommes est éclairant pour la grille de fidélité que ce travail élabore : même intuition sur l'historicité des textes, même usage de la critique, mais deux attitudes opposées à l'égard de l'institution — l'une qui demeure et accepte la lenteur du temps ecclésial, l'autre qui rompt.

Ce qui est en jeu à travers ces deux figures, c'est la possibilité d'une exégèse catholique à la fois pleinement scientifique et pleinement confessionnelle. La méthode historico-critique, en elle-même, ne prescrit aucune option métaphysique ; mais appliquée à des textes tenus pour inspirés et normatifs, elle pose inévitablement des questions théologiques, particulièrement en christologie et en ecclésiologie. L'étude critique des évangiles met au jour des traditions diverses, des relectures postpascales, des interprétations communautaires, et soulève la question de la relation entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi. Loisy, en insistant sur la

médiation ecclésiale et dogmatique, peut donner l'impression de relativiser la continuité avec le Jésus historique ; Lagrange cherche à maintenir cette continuité en articulant plus prudemment histoire et foi. La crise révèle ainsi une tension durable entre deux conceptions de la vérité théologique — l'une centrée sur la stabilité des formulations et la verticalité de la révélation, l'autre sur la médiation temporelle, culturelle et linguistique. C'est ce conflit de paradigmes qui se cristallise dans les condamnations de 1907.

V. **Lamentabili, Pascendi et le serment : l'architecture de la répression**

La réaction romaine se déploie en trois temps qui composent une véritable architecture de la répression. Le décret **Lamentabili sane exitu**, publié le 3 juillet 1907 par le Saint-Office, constitue la première grande intervention magistérielle explicite contre le modernisme. Il prend la forme d'une liste de soixante-cinq propositions, tirées d'ouvrages récents et condamnées comme erronées. Les auteurs ne sont pas nommés, mais plusieurs propositions visent directement Loisy : la réduction de la révélation à une expérience intérieure, l'idée que les dogmes sont des interprétations humaines évolutives dépourvues de valeur absolue, la mise en cause de l'inerrance de l'Écriture, la tentative de séparer le Christ de la foi du Jésus de l'histoire. Le décret réaffirme au contraire la continuité substantielle entre la prédication de Jésus, la foi apostolique et la doctrine de l'Église, ainsi que l'institution christique de l'Église et des sacrements. Par sa forme même, il fonctionne comme un « syllabus du modernisme », appliquant aux sciences religieuses la méthode inaugurée par le Syllabus de 1864.

Deux mois plus tard, le 8 septembre 1907, Pie X publie l'encyclique **Pascendi dominici gregis**, texte doctrinal majeur de la crise. Là où *Lamentabili* se contentait de condamner des propositions, *Pascendi* offre une analyse systématique du « système des modernistes », que le pape qualifie de « synthèse de toutes les hérésies ». L'encyclique déploie une typologie — le moderniste comme philosophe, croyant, théologien, historien, critique, apologiste — et tente d'en montrer la cohérence interne. Au plan philosophique, elle reproche au modernisme son

immanentisme et son **phénoménalisme** : la religion y serait réduite à une expérience intérieure, à un sentiment du divin né du besoin de sacré, et la révélation ne serait plus la parole de Dieu adressée à l'humanité mais la prise de conscience d'une présence divine dans la conscience. La transcendance de Dieu s'en trouverait effacée, ainsi que la distinction entre ordre naturel et ordre surnaturel. Au plan théologique, l'encyclique vise la conception du dogme comme expression symbolique et provisoire de l'expérience religieuse de la communauté : le développement du dogme n'est admissible, selon elle, que comme explicitation homogène du contenu révélé, jamais comme transformation substantielle. La formule « le dogme vit de se transformer » y devient l'indice même de l'infidélité.

Pascendi n'est pas seulement un document doctrinal : il comporte un volet disciplinaire décisif. Il appelle à la surveillance des séminaires, des facultés et des publications, recommande la création de conseils de vigilance diocésains, encourage la dénonciation des suspects et soutient la mise à l'Index des ouvrages modernistes. Ce dispositif est parachevé le 1er septembre 1910 par l'institution du **serment antimoderniste**, imposé à tous les clercs accédant aux ordres majeurs, aux confesseurs, aux prédicateurs, aux curés et aux professeurs de disciplines sacrées. Le jurant s'engage à tenir que la révélation est achevée avec les apôtres, que les dogmes conservent à travers le temps le même sens et la même signification, à refuser toute interprétation historiciste, à affirmer l'inerrance de l'Écriture et l'institution divine de l'Église et des sacrements. En liant l'accès aux charges à la profession explicite de ces positions, l'Église instaure un filtre doctrinal strict : ceux qui ne peuvent prononcer le serment sont écartés de toute responsabilité ; ceux qui le prononcent en entretenant des doutes se placent en situation de duplicité intérieure. C'est tout un régime de suspicion qui s'installe alors, et qui structurera la vie théologique catholique bien au-delà du pontificat de Pie X.

VI. L'excommunication de Loisy et le destin pluriel des modernistes

Au sein de ce dispositif, le cas d'Alfred Loisy occupe une place symbolique. Déjà marginalisé avant 1907, directement visé par les propositions de Lamentabili, refusant de se rétracter sur l'essentiel, il s'achemine vers une rupture longtemps latente. En 1908, après de nouveaux avertissements, il est excommunié. La décision, qui frappe un prêtre et exégète de grande renommée, a un retentissement considérable : pour Rome, il s'agit de faire un exemple, de montrer que le modernisme ne sera pas toléré ; pour Loisy, l'excommunication consacre une séparation déjà largement entamée, mais elle reste une blessure profonde, celle d'un homme rejeté par l'institution qu'il avait voulu servir par ses recherches.

Les suites en sont ambivalentes. Libéré des contraintes disciplinaires, Loisy peut désormais travailler sans ménager une orthodoxie officielle, mais il perd la possibilité d'exercer un ministère et de participer à la vie interne de l'Église. Nommé professeur au Collège de France, il y enseigne l'histoire des religions et se déplace progressivement d'une problématique internaliste — la réforme du catholicisme — vers une approche distanciée où le christianisme est étudié comme un phénomène religieux parmi d'autres. Sa posture croyante évolue vers un agnosticisme discret ; il reste culturellement attaché à la tradition chrétienne mais cesse de se référer à une foi dogmatique. Cette trajectoire est doublement instructive : elle montre que le modernisme a contribué à constituer un champ laïque d'études religieuses, et elle illustre les pertes liées à la rupture. Le catholicisme se prive d'un exégète de grande envergure ; Loisy gagne une liberté critique mais perd la possibilité d'exercer une théologie au sens strict, c'est-à-dire un discours de foi sur la foi.

Réduire le modernisme à Loisy serait pourtant une erreur, et **Adrian Vidler**, dans *A Variety of Catholic Modernists*, a montré la pluralité des parcours que recouvre l'étiquette. **George Tyrrell**, jésuite irlandais, représente un modernisme plus mystique et ecclésial, fortement marqué par Newman, insistant sur le développement organique de la tradition et le rôle de la conscience dans l'acte de foi ; exclu lui aussi, il restera attaché jusque dans la rupture à la figure de l'Église

qu'il critique au nom de son idéal évangélique. **Ernesto Buonaiuti**, prêtre italien réduit à l'état laïc, mêle préoccupations sociales, réflexion sur la démocratie chrétienne et critique historique, dans un modernisme indissociable du conflit italien entre l'Église et l'État. En France, **Maurice Blondel**, philosophe de l'action, n'est pas condamné mais ses travaux sont suspectés en raison de leur insistance sur l'immanence ; **Lucien Laberthonnière**, oratorien, développe une pensée de la foi comme acte personnel, critique de toute objectivation excessive de la vérité, et se heurte à l'hostilité d'une partie de la hiérarchie. Cette diversité, confirmée par les travaux d'**Émile Poulat**, révèle que la condamnation romaine, en visant un « système » unifié, a amalgamé des positions très différentes, allant d'un historisme radical à des essais prudents de renouvellement spirituel — amalgame dont l'effet durable fut de rendre suspects, pour des décennies, des orientations qui n'étaient pas nécessairement incompatibles avec la foi.

VII. L'« hiver théologique » et le retournement de Vatican II

À court terme, la répression semble triompher : le modernisme est réduit au silence, ses représentants sont sanctionnés, la néoscholastique se trouve confortée comme cadre doctrinal quasi exclusif. Mais ce triomphe a un coût que les historiens ont nommé l'« **hiver théologique** ». Pendant plusieurs décennies, séminaires et facultés se conforment strictement à la ligne néoscholastique ; les manuels suivent des schémas rigides ; un thomisme interprété de manière abstractionniste et fixiste s'impose comme norme. En exégèse, l'usage explicite de la méthode historico-critique devient marginal, voire impossible dans les institutions officielles ; les exégètes qui s'y risquent travaillent sous surveillance, comme Lagrange, ou renoncent. La dialectique entre foi et raison se déséquilibre : la raison est conçue avant tout comme instrument de défense d'un corpus déjà constitué, non comme partenaire critique. Le climat de contrôle, relayé par l'Index, le Saint-Office et des réseaux de dénonciation, s'intériorise en un habitus de prudence, parfois d'auto-censure, qui marque durablement les mentalités.

Cet hiver n'est cependant ni total ni définitif. Dans l'ombre du dispositif antimoderniste, des foyers de recherche se maintiennent, et des mouvements liturgiques et bibliques, notamment en Belgique et en Allemagne, préparent une redécouverte de la centralité de l'Écriture. À partir des années 1930, un courant que ses adversaires baptiseront « **nouvelle théologie** » — autour de Marie-Dominique Chenu, Yves Congar, Henri de Lubac, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar — critique la rigidité de la néoscholastique et plaide pour un retour aux sources : Écriture, Pères, liturgie, prise en compte de l'histoire. Ce courant ne se réclame pas du modernisme, mais partage avec lui le souci de l'historicité, du développement de la doctrine et du dialogue avec la culture. Il s'expose aux mêmes suspicions : l'encyclique **Humani generis** de Pie XII (1950) condamne certaines de ses thèses, et plusieurs théologiens sont écartés de l'enseignement. Mais une différence décisive le sépare du modernisme : la nouvelle théologie reste dans le giron de l'Église, ses représentants acceptent les décisions romaines tout en continuant à travailler, et ce maintien du lien permettra, lors de la convocation de Vatican II, de mobiliser ces ressources pour renouveler la pensée officielle.

Le concile **Vatican II** (1962-1965) opère alors un retournement majeur, particulièrement dans la constitution dogmatique **Dei Verbum**. Sans reprendre les catégories modernistes, elle en invalide implicitement certains présupposés antimodernistes. **Dei Verbum** affirme d'abord que la révélation est, avant tout, Dieu lui-même qui se communique par des actes et des paroles intimement liés : la révélation n'est plus réduite à un ensemble de propositions, elle est un événement historique centré sur le Christ, Verbe incarné. Cette insistance sur la dimension personnelle et historique du don divin rejoint, sous une forme orthodoxe, l'intuition moderniste du caractère vivant et non statique de la révélation. La constitution reconnaît ensuite que la compréhension de la révélation s'approfondit dans l'Église à travers les siècles : la **tradition vivante** est conçue comme un processus, non comme la répétition de formules immuables. En matière d'Écriture, **Dei Verbum** affirme l'inspiration divine tout en reconnaissant la pleine réalité de la médiation humaine, admet la diversité des genres

littéraires, et recommande aux exégètes de rechercher le sens intentionnel des auteurs en étudiant les circonstances historiques et la culture du temps — légitimant de fait l'usage de la méthode historico-critique.

Il importe toutefois de mesurer exactement la portée de ce retournement, car il n'est pas une justification rétroactive du modernisme. Vatican II reconnaît la légitimité de certaines questions posées par les modernistes — l'historicité, le rapport entre Évangile et Église, le développement doctrinal — mais refuse les solutions jugées trop relativistes. Il rejette l'idée que le dogme puisse changer de sens de manière substantielle, réaffirme la valeur normative des conciles et maintient l'enseignement sur l'infaillibilité. Après le concile, l'usage de la méthode historico-critique se généralise dans l'exégèse catholique — Raymond Brown, Rudolf Schnackenburg, Joseph Fitzmyer en deviennent des figures reconnues — et des documents comme l'instruction *Sancta Mater Ecclesia* (1964) puis *L'interprétation de la Bible dans l'Église* (1993) en précisent l'usage dans une perspective de foi. On peut donc parler, à propos de Vatican II, d'une **réhabilitation partielle** : l'Église accueille les questions modernistes tout en discernant entre leurs intuitions légitimes et leurs réponses excessives. C'est ce discernement qui distingue une réforme qui demeure d'une réforme qui rompt.

VIII. Relire la crise : Vidler, Poulat et la leçon historiographique

L'historiographie permet de tirer de cette crise une leçon que la polémique d'époque interdisait de voir. Adrian Vidler, en refusant de tenir le modernisme pour un système doctrinal unifié, a montré qu'il s'agissait moins d'une hérésie cohérente que d'un mouvement diffus, traversé de lignes de fracture internes. En dénonçant un « système des modernistes », Pascendi a construit une entité théorique qui ne correspondait qu'imparfaitement à la réalité des individus. Vidler souligne surtout que le modernisme fut, pour une large part, une réaction à la manière dont le catholicisme du XIX^e siècle avait géré sa confrontation avec la modernité : l'ultramontanisme, l'affirmation de l'infaillibilité, la résistance aux libertés

modernes avaient créé un climat où tout renouvellement théologique était assimilable à une trahison. Le modernisme apparaît dès lors comme le symptôme d'un malaise structurel, non comme la faute de quelques individus.

Émile Poulat, dans *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, a approfondi cette lecture en montrant que la crise est le lieu où se heurtent trois logiques. La **logique de l'histoire** prend acte de l'historicité de toutes les institutions, y compris religieuses : l'Église a une histoire, ses structures et ses doctrines ont évolué. La **logique du dogme** exige une continuité de la foi garantie par des formulations stables. La **logique de la critique** est celle de la raison qui interroge les sources sans accepter de limites préalables. La crise moderniste naît de la collision de ces trois logiques, que l'Église de l'époque n'a pas su articuler. Poulat met en outre en lumière l'« **intégrisme** » comme culture ecclésiale — la tendance à faire d'un système doctrinal et disciplinaire un bloc indissociable où toute remise en cause partielle attendue à l'ensemble. La lutte contre le modernisme ne visait pas seulement à défendre la foi, mais à maintenir une configuration socio-ecclésiale autoritaire, méfiante envers l'autonomie des disciplines scientifiques.

L'historiographie récente, enfin, tend à passer d'une vision polémique — modernistes martyrs contre curialistes obscurantistes — à une approche plus nuancée. Elle reconnaît que certains modernistes, dont Loisy, ont parfois sous-estimé la dimension doctrinale et sacramentelle du christianisme en accentuant excessivement l'historique, tandis que la curie, prise dans un contexte de menaces politiques, a pu percevoir les thèses modernistes comme plus dangereuses qu'elles ne l'étaient. Surtout, elle montre que des intuitions modernistes — sur la relation entre Évangile et Église, la dimension communautaire de la foi, la nécessité d'un développement doctrinal — ont trouvé un accueil indirect dans la théologie postconciliaire, à travers des concepts comme « tradition vivante » ou *sensus fidei*. Le modernisme n'apparaît plus comme une pure erreur, mais comme un moment de crise dont l'Église a finalement tiré des leçons — quoique trop tard pour ceux qui l'ont porté.

Conclusion : ce que le modernisme change pour penser une réforme fidèle de l'Église

La crise moderniste fournit à Fontes un cas d'école pour sa grille de fidélité, parce qu'elle met en scène une réforme qui avait raison sur le diagnostic et qui a échoué sur la méthode. Les modernistes avaient vu juste sur un point que Vatican II finira par reconnaître : l'Église ne peut ignorer l'historicité de sa propre tradition, et les formulations dogmatiques sont des médiations humaines, situées, susceptibles d'approfondissement. Mais la voie de Loisy a conduit à la rupture, là où la voie de Lagrange, puis celle de la nouvelle théologie, ont permis que ces mêmes intuitions soient un jour reçues dans la communion. La différence ne tient pas au contenu des questions, mais à la manière de les porter : dans la patience devant l'institution, dans le refus du schisme, dans la fidélité maintenue jusque dans le conflit. C'est exactement la grammaire que Congar avait théorisée.

Cette leçon est centrale pour la thèse de ce travail. Réformer l'Église selon ses propres sources historiques et théologiques, ce n'est pas opposer la science à la foi ni l'histoire au dogme : c'est tenir les trois logiques que Poulat distinguait — histoire, dogme, critique — dans une articulation que l'antimodernisme avait refusée et que Vatican II a partiellement rétablie. Le modernisme montre par la négative ce qu'une réforme légitime ne doit pas faire : ériger l'historicité en historicisme, dissoudre la permanence de la foi dans son devenir, ou rompre avec l'institution au moment même où elle se ferme. Il montre aussi, par la postérité de ses questions, qu'aucune fermeture magistérielle ne clôt définitivement une question vraie — celle-ci ressurgit, transformée, jusqu'à trouver sa réception orthodoxe.

C'est précisément ce moment de réception que le chapitre suivant doit examiner. Si le modernisme fut une réforme avortée et la nouvelle théologie une réforme contenue, Vatican II représente le moment où le **ressourcement** devient l'acte officiel de l'Église elle-même.

Comment le concile a-t-il transformé un retour aux sources, longtemps suspect, en principe de réforme légitime ? C'est la question qui ouvre le prochain chapitre, consacré à Vatican II comme moment de réforme par le ressourcement.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : Alfred Loisy, L'Évangile et l'Église (1902) ; Pie X, Lamentabili sane exitu et Pascendi dominici gregis (1907) ; Adrian Vidler, A Variety of Catholic Modernists (1970) ; Émile Poulat, Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste (1962) ; Gabriel Daly, Transcendence and Immanence: A Study in Catholic Modernism and Integralism (1980) ; Étienne Fouilloux (dir.), La crise moderniste (1997) ; Yves Congar, Vraie et fausse réforme dans l'Église (1950) ; John W. O'Malley, Vatican II: What Happened at the Council (2008) ; Concile Vatican II, Dei Verbum (1965).