«La vraie réception de Vatican II n'a pas encore commencé»

Joseph Ratzinger,
Révélation et autorité de Vatican II

Lieven BOEVE

K.U.Leuven

I. INTRODUCTION¹

Étudier la contribution de Ratzinger à *Dei Verbum*, son évaluation, ainsi que la réception de cette constitution – et, par extension, celle de l'ensemble du concile Vatican II – n'est pas chose facile. Il s'agit en premier lieu d'étudier des textes qui font autorité, puisque ce sont les textes du concile. En second lieu, il s'agit de préciser l'interprétation authentique de tels textes qui font autorité: or, il y a, à ce propos, un débat dans lequel l'autorité de celui qui interprète est un argument de poids. Troisièmement, il s'agit en outre de l'interprétation d'un texte qui porte précisément sur l'autorité de la Révélation et de la Tradition. Enfin, l'étude concerne un acteur qui, en diverses circonstances, et donc avec une autorité variable, s'est prononcé sur la problématique en cause: comme théologien de métier, comme conseiller («advisor») et *peritus* officiel au concile, puis comme leader de l'Église: d'abord comme archevêque de Munich, ensuite comme cardinal-préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi et, finalement, comme pape – tout en faisant comprendre que, tout en venant d'un responsable de l'Église, certaines de ses publications théologiques ont un caractère privé². À y regarder de plus près – peut-on dire à bon droit –, notre étude ciblée nous introduit immédiatement dans la complexité de la question de l'autorité et de la réception de Vatican II dans l'Église catholique et dans la théologie actuelle.

Aussi, dans le cadre de cet article, nous passons tout d'abord en revue les idées du jeune théologien avant le concile et au temps du concile.

1. Ce texte a été présenté le 3 mars 2008 comme conférence inaugurale du congrès intitulé «L'autorité et les autorités dans l'enseignement de Vatican II», qui s'est tenue du 3 au 5 mars à l'Université Laval, au Québec (Canada). Une version très abrégée de ce texte est également publiée dans les Actes du congrès.

2. Cf. J. RATZINGER, *Salz der Erde: Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart, DVA, 1997, p. 91.

Ensuite, nous faisons la synthèse de ses vues sur les discussions conciliaires relatives à la Révélation et de son commentaire sur la Constitution dans l'édition allemande. Puis nous présentons brièvement les lignes dominantes de la position théologique qu'il a développée après le concile à propos de la Révélation, de la Tradition et du développement de la Tradition et de son herméneutique. Nous poursuivons en commentant son évaluation de la période postconciliaire, qui devient vite négative, et sa préoccupation relative à la réception du concile. Nous illustrons ensuite, par trois exemples, comment cette évaluation se traduit dans la manière dont il traite de thèmes en relation avec *Dei Verbum*. Nous concluons par de brèves considérations sur la question de la juste herméneutique du concile.

Nous avons conscience que notre exposé est trop court et, en un certain sens, unilatéral, entre autres parce qu'il est essentiellement centré sur la position, la contribution et l'évaluation de Joseph Ratzinger, et qu'il se fait beaucoup trop peu l'écho d'autres voix qui se sont fait entendre dans les débats où il s'est engagé. Par ailleurs, notre objectif principal est aussi de clarifier ce qui, pour Ratzinger, est précisément en jeu, quelles sont ses convictions et pourquoi elles sont ce qu'elles sont. Nous ajouterons cependant, dans la conclusion, de manière trop brève sans doute, une considération personnelle.

II. LE JEUNE RATZINGER SUR LA RÉVÉLATION, L'ÉCRITURE ET LA TRADITION

Déjà dans un de ses premiers articles, qui remonte à la période qui suit la fin de son doctorat sur Augustin et l'achèvement de son habilitation sur Bonaventure³, Joseph Ratzinger a traité de la Révélation, de l'Écriture et de la Tradition⁴. Partant d'une réflexion de Bonaventure et en dialogue avec Thomas d'Aquin, avec la règle de saint Benoît et avec Augustin, il y prend position dans la discussion afférente aux sources matérielles de la Révélation. Dans cette discussion, il assortit de points d'interrogation l'idée que la Tradition serait le second principe matériel, à côté de l'Écriture. Pour sa part, il propose «de retourner par delà les auteurs des traités modernes sur la Tradition»⁵ et d'examiner comment on a réfléchi sur la tradition en un temps non polémique, antérieur à la Réforme. Il se raccroche d'ailleurs ici aux considérations de Bonaventure sur le conflit du

3. Cf. J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura* (1959), St. Ottilien, EOS Verlag, 1992.

4. Cf. J. RATZINGER, *Offenbarung – Schrift – Überlieferung: Ein Text des heiligen Bonaventura und seine Bedeutung für die gegenwärtige Theologie*, in *ITZ* 67 (1958) 13-27.

5. „... einmal hinter die Begründer des neuzeitlichen Überlieferungsstrates zurückzugehen“ (*ibid.*, p. 13).

*filioque*⁶. Bien que le *filioque* ne figure pas dans l'Écriture et que les premières confessions de foi et les premiers conciles n'en fassent pas mention, c'était pourtant une initiative légitime d'introduire cette «dogmatisation» dans le Symbole – et cela pour deux raisons. La première, c'est qu'il s'agit d'expliciter la confession de ce qui était déjà connu implicitement dans la foi de l'Église. En ce sens, c'est un progrès du développement dogmatique de la connaissance de foi. À côté de cette dimension d'accomplissement et de continuité, le développement dogmatique, selon Bonaventure, connaît aussi la possibilité d'innovation et de progrès. Plus précisément, sur la base de la toute-puissance du ministère de Pierre, le Pape peut faire de nouvelles proclamations dogmatiques. Ratzinger poursuit:

En ce cas, l'interférence des ... trois conditions qui justifient l'innovation dogmatique (*fidei veritas – periculi necessitas – ecclesiae auctoritas*) pourrait s'avérer évidente: la vérité de la foi alléguée est comme la cause effective qui la rend intrinsèquement possible, le danger d'hérésie en est comme la cause motrice externe, l'autorité ecclésiale concentrée dans le Pape en est pourtant le principe actif propre⁷.

Pour Bonaventure, la Révélation, tout comme l'histoire du salut, ne peut pas être vue comme le développement a posteriori d'un «réservoir, fixé jadis, de contenus dogmatiques». Bonaventure reste bien plutôt fidèle à la conception charismatique de la révélation chère à Paul (1 Co 14,30), qu'Augustin a également adoptée. En effet, la révélation ne peut être fixée et objectivée de l'extérieur, mais est («au moins en partie», ajoute-t-il prudemment) un événement intérieur.

La révélation (prise comme concept général) s'effectue donc ainsi à la fois à un moment externe, objectif et à un moment interne, actuel⁸.

Comme démarche de Dieu vers l'homme, la Révélation continue, maintenant encore, même après la clôture de l'autorévélation objective. En suite de quoi, au vu des questions qu'il pose au départ, Ratzinger conclut, en premier lieu, que Révélation et Écriture ne sont pas superposables. C'est donc une erreur d'identifier la Révélation à l'Écriture. En même temps l'Écriture est le principe matériel de la Révélation

6. Pour les références ultérieures à Bonaventure, voir les notes en bas de page dans RATZINGER, *Offenbarung – Schrift – Überlieferung* (n. 4).

7. „Damit dürfte das Zusammenspiel der ... drei ursächlichen Kräfte von neudogmatisierungen (*fidei veritas – periculi necessitas – ecclesiae auctoritas*) deutlich geworden sein: Die vorgegebene Glaubenswahrheit ist als innerlich ermöglichende Ursache tätig, die häretische Gefahr als äußerlich bewegende, die im Papst konzentrierte kirchliche Autorität aber ist das eigentlich aktive Prinzip“ (*ibid.*, p. 17).

8. „„Offenbarung“ [als Gesamtbegriff genommen] setzt sich so immer aus einem äußeren, objektiven und einem inneren aktuellen Moment zusammen“ (*ibid.*, p. 26).

qui, comme telle, reste à l'arrière-plan de l'Écriture et ne s'objective pas entièrement dans l'Écriture; d'où l'Écriture, pour être révélation, requiert l'interprétation qu'est, par essence, la révélation⁹.

Il n'est donc ni nécessaire ni souhaitable de poser la Tradition en tant que second principe matériel, comme si, à elle seule, une figure objectivée de la Révélation pouvait épuiser l'événement de la révélation. Et Ratzinger de conclure que le moment est venu de comprendre l'Écriture et la Tradition à l'intérieur d'un concept correct de la Révélation. C'est seulement ainsi que des controverses théologiques dans l'impasse peuvent s'ouvrir sur de nouvelles perspectives fécondes.

Par la suite, Joseph Ratzinger a développé une position analogue dans un petit livre qu'il a publié avec Karl Rahner en 1965: *Révélation et Tradition*¹⁰. Dans un débat avec J.R. Geiselmann, dogmaticien de Tübingen, et à l'arrière-plan de la controverse conciliaire, Ratzinger soutient que Révélation et Écriture ne sont pas purement identifiables. Quand, dans la discussion sur le fait de savoir si Trente pose bien deux principes matériels de la Révélation ou plutôt si l'Écriture suffit, J.R. Geiselmann¹¹ plaide que l'Écriture suffit et qu'on peut donc se contenter d'une «*sola scriptura* matérielle»¹², Ratzinger demande quelle est alors la place des dogmes catholiques (et, bien sûr, des dogmes de 1854 et de 1950). Que peut dès lors signifier la «suffisance de l'Écriture»? Et toute la question de l'autorité de l'Église en relation avec l'autorité de l'Écriture n'est-elle pas trop facilement reléguée à l'arrière-plan? C'est seulement quand l'Écriture et la Tradition, comme sources positives, sont mises en relation avec leur «source interne» (la Révélation), affirme Ratzinger, qu'il est possible de répondre à ces questions. À cet effet, dans le reste de sa contribution, il développe cinq positions que nous présentons brièvement ci-dessous.

(1) La tradition chrétienne existe grâce au fait qu'il existe une non-identité entre «Révélation» et «Écriture». La Révélation est la réalité de

9. „...die als solche hinter der Schrift bleibt und sich nicht in der Schrift restlos objektiviert, weswegen die Schrift, um Offenbarung zu sein, der Offenbarungsmäßigen Interpretation bedarf“ (*ibid.*, p. 27).

10. Cf. K. RAHNER – J. RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung* (QD, 25), Freiburg, Herder, 1965 (traduction française: *Révélation et Tradition*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972). Après une première contribution de Rahner, Ratzinger développe, en deuxième partie (pp. 25-49), une réflexion théologique systématique sur le concept de tradition. Il signale aussi, pour la troisième partie, que c'est une contribution antérieure, historico-théologique: «Sur l'interprétation du décret tridentin sur la tradition» (pp. 50-69).

11. J.R. GEISELMANN, *Die heilige Schrift und die Tradition*, Freiburg, Herder, 1962. Dans son article de 1958, Ratzinger renvoyait à la contribution de J.R. GEISELMANN, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Traditionen*, in M. SCHMAUS (ed.), *Die mündliche Überlieferung*, München, Hüber, 1957, 123-206.

12. Pour affirmer cela, il s'appuie sur le fait que le Concile de Trente a rejeté la double formule «*partim*» et opté pour la formulation selon laquelle la vérité de la foi se trouve contenue «dans des livres écrits et des traditions non-écrites» (et donc pas «en partie dans des livres écrits, en partie dans des traditions non-écrites»).

la parole et de l'agir de Dieu adressée à l'homme; l'Écriture est son message. L'Écriture est débordée par la Révélation dans une double direction: vers le haut, par la parole et l'agir de Dieu; vers le bas, par ce que la révélation accomplit dans les événements de foi, par delà les frontières de l'Écriture. En effet, quelqu'un peut lire l'Écriture sans participer à la Révélation.

(2) Pour les premiers chrétiens, l'Ancien Testament reste l'Écriture, mais il est lu à partir de l'événement christique, qui est expérimenté comme l'accomplissement de l'Écriture. Celle-ci trouve achèvement et dépassement en Jésus-Christ. Elle cesse d'exister comme *gramma* c.-à-d. comme Révélation objectivable, clôturée et terminée. Le Christ, comme le *pneuma*, révèle dans sa personne son véritable contenu et son sens de la vie¹³.

Pourtant, même si, en fait, l'Écriture s'est développée dans le Nouveau Testament, elle ne peut plus avoir le sens péremptoire et exclusif qui, selon la conception paulinienne, lui revenait dans l'Ancien Testament; elle est plutôt l'instrument de communication des choses anciennes dans l'espace ouvert de l'événement christique. Elle est en quelque sorte le procédé permanent de la nouvelle exégèse de l'Écriture à partir du Christ¹⁴.

(3) Au sens strict, seul Jésus-Christ est la révélation de Dieu. La réception de la Révélation signifie dès lors l'entrée dans la réalité du mystère christique. L'Écriture témoigne de la présence du Christ: le Christ est présent dans la foi et dans l'Église. L'Écriture n'est pas la Révélation, mais elle témoigne que celle-ci concerne réellement la foi et l'Église.

(4) Qu'est-ce alors que la Tradition? Elle est essentiellement l'explication de la «réalité christique», et cela d'une double manière: interprétation de l'Ancien Testament à partir de l'événement christique et de l'événement christique lui-même à partir du *pneuma*, c.-à-d. à partir de l'aujourd'hui de l'Église. Le Christ vit en effet dans son Église, qui est son corps et dans laquelle agit l'Esprit. Pour Ratzinger, le concept de tradition a donc trois racines: (a) la double supériorité de la réalité de la révélation par rapport à l'Église; (b) le caractère spécifique, car non objectivable, de la révélation néo-testamentaire; et (c) la présence de l'Esprit du Christ dans l'Église, en tant que corps du Christ, couplée avec le plein pouvoir, qu'il lui a conféré, d'interpréter l'événement christique.

13. Pour fonder cette affirmation, Ratzinger fait référence à 2 Co 3,6-18. Paul démontre que l'Écriture, la Loi, précisément du fait de cette objectivation, est mortifère. Le *pneuma* fait vivre «car la lettre tue, mais l'esprit fait vivre» (2 Co 3,6).

14. „Wenn im Neuen Testament de facto nun doch auch Schrift gewachsen ist, so kann sie nicht mehr jenen abschließenden und ausschließenden Sinn haben, der ihr nach paulinischer Auffassung im Alten Testament zukam, sondern sie ist eher das Werkzeug der Eröffnung des Alten in den offenen Raum des Christusgeschehens hinein. Sie ist gleichsam der stehengebliebene Vorgang der neuen Auslegung der Schrift von Christus her“ (RAHNER – RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung* [n. 10], p. 38).

À cela correspondent quatre niveaux de révélation: (a) le premier est la tradition originelle, c.-à-d. le fait que le Père livre son Fils au monde, ce dont l'Écriture témoigne; (b) le second niveau est la présence du Christ dans la foi – ces deux niveaux conduisent au troisième et au quatrième –; (c) la Tradition possède son instrument dans le plein pouvoir de l'Église, c.-à-d. en ceux qui, dans l'Église, ont plein pouvoir et (d) elle existe donc aussi comme ce qui est déjà exprimé dans ce qui, à partir de ce pouvoir, est déjà devenu «règle de foi»¹⁵.

(5) La fonction de l'exégèse doit être envisagée à partir du fait que la Tradition, sur la base du plein pouvoir dont dispose l'Église, est essentiellement une explication «selon l'Écriture». Concernant l'explication ecclésiale de l'Écriture dans la Tradition, il existe aussi, complémentaire de la fonction de gardien («ministère de vigilance») qui appartient à l'Église et de son témoignage garanti par l'Esprit, une fonction de gardien qui revient à l'exégèse

qui recherche le sens littéral et garde ainsi, à l'encontre de toute gnose, le lien avec la chair du Logos¹⁶.

Il y voit même une expression de l'autonomie de l'Écriture face au magistère ecclésial.

Ce qu'on peut connaître scientifiquement, ou même clairement par simple lecture, a la fonction d'un vrai critère, face auquel même la déclaration du magistère doit fournir des preuves¹⁷.

Mais, entre-temps, il s'était déjà trouvé impliqué dans les discussions conciliaires concernant la constitution sur la Révélation.

III. RATZINGER

ET LA CONSTITUTION CONCILIAIRE SUR LA RÉVÉLATION

Professeur de théologie fondamentale à Bonn de 1959 à 1963, Joseph Ratzinger participa à la préparation et aux sessions du deuxième Concile du Vatican, tout d'abord comme conseiller personnel du cardinal Frings, de Cologne, et, vers la fin de la première session, comme *peritus*, expert officiel. La constitution sur la Révélation divine, *Dei Verbum*, approuvée au cours de la dernière session, le 18 novembre 1965, est – comme l'écrit John L. Allen – le document conciliaire sur lequel Ratzinger «a exercé la

15. *Ibid.*, p. 46.

16. „...die den Literalsinn erforscht und so aller Gnosis entgegen die Bindung an die Sarx des Logos hütet“ (*ibid.*, p. 47).

17. „Das, was wissenschaftlich oder auch durch schlichte Lektüre eindeutig aus der Schrift zu erkennen ist, hat die Funktion eines wirklichen Kriteriums, von dem auch die lehramtliche Äußerung sich bewähren muß“ (*ibid.*, p. 48).

plus grande influence personnelle»¹⁸. En tant que principal conseiller de Frings, il intervint dans le rejet du schéma préparé par la Curie sur «les sources de la Révélation» – dans son rapport sur la première session, il le décrit comme antimoderniste, rigide et témoin d’une attitude conflictuelle sans compromis, «une théologie de négations et d’interdits»¹⁹. Pour Ratzinger, la question en jeu était la suivante :

Ou bien la tournure d’esprit antimoderniste, la ligne de la fermeture, de la condamnation, de la défensive irait jusqu’au refus franchement anxieux, ou bien l’Église, après avoir veillé à la nécessaire délimitation, allait-elle tourner une nouvelle page et s’engager dans une nouvelle rencontre, positive, avec ses origines, avec ses frères, avec le monde d’aujourd’hui²⁰?

Et il ajoute : précisément parce que le concile a choisi la seconde option, il est plus que la continuation de Vatican I (que, avec Trente, il avait d’abord l’intention de terminer et de confirmer) ; il est une nouvelle étape. En outre, Ratzinger a aidé Karl Rahner à rédiger un schéma alternatif qui, finalement, a lourdement pesé sur le texte de la Constitution²¹. Il était aussi auditeur à la sous-commission de la commission théologique élargie qui, en 1964, avait rediscuté le schéma profondément remanié, en préparation de sa discussion au cours de la troisième session du concile, plus tard dans l’année ; par la suite, elle l’avait discuté à nouveau en vue de la quatrième et dernière session, au cours de laquelle la Constitution sur la Révélation divine fut finalement adoptée, le 18 novembre 1965²².

18. J.L. ALLEN, *Cardinal Ratzinger*, New York, Continuum, 2000, p. 56.

19. Cf. J. RATZINGER, *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils: Ein Rückblick*, Köln, Bachem, 1963, pp. 38-41.

20. „Soll die antimodernistische Geisteshaltung, die Linie der Abschließung, der Verurteilung, der Defensive bis zur fast ängstlichen Ablehnung hin fortgesetzt werden oder will die Kirche, nachdem die nötige Abgrenzung besorgt ist, ein neues Blatt aufschlagen und in eine, neue positive Begegnung mit ihren Ursprüngen, mit ihren Brüdern, mit der Welt von heute treten?“ (*ibid.*, pp. 43-44).

21. Cf. R. BURIGANA, *La bibbia nel concilio: La redazione della costituzione «Dei Verbum» del Vaticano II*, Bologna, Il Mulino, 1998, pp. 110-114 ; G. ALBERIGO – J.A. KOMONCHAK, *History of Vatican II*, Vol. 2, Leuven, Peeters, 1997, pp. 79ff. et 233-266 ; la contribution de H. HOPING sur *Dei Verbum*, in P. HÜNERMANN – J. HILBERATH (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Vol. 3, Freiburg im Breisgau, Herder, 2005, pp. 695-831 et 716-735. Sur les souvenirs personnels – plus actuels – de Ratzinger à ce sujet, voir entre autres RATZINGER, *Salz der Erde* (n. 2), pp. 70-73, et *Aus meinem Leben: Erinnerungen (1927-1977)*, Stuttgart, DVA, 1998, pp. 100-102.106-107.128-132.

22. Le 20 novembre 1962, une grande majorité des évêques rejeta ce texte, mais pas la majorité nécessaire des deux-tiers, de sorte que le texte officiel restait en vigueur. C’est le Pape Jean XXIII qui, le lendemain, écarta le texte et installa une commission mixte, dont le cardinal Frings faisait de nouveau partie, en vue d’arriver à un nouveau texte. Il est étonnant que, dans *Aus meinem Leben* (n. 21), Ratzinger relativise la portée de l’absence au Concile des schémas préparatoires et, davantage encore, qu’il souligne la valeur des schémas originaux. Ce qui, selon lui, leur faisait défaut, ce n’était pas leur solidité théologique fondamentale, mais leur manque de sollicitude pastorale. «Naturellement, j’en aurais écarté plus d’un, mais je ne trouve pas de raison pour un rejet radical, comme ce fut réclamé au Concile et même obtenu pour beaucoup» (RATZINGER, *Aus meinem Leben* [n. 21], p. 101).

Dans ses commentaires concernant la troisième session, Ratzinger porte explicitement son attention sur la prise de conscience croissante, chez les participants au concile, de la dimension historique de la foi chrétienne et sur le développement qu'a connu la Tradition chrétienne au cours du temps – il s'intéresse aussi à l'importance de la méthode historico-critique pour la théologie²³. Les nouveaux textes, écrit-il plus loin, doivent permettre de faire clairement droit à la foi dans un monde et une pensée déterminés par les sciences modernes, et offrir de nouveau à la théologie l'espace pour prendre part aux enjeux de notre temps. Dans ses commentaires à propos de la quatrième session, il note que les dernières discussions sur la constitution, auxquelles le Pape s'est également mêlé, peuvent être considérées comme un exemple de la nouvelle relation collégiale qui, avec Vatican II, est née entre le Pape et les évêques: le Pape n'approuve plus seulement les textes «d'en haut», mais est également impliqué dans leur élaboration²⁴.

On peut essentiellement cerner le propre jugement de Ratzinger sur la Constitution dans les commentaires qu'il rédige sur quelques chapitres de *Dei Verbum* dans l'édition des documents conciliaires dans le *Lexikon für Theologie und Kirche* (cf. l'introduction et les chapitres 1, 2 et 6)²⁵. Dès l'introduction de son commentaire, Ratzinger souligne la pertinence de l'intervention de l'archevêque Florit (Florence): selon celui-ci, l'histoire de la formulation de *Dei Verbum*, tant au point de vue du contenu de la discussion que des événements concrets, caractérise de manière frappante l'événement du concile même. La Constitution elle-même porte les traces de cette histoire. Même si elle est le résultat de quelques compromis, sa signification n'en est pas moins considérable.

Le texte relie la fidélité à la Tradition de l'Église à un 'oui' à la science critique et ouvre ainsi de nouveau à la foi la voie dans l'aujourd'hui²⁶.

Ratzinger souligne encore que la Constitution vise une relecture de Trente et de Vatican I:

le passé y est lu d'une manière actuelle et est de la sorte interprété à neuf dans son essence tout comme dans son insuffisance²⁷.

23. Cf. J. RATZINGER, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Köln, Bachem, 1965, pp. 35-38.

24. Cf. J. RATZINGER, *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Köln, Bachem, 1966, pp. 69-70.

25. *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung*, in *Lexikon für Theologie und Kirche: Das zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Kommentare*, Teil 2, Freiburg, Herder, 1967, pp. 497-583 (les commentaires de J. Ratzinger se trouvent aux pp. 498-528.571-581).

26. „Der Text verbindet die Treue zur kirchlichen Überlieferung mit dem Ja zur kritischen Wissenschaft und eröffnet damit neu dem Glauben den Weg ins heute“ (*ibid.*, p. 503).

27. „... in der da Damalige auf heutige Weise gelesen und damit zugleich auf sein Wesentliches wie auf sein Ungenügendes hin neu interpretiert wird“ (*ibid.*, p. 505). Voir aussi p. 521, sur la relecture de ce que sont la Tradition et le développement de la Tradition.

La clé de cette relecture – d’après son commentaire du premier chapitre de *Dei Verbum* – est une conception de la Révélation historico-dynamique, ancrée dans la christologie, dont est issue la Constitution. La Révélation n’est pas au premier chef une affaire de contenu (*revelata*), mais l’événement même de l’autorévélation de Dieu dans le Christ et l’Esprit. La Révélation porte tout d’abord sur la rencontre existentielle de Dieu et de l’homme. L’événement Christ, qui accomplit cette révélation de Dieu est dès lors en même temps toujours un nouveau commencement. Dans l’optique de Vatican I – Ratzinger fait ici référence à une remarque de Latourelle²⁸ –, cela conduit à un glissement d’une perspective ecclésiocentrique vers une perspective christocentrique. En second lieu, dans la Révélation, expression et vérité ne peuvent être dissociées. Ici la Constitution prend ses distances vis-à-vis de tout possible «intellectualisme» ou «doctrinalisme» qui pourrait éventuellement surgir de ce que Vatican I a défini comme «l’obéissance de la foi» (c.-à-d. accepter comme vraies les propositions qui ont été révélées par Dieu). Essentiellement – ajoute Ratzinger –, cela ne supprime pas la composante intellectuelle de la foi, mais la situe dans l’ensemble plus large de la réponse de foi existentielle de l’homme. En outre, le concept de révélation selon *Dei Verbum* montre clairement que la compréhension humaine de Dieu n’est pas composée de deux parties – naturelle et surnaturelle – mais doit être vue dans le cadre de l’événement unique de révélation orienté vers le Christ. Enfin – et ici Vatican II «relit» aussi le concile de Trente –, la Tradition est reliée à l’événement de la Révélation et vue, en premier lieu, comme «l’intelligence progressive que donne le Saint Esprit de la Révélation qui s’est produite une seule fois; elle est la *perfectio* de la foi, que l’Esprit réalise dans l’Église»²⁹.

Dans son commentaire sur le deuxième chapitre, visant la discussion avec les protestants, Ratzinger met à nouveau l’accent sur le fait que la conception rénovée de la Tradition selon *Dei Verbum*, historico-dynamique et ancrée dans la pneumatologie, comme volonté salvifique de Dieu dans le Christ, offre un cadre pour des discussions classiques concernant «la clôture de la Révélation avec la mort du dernier apôtre», la relation entre Écriture et Tradition (pas deux sources), le rétrécissement doctrinal de la Tradition. La dynamique du nouveau concept de tradition résulte, entre autres, du fait que la tension est honorée entre «ce qui est exprimé» et «le non-dit» (l’implicite) dans la Révélation, entre le caractère inclusif, englobant de la Tradition (doctrine, vie et culte de la communauté de foi), et la reconnaissance du développement de la Tradition: cela non seulement par l’enseignement du magistère, mais aussi dans la contemplation et

28. Cf. R. LATOURELLE, *Le Christ signe de la révélation selon la constitution «Dei Verbum»*, in *Gregorianum* 47 (1966) 685-709.

29. „... vom Heiligen Geist vermittelte fortschreitende Einsicht in die einmal gegebene Offenbarung; sie ist die *perfectio* des Glaubens, die der Geist in der Kirche wirkt“ (RATZINGER, in *Dogmatische Konstitution* [n. 25], p. 514).

l'étude des croyants ainsi que dans l'intelligence que donne l'expérience spirituelle. Selon Ratzinger, il devient clair que la Tradition et son développement sont l'affaire de toute l'Église, et pas simplement de la hiérarchie³⁰. À propos de *Dei Verbum* 10, Ratzinger ne manque pas de le souligner à nouveau: la Tradition concerne le peuple croyant tout entier; le concile reconnaît ici «la véritable fonction ecclésiale et spirituelle du laïc»³¹. Plus loin, il mentionne la subordination expresse du magistère à la Parole de Dieu et le caractère de service qui incombe au magistère (et le premier service qui lui revient – avec l'ensemble de l'Église –, c'est «l'écoute» de la Parole).

[Le magistère], encore une fois, est en effet lui-même à l'écoute attentive des sources, qui le forcent sans cesse à les interroger et à réfléchir, afin de pouvoir les expliquer en vérité et les garder: les garder, non dans le sens d'un refuge (comme bien des fois au cours de l'histoire l'action du magistère en aurait pourtant eu la tendance), mais dans le sens de la fidélité, qui interdit la domination étrangère et protège le pouvoir de la Parole, tant contre le modernisme que contre le traditionalisme ... Finalement, c'est toute l'Église qui est à l'écoute et, réciproquement, c'est toute l'Église qui prend part à son maintien dans la vraie doctrine³².

Dans son commentaire sur le dernier chapitre, qui traite de la place de la sainte Écriture dans la vie de l'Église, Ratzinger insiste sur la normativité de l'Écriture, également en ce qui concerne l'Église, et sur l'ouverture de l'exégèse. Le concept dynamique de la Révélation et de la Tradition a pour résultat une conception dynamique de la tâche de la théologie. Ratzinger met ici l'accent sur l'importance d'une bonne collaboration entre les différentes disciplines théologiques qui, étant donné leur situation universitaire, risquent de se développer indépendamment l'une de l'autre en raison de leur spécialisation. Il insiste surtout sur la nécessité d'une bonne collaboration entre l'exégèse et la théologie systématique,

comme modèle fondamental de l'interaction réciproque entre la méthode historico-critique et l'expression de la foi sur l'ensemble de la réalité chrétienne. Pour la théologie aujourd'hui, faire ceci n'est pas moins fondamental que le débat avec le monde moderne

Et il ajoute:

30. Cf. *ibid.*, p. 520.

31. „... die wahrhaft kirchliche und geistliche Funktion des Laien“ (*ibid.*, p. 527).

32. „... ist selbst immer wieder auf das lauschende Vernehmen gegenüber den Quellen, auf deren je neue Befragung und Bedenkung angewiesen ist, um sie so wahrhaft aus-legen und behüten zu können: behüten nicht im Sinnen einer Schutzhaft (wozu manchmal das Tun des Lehramts in der Geschichte doch tendiert haben dürfte), sondern im Sinnen der Treue, die fremder Herrschaft wehrt und das Herrentum des Wortes Gottes gegen Modernismus und Traditionalismus gleichermaßen verteidigt“ ... „Im letzten ist die ganze Kirche hörend, und umgekehrt hat die ganze Kirche teil am Verharren in der rechten Lehre“ (*ibid.*, resp. pp. 527 et 528).

en effet, cette dernière reste sans fondement, si la première ne réussit pas de manière satisfaisante³³.

La tension que provoque l'exégèse historico-critique ne peut être résolue en l'écartant, mais sa méthode doit être mise en œuvre «en accord avec la foi de l'Église». Ici, le rôle du magistère n'est pas de contribuer au progrès de la connaissance théologique; il a donc, avant tout, une «fonction négative» en vue de disqualifier des développements non souhaités. Plus loin, la Constitution insiste sur la «vigueur rajeunie» de la théologie comme telle, qui a la mission permanente de réfléchir sur la foi à la lumière de l'Écriture («l'Écriture comme âme de la théologie»). Ratzinger n'omet pas de mettre l'accent sur le caractère résolument rénové de ce texte conciliaire, dont les conséquences pour la méthode théologique ne sont pas encore toutes manifestées³⁴. À deux reprises³⁵, il remarque que réduire le rôle de l'exégèse et de la théologie à confirmer ce que déclare le magistère, comme c'est le cas dans *Humani generis*, est effectivement corrigé dans *Dei Verbum*.

Nous concluons cette section par deux observations. Ratzinger déplore à l'une ou l'autre reprise que le rôle de la critique de la Tradition dans le développement de la Tradition n'ait pas obtenu, dans les textes, sa juste place³⁶. Tout, dans la vie et le développement de l'Église, n'est pourtant pas accomplissement et progrès – et en raison du caractère inclusif du concept rénové de Tradition, c'est pour le moins une suggestion risquée. Le texte conciliaire de compromis, qui a servi de base à *Dei Verbum* 8, n'est pas satisfaisant sur ce point: c'est une chance manquée, commente Ratzinger. Tout comme au concile de Trente, Vatican II ne réussit pas à accorder une place à la nécessité d'une réforme (dont on percevait la nécessité, parce que précisément elle se trouvait à l'origine du concile) – c.-à-d. «la possibilité positive et la nécessité d'une critique intraecclésiale de la Tradition». En effet, le cadre eschatologique dans lequel la Tradition se trouve située en *Dei Verbum* 7 est le seul passage où résonne une voix qui critique la Tradition et où est développée une sorte de théologie négative: la vision de Dieu, face à face, est reportée à l'eschaton – maintenant, nous voyons «comme dans un miroir»³⁷.

33. als Grundform des Zueinanders von historisch-kritischer Methode und vom Glauben getragener Aussage über das Gesamt der Christlichen Wirklichkeit. Das zu tun, wird für die Theologie heute nicht weniger grundlegend sein als die Auseinandersetzung mit der modernen Welt. ... ja die letztere bleibt bodenlos, wenn das erste nicht in einer befriedigenden Weise gelingt“ (*ibid.*, p. 575).

34. Cf. *ibid.*, p. 577 (également avec référence au décret conciliaire sur la formation des prêtres *Optatam totius*, 16).

35. Cf. *ibid.*, p. 577 et aussi, à ce sujet, p. 527.

36. Cf. *ibid.*, p. 514, à propos de *Dei Verbum* 5 et, plus détaillé, pp. 519-520 à propos de *Dei Verbum* 8.

37. Cf. *ibid.*, p. 517.

Une autre critique brièvement exprimée par Ratzinger porte sur l'accent, à son avis «trop exclusivement optimiste», adopté par le concile quand il traite de la Révélation, de l'histoire et du salut. À propos de *Dei Verbum* 3, il remarque:

Ici la question ne peut assurément pas être éludée: dans son appréciation de la Révélation et de l'Histoire du salut, le Concile ne part-il pas d'un point de vue exclusivement optimiste, qui perd de vue le fait que le salut divin se réalise en tant que justification du *pécheur* [italiques J.R.], que la grâce se réalise à travers le jugement de la Croix et comporte dès lors toujours aussi un caractère judiciaire? ... Quand on parlait du salut, n'aurait-on pas dû mentionner aussi le mystère de la colère de Dieu, qui pèse si lourdement sur ces chapitres?

Il conclut cette remarque par la phrase:

L'optimisme pastoral d'une époque orientée vers la compréhension et la réconciliation semble donc ici avoir quelque peu brouillé le regard sur une partie qui n'est pas accessoire du témoignage biblique³⁸.

Peut-être peut-on trouver à cet endroit une trace des discussions véhémentes de 1965 sur *Gaudium et Spes* et de la réserve exprimée par Ratzinger concernant une attitude trop positive de l'Église vis-à-vis du monde. Mais cette remarque nous amène déjà à aborder l'histoire de la réception de *Dei Verbum* et de Vatican II, y compris le rôle joué par Ratzinger.

IV. LE THÉOLOGIEN RATZINGER ET LA RELATION ENTRE RÉVÉLATION, SALUT ET VÉRITÉ

Avant de poursuivre sur ce sujet, il convient de rappeler le développement et l'évolution de la position théologique de Ratzinger dans les années qui ont suivi le concile³⁹. Il va de soi qu'ici aussi perçait sa préoccupation

38. „Hier wird man freilich die Frage nicht unterdrücken können, ob das Konzil bei seiner Zeichnung von Offenbarung und Heilsgeschichte nicht doch von einer zu ausschließlich optimistischen Sicht ausgegangen ist, der die Tatsache aus dem Augen entschwindet, daß göttliches Heil wesentlich als Rechtfertigung des *Sünders* ergeht, daß die Gnade durch das Gericht des Kreuzes hindurch sich vollzieht und so selbst immer auch Gerichtsscharakter trägt... Hätte, wenn vom Heil gesprochen wurde, nicht auch das Geheimnis des Zornes Gottes erwähnt werden müssen, das so wuchtig über diesen Kapiteln lastet? ... Der pastorale Optimismus einer auf Verstehen und Versöhnen bedachten Zeit scheint hier den Blick für einen nicht unwesentlichen Teil des biblischen Zeugnisses doch etwas getrübt zu haben“ (*ibid.*, p. 509).

39. Comme sources importantes à ce sujet, cf. J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum: Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München, Kösel, 1968; *Glaube und Zukunft*, München, Kösel, 1970; *Dogma und Verkündigung*, München, Wewel, 1973; et *Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München, Wewel, 1982.

croissante concernant l'avenir de la foi chrétienne dans le monde postconciliaire et moderne⁴⁰.

En premier lieu, il est important de souligner que, pour Ratzinger, Révélation, salut et vérité interfèrent étroitement. Une vie sauvée est une vie basée sur la vérité que Dieu a révélée en Jésus-Christ. Un chrétien se place sous la vérité salutaire, ce qui est en soi déjà salutaire⁴¹. Celui qui vit ainsi se range en effet dans l'ordre pré-donné des choses et y voit que l'être humain se trouve inséré dans une relation fondamentale qui le précède. Cela exige que l'on se garde de l'*hybris* humaine, de la prérogative illégitime de l'autodétermination absolue, qui conduit au principe «à chacun sa vérité»⁴². Ce qui présuppose une véritable *metanoia*⁴³: s'ouvrir à l'écoute de ce qui dépasse l'homme et ménager un espace pour Celui qui est tellement plus grand. L'homme qui écoute découvre ainsi la vérité comme amour, comme personne⁴⁴. Cette vérité salutaire a été manifestée définitivement en Jésus-Christ, le fils de Dieu: c'est un amour personnel, qui l'emporte sur la mort. Cette vérité est exprimée dans la Tradition chrétienne⁴⁵. Elle est confiée à l'Église, le sujet de la foi. L'homme ne peut pas se donner lui-même la foi, mais la reçoit de l'Église qui, à son tour, ne la possède pas par elle-même. L'Église veille à ce que la vérité reste vérité et

40. Pour ce paragraphe et un développement plus détaillé, voir notre article: L. BOEVE, *Kerk, theologie en heilswaardheid: De klare visie van Joseph Ratzinger*, in *Tijdschrift voor theologie* 33 (1993) 139-165 (avec un résumé en anglais).

41. Ratzinger est revenu à plusieurs reprises et très explicitement sur ce point, entre autres dans: J. RATZINGER, *Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung*, in L. SCHEFFCZYK (ed.), *Erlösung und Emanzipation* (QD, 61), Freiburg, Herder, 1973, 141-155; J. RATZINGER – U. HOMMES, *Das Heil des Menschen: Innerweltlich – christlich*, München, Kösel, 1975; et surtout après 1983, aussi dans le débat sur la théologie de la libération, notamment dans *Politik und Erlösung: Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung* (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften Vorträge, G 279), Opladen, 1986. Voir aussi, par exemple, son *Jesus Christus heute*, in *Internationale katholische Zeitschrift «Communio»* 19 (1990) 56-70.

42. Cela signifie, entre autres que, dans ses considérations sur le salut et la vérité, Ratzinger s'inscrit résolument en faux contre le positivisme, la conception libérale de la liberté et le marxisme, et plus tard, après 1989, sans cesse davantage, contre le libertinisme et le relativisme. Chaque fois, il s'agit des efforts autonomes de l'homme pour réaliser par lui-même la vérité, le bonheur, l'avenir, le salut... et s'écarter de la vérité de la croyance que toutes ces réalités sont à recevoir en premier lieu (voir entre autres à ce sujet, outre des sources déjà citées, J. RATZINGER, *Die christliche Brüderlichkeit*, München, Kösel, 1960; et, plus tard, notamment ID., *Entretien sur la foi*, Paris, Fayard, 1985; et *Werte in Zeiten des Umbruchs: Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg im Breisgau, Herder 2005).

43. Cf. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre* (n. 39), pp. 57-69. Paru précédemment sous le titre: *Metanoia als Grundbefindlichkeit christlicher Existenz*, in E.C. SUTTNER (ed.), *Busse und Beichte: Drittes Regensburg Ökumenisches Symposium*, Regensburg, Pustet, 1972, 21-37.

44. Cf. J. RATZINGER, *Interpretation – Kontemplation – Aktion: Überlegungen zum Auftrag einer Katholischen Akademie*, in *Internationale katholische Zeitschrift «Communio»* 12 (1983) 167-179, p. 170.

45. Cf. J. RATZINGER, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (Kleine Katholische Dogmatik, 9), Regensburg, Pustet, 1977.

ne dérive pas au fil du temps⁴⁶. Finalement, c'est dans les sacrements, et plus généralement dans la structure sacramentelle de l'Église, que s'exprime et se réalise par excellence le couplage du salut et de la vérité⁴⁷.

Ratzinger voit très bien que la situation d'aujourd'hui suscite beaucoup de questions à propos de cette vérité, [pré]donnée pour qu'on en vive. Il y voit aussi un conflit de principe entre la foi chrétienne et les fondements de la pensée moderne. En effet, cette dernière ne réclame pas seulement la prérogative de l'autodétermination absolue. Par ailleurs, alors qu'auparavant le problème de la relation entre «être» et «temps» avait été résolu en faveur de «l'être», depuis Hegel l'opinion prévaut que «l'être» est «le temps». La vérité devient fonction du temps⁴⁸. Ce qui, hier encore, était constitutif n'existe plus aujourd'hui que comme simplement dépassé (*aufgehoben*). Ratzinger s'assigne donc comme tâche de montrer qu'il existe une vérité qui précède l'autonomie de l'homme, une vérité qui, indépendamment de toutes les médiations culturelles, *reste* toujours vraie, parce qu'elle *est* vraie.

Dans ses réflexions sur cette problématique, il répond concrètement à deux séries de questions. D'une part: comment la vérité éternelle et universellement valable est-elle liée à la forme dans laquelle elle a pris figure au cours de l'histoire et a survécu dans la suite? Et quel a été l'apport du bagage culturel que les convertis de diverses cultures ont apporté avec eux? Comment une herméneutique responsable, qui veut garder la spécificité du christianisme, doit-elle les considérer? D'autre part, quel est, en la matière, le rôle de l'Église, plus spécialement du magistère? Quelle est la tâche spécifique de la théologie en ce domaine? C'est surtout au cours de la première période de sa carrière théologique que Ratzinger accorde son attention aux premières questions. Comme préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, c'est spécialement aux dernières questions qu'il s'attache. À cette époque, il consacre pas mal de temps à clarifier la fonction du magistère pontifical et, corrélativement, à délimiter la compétence des évêques, des conférences épiscopales et des théologiens⁴⁹. Une remarque en passant: il n'existe, à notre avis, aucune différence fondamentale entre

46. Ratzinger développe ce point, avec beaucoup d'insistance, dans son ouvrage *Theologische Prinzipienlehre* (n. 39).

47. Cf., par exemple, J. RATZINGER, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Meitingen, Kyrios, 1966.

48. Le *Logos* se retrouve lui-même, devient lui-même dans l'Histoire. Tout développement de la vérité situé dans l'Histoire est conçu comme un moment de la vérité tout entière. Des développements particuliers sont vrais pendant le laps de temps de leur développement et ne peuvent rester vrais que si on les abandonne après cette période et si on les intègre dans l'ensemble qui se construit à nouveau (cf. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre* [n. 39], pp. 16-17 – Titre originel de cette contribution [pp. 15-27]: *Was ist für den christlichen Glauben heute konstitutiv?*, in H. ROSSMANN – J. RATZINGER [eds.], *Mysterium der Gnade*. FS. J. Auer, Regensburg, Pustet, 1975, 11-19).

49. Voir, entre autres, son livre: *Kirche, Ökumene und Politik: Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1987; *Wesen und Auftrag der Theologie*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1993.

les options qu'a prises Ratzinger au début de ses activités théologiques et celles qu'il défend maintenant. Sans doute y a-t-il des glissements d'accent⁵⁰, mais ils sont surtout introduits par des considérations politico-ecclésiales. Ce qui reste inchangé, c'est la conviction fondamentale qu'il y va de la vérité salutaire, offerte par Dieu, et qui n'est pas mise à la libre disposition de l'homme. C'est une vérité à vivre, menant à la vie éternelle. Seule convient ici une attitude de crainte. On ne peut jamais oublier ce qui est finalement en cause: le salut de l'homme croyant.

Dans la suite de ce paragraphe, nous exposons brièvement quelques principes de base qui structurent sa position théologique concernant la Révélation et la Tradition, la vérité et l'histoire.

(1) Comme nous l'avons déjà dit, le fait qu'il n'y a pas d'identité entre Révélation et Écriture est à l'origine de la Tradition. C'est pourquoi Ratzinger comprend la Révélation comme une donnée dynamique avec, comme centre, l'événement Christ. La Tradition est l'explicitation de cet événement, qui se poursuit à travers la présence du Christ, réalisée par l'Esprit dans la foi, jusque dans l'aujourd'hui de l'Église.

(2) Par conséquence, la Tradition est confiée à l'Église. Comme sujet transtemporel et dépositaire de la foi et de la Tradition, l'Église garde et préserve le message de salut. Sans ce sujet, comme pôle d'unité, la confession de foi est une addition de contenus de foi séparés. L'Église est la garantie qu'à travers le temps la vérité reste vérité.

Il y a des décadences ou des croissances, des oublis ou des approfondissements, mais jamais de refonte de la vérité dans le temps⁵¹.

(3) Dans l'Église, la Tradition est confiée à ceux qui ont reçu le pouvoir: les successeurs de Pierre et le collège apostolique dans son ensemble. La garantie pour cette identité est conférée par l'administration des sacrements et l'annonce de la Parole. Finalement, c'est la *successio apostolica* qui est la caution de cette identité au cours de l'histoire. Déjà en 1961, Ratzinger écrit à ce sujet:

La succession [apostolique] est la forme de la Tradition, la Tradition est le contenu de la succession⁵².

50. Cf., par exemple, les changements que dénonce ALLEN, *Cardinal Ratzinger* (n. 18), pp. 56-76. Allen expose ici, entre autres, ses idées sur la collégialité, les conférences épiscopales, le rôle de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le développement de la Tradition, la liturgie et l'œcuménisme. Nous n'irions pourtant pas aussi loin que lui pour parler en la matière de rupture entre le Ratzinger des débuts et celui d'après.

51. „Es gibt Verfallen oder Wachsen, Vergessen oder Vertiefen, aber keine Umschmelzung von Wahrheit in Zeit“ (RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre* [n. 39], p. 24).

52. „Die [apostolische] Nachfolge ist die Gestalt der Überlieferung, die Überlieferung ist der Gehalt der Nachfolge“ (J. RATZINGER, *Primat, Episkopat und successio apostolica*, in K. RAHNER – J. RATZINGER, *Episkopat und Primat* [QD, 11], Freiburg im Breisgau, Herder, 1961, 37-59, p. 49). Il le rappelle aussi dans son commentaire de *Dei Verbum*

La succession apostolique n'est pas un simple pouvoir formel, elle est participation à la mission pour l'Évangile. C'est pourquoi les concepts de succession et de Tradition sont étroitement liés dans l'Église antique; aussi est-ce à bon droit que Vatican II les relie solidement. La structure *successio* est l'expression du lien de l'Église catholique à la Tradition et à la pensée de la Tradition⁵³.

Pour Ratzinger, ce couplage a, comme nous le verrons par la suite, de lourdes conséquences pour la relation entre magistère et théologie.

Les perspectives de Ratzinger sur la figure concrète qu'a prise la Tradition ainsi que sa signification pour la foi et la théologie d'aujourd'hui se révèlent dans les quatre principes suivants. En effet, bien que la vérité de la foi possède un caractère d'éternité, sa figure historique est sans cesse conditionnée par l'espace et le temps. C'est ainsi que cette vérité connaît un développement historique dans la Tradition.

L'éternel est réalisé pour des hommes existant dans le temps, et seulement par des liens continûment renouvelés avec le temps⁵⁴.

(4) Le christianisme est en réalité la synthèse, réalisée en Jésus-Christ, de la foi d'Israël et de l'esprit grec. Pour Ratzinger, le recours à la philosophie hellénistique pour donner expression à la prétention chrétienne à la vérité n'est pas le fait du hasard, mais est providentiel⁵⁵.

(5) En effet, tous les efforts pour en arriver à une déshellénisation de la foi chrétienne sont vains⁵⁶. La pensée grecque a valeur d'éternité, parce qu'elle a contribué à créer la forme originale de la foi chrétienne⁵⁷. Voilà

(p. 520). La *successio apostolica*, dans laquelle les évêques sont introduits par leur ordination, est l'expression sacramentelle de ce que signifie l'affirmation que la tradition est source d'autorité (cf. RATZINGER, *Kirche, Ökumene und Politik* [n. 49], pp. 74-75; *Theologische Prinzipienlehre* [n. 39], pp. 251-263 et 300-314.

53. „Die apostolische Nachfolge ist keine rein formale Vollmacht, sondern Teilhabe an der Sendung für das Evangelium. Daher greifen die Begriffe für Nachfolge und für Überlieferung in der alten Kirche ineinander; darum bindet Vaticanum II mit Recht beides fest zusammen. Die *Successio*-Struktur ist Ausdruck der Überlieferungsbindung und des Überlieferungsgedankens der katholischen Kirche“ (*ibid.*, p. 257).

54. “The timeless is realised for men existing in time only though constantly renewed bonds with time” (J. RATZINGER, *The Changeable and Unchangeable in Theology*, in *Theological Digest* 10 [1962] 71-76, p. 76).

55. C'était une option claire contre la religion classique, le *mythos*, et pour le *logos*, une option contre le polythéisme et pour le Dieu des philosophes. Cette idée, Ratzinger la développe déjà en 1959, dans sa «Antrittsvorlesung» à Bonn: J. RATZINGER, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen: Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*, Leutesdorf, Johannes, 2005 (1959), pp. 11-35; et plus tard à nouveau, entre autres, dans *Einführung in das Christentum* (n. 39), pp. 103-114.

56. Cf. RATZINGER, *Kirche, Ökumene und Politik* (n. 49), p. 205.

57. En la matière, Ratzinger parle volontiers «du droit spécial de la philosophie grecque» (RATZINGER, *The Changeable and Unchangeable* [n. 54], p. 73; *Einführung in das Christentum* [n. 39], p. 51).

pourquoi les Pères de l'Église ont une signification permanente et particulière. L'Écriture et leur théologie se correspondent, en effet, comme parole et réponse (*Wort und Antwort*), sans se mélanger et pourtant indissociables. Dès lors les Pères de l'Église sont constitutifs de toute interprétation postérieure de l'Écriture. En conséquence, la théologie actuelle ne peut pas non plus s'écarter du projet que les Pères ont mis en route; l'étude de leur œuvre ne peut pas être réduite à l'histoire de la théologie⁵⁸.

(6) Les formulations dogmatiques de l'Église représentent un phénomène linguistique constitutif de la communauté⁵⁹. En tant que «vérité venue à la parole», les dogmes renvoient, en tout premier lieu, à une réalité qu'ils ne peuvent englober complètement ni adéquatement, mais qui peut seulement être portée au langage de manière référentielle. En même temps, ils constituent la communauté, parce qu'ils permettent à la vérité de s'exprimer communautairement: l'unité de parole rend possible l'unité d'esprit. Selon Ratzinger, l'historicité du dogme et la possibilité de changer les dogmes sont dès lors limitées sur un double plan: primo, la foi est une, et la langue du dogme peut seulement témoigner de cette unité; secundo, la fonction unificatrice du langage ne peut être préservée que si elle est soustraite au bon vouloir privé et portée par la communauté. Cela signifie que l'herméneutique doit toujours partir des formules dogmatiques traditionnelles. La figure que l'inaccessible a prise dans la langue peut être contingente mais, en raison de son caractère fondateur de communauté, elle est devenue obligatoire, même si elle doit chaque fois être à nouveau expliquée. C'est pourquoi l'herméneutique de la Tradition doit distinguer ce qui est essentiel à la préservation de la vérité salutaire dans la figure historique de la Tradition et ce qui peut être mis au compte de la médiation culturelle. À cet égard, en interprétant la vérité salutaire, la théologie ne peut pas se laisser entraîner par les formes modernes de la critique de la Tradition qui, au nom de la raison éclairée, purifient la Tradition de tous ses éléments prétendument irrationnels⁶⁰, ou même dénie à la Tradition toute autorité fondamentale⁶¹.

58. Cf. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre* (n. 39), pp. 149-159. Paru précédemment sous le titre: *Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie*, in *TQ* 148 (1968) 257-282.

59. Cf. *Zur Frage nach der Geschichtlichkeit der Dogmen*, in O. SEMMELROTH – R. HAUBST – K. RAHNER (eds.), *Martyria, Liturgia, Diakonia*. FS. H. Volk, Mainz, Mathias Grünewald, 1968, 59-70, repris et retravaillé dans *Einführung in das Christentum* (n. 39).

60. Cf., par exemple, la discussion qu'il poursuit à ce propos avec Herbert Haag sur l'existence du diable. Ratzinger reproche à Haag de penser à partir d'une modernité trop peu réfléchie et de vouloir déterminer de manière trop simpliste ce qui est compatible ou non avec l'image moderne du monde. Cf. Herbert HAAG, *Abschied vom Teufel*, Zürich, Benziger, 1969. Critique: J. RATZINGER, *Abschied vom Teufel*, in *Bistumsblatt Aachen* 11 et 12 (1973) – repris dans RATZINGER, *Dogma und Verkündigung* (n. 39), pp. 225-234.

61. Cf. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre* (n. 39), pp. 88-106 (publié précédemment sous le titre: *Tradition und Fortschritt*, in *IBW-Journal* 12 [1974] 1-7) – cf. *infra*.

(7) Du couplage du salut et de la vérité découle en outre – et cela apparaît clairement dans la critique de Ratzinger concernant la théologie politique et la théologie de la libération⁶² – que l'orthodoxie reste le cadre indispensable pour une orthopraxis légitime. Une théorie sans praxis reste évidemment vaine et oublie le noyau de la foi chrétienne: l'amour qui provient de la grâce. Mais, inversement, une praxis qui ne s'appuie pas sur une vision cohérente de l'homme et de son histoire manque toute base solide et va seulement fournir un système de règles extérieures qui ne satisfont pas l'homme.

La praxis de la foi est subordonnée à la vérité de la foi, dans laquelle la vérité de l'homme est manifestée par la vérité de Dieu et est élevée à un nouveau degré. Elle contredit dès lors fondamentalement une praxis qui commence par produire des faits et, à partir de là, veut produire la vérité⁶³.

En résumé: pour Ratzinger la liaison de la vérité au temps n'est jamais constitutive de la vérité – sauf pour la synthèse originelle de la patristique. Le privilège de la philosophie grecque colore, en effet, fondamentalement sa pensée sur la vérité de la Révélation – en même temps qu'il affirme son caractère dynamique et historique. Sa vision reste enserrée dans un mode de pensée en fait platonicien qui, manifestement, porte les traces de ses premières recherches sur Augustin et Bonaventure. Un seul exemple à ce propos est très éclairant. En 1967, il cite avec insistance une affirmation de Bonaventure: «l'explication de la foi» ajoute à la foi, mais

62. Déjà en 1975, Ratzinger ne laissait planer aucun doute concernant ses conceptions en la matière – voir, par exemple, l'article *Ich glaube an Gott den allmächtigen Vater* (in *Internationale katholische Zeitschrift «Communio»* 4 [1975] 10-18) que Ratzinger a également repris dans le recueil: RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre* (n. 39), pp. 69-78. Cf. également RATZINGER, *Interpretation – Kontemplation – Aktion* (n. 44); *Politik und Erlösung* (n. 41); et plus généralement son ouvrage *Kirche, Ökumene und Politik* (n. 49), 3^e partie.

63. „Die Praxis des Glaubens hängt an der Wahrheit des Glaubens, in der die Wahrheit des Menschen durch die Wahrheit Gottes sichtbar gemacht und auf eine neue Stufe gehoben wird. Sie widerspricht daher von Grund auf einer Praxis, die zuerst Tatsachen schaffen und dadurch Wahrheit herstellen will“ (J. RATZINGER, *Kirchliches Lehramt – Glaube – Moral*, in *Id.*, *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1975, 41-66, p. 63). À titre d'illustration, nous signalons encore un événement dont Ratzinger entendit parler alors qu'il était encore archevêque de Munich-Freising et qui prouve, selon lui, que la pratique semble apporter la confirmation de ce qu'il défend. Deux évêques sud-américains lui avaient rendu visite et racontaient qu'un certain nombre de villageois de leur diocèse étaient passés dans l'une ou l'autre Église protestante. Et cela pourtant non sans avoir d'abord remercié l'évêque pour les améliorations économiques et sociales que l'Église catholique de l'endroit avait réalisées dans leur village. Mais, parce que, à côté de cela, ils avaient aussi besoin d'une religion, ils étaient passés chez les protestants. «L'homme ne vit pas seulement de pain, et il ne peut pas attendre le reste jusqu'à ce que le pain ne représente plus un problème». Pour ces évêques, (et pour Ratzinger), cet événement, qu'ils estimaient symptomatique, doit engager «à une prise de conscience de l'évolution de l'Église catholique sud-américaine depuis la fin du Concile» (RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre* [n. 39], p. 139).

ne change pas l'essence de la foi; de même aussi le changement de climat d'une époque détermine la foi, mais ne la change pas⁶⁴. Ratzinger considère cette phrase comme le condensé et le ciment de la pensée augustinoplatonicienne.

L'histoire est du domaine de l'*explicatio*, qui à son tour est subsumée par le concept de l'*accidere* et est ainsi soustraite au domaine de la 'substance'⁶⁵.

La vérité est donnée et appartient exclusivement à l'éternel, même si elle nous apparaît seulement dans des formes historiques⁶⁶.

Ratzinger formule ses positions en un temps de polémique croissante sur la manière dont la foi chrétienne doit tenir compte du contexte – une polémique qui est en étroite connexion avec son évaluation de la réception de Vatican II, ainsi qu'avec son rôle actif dans la période post-conciliaire. Ce sont les conceptions que nous avons présentées ci-dessus qui l'ont inspiré.

V. LE CONFLIT AUTOUR DE L'INTERPRÉTATION DU CONCILE

Nous allons maintenant évoquer le malaise croissant qu'éprouve Ratzinger en ce qui concerne la mise en œuvre et la réception de Vatican II au cours de la période postconciliaire – une période et un contexte qui, d'après lui, sont marqués par une modernité de plus en plus radicale, qui menace l'essence même de la foi chrétienne. Nous entrons ainsi dans la dynamique théologique conflictuelle que Ratzinger voit à l'œuvre dans la réception du concile: son issue va déterminer si le deuxième concile du Vatican dans l'histoire de l'Église aura été un concile fécond.

Car la vraie réception de Vatican II n'a certainement pas encore commencé.

64. «*Explicatio accidit fidei nec mutat essentiam fidei, sic et variatio temporis determinat, non variat fidem*», cité dans RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre* (n. 39), pp. 180-199, p. 188 (titre original: *Heilsgeschichte und Eschatologie: Zur Frage nach dem Ansatz des theologischen Denkens*, in J. NEUMANN – J. RATZINGER [eds.], *Theologie im Wandel*, München, Wewel, 1967, 68-89 – citation de Bonaventura, *III Sent.* d 24 a 1 q 3 c [ed. Quaracchi]).

65. „Die Geschichte wird dem Bereich der *explicatio* zugerechnet, diese wiederum unter den Begriff des *accidere* subsumiert und damit aus dem Bereich der ‚Substanz‘ herausgenommen“ (RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre* [n. 39], p. 188).

66. En 1969, il écrit encore, par exemple, à l'intention des catholiques critiques: «il s'agit seulement de [la vérité] comme action, comme intervention dans le processus du monde. Tout autre chose qu'une vérité qui est simple et que, comme homme, je reçois dès lors simplement et qui me transforme en même temps que je la reçois, c'est le Platonisme. En ce sens, je suis en réalité un 'Platonicien' et je veux l'être» (cf. J. RATZINGER, *Glaube, Geschichte und Philosophie: Zum Echo der „Einführung in das Christentum“*, in *Hochland* 61 [1969] 533-543, p. 537).

C'est le mérite du concile, déclare Ratzinger en 1966⁶⁷, qu'à Vatican II l'Église se soit gardée de tout scandale «secondaire» qui voile le «scandale primaire» de l'incarnation de Dieu dans l'histoire: défendre ses propres positions de pouvoir sous le masque du respect des droits de Dieu; pour préserver l'intégrité de la foi, maintenir intégralement les figures de la foi du passé; sous le masque de la défense de la plénitude de la vérité, canoniser des conceptions théologiques d'une seule école, etc.⁶⁸. En effet, le concile n'a pas renoncé à ce scandale primaire lui-même. C'est ce scandale primaire de l'amour de Dieu qui, dans la période postconciliaire, en vient à être menacé. De manière plus paradoxale, la cause semble en être l'ouverture fondamentale au monde, que Ratzinger décrit comme le mouvement caractéristique du concile⁶⁹. Cette ouverture ne peut cependant pas être comprise de manière erronée:

Le concile marque le passage d'une attitude conservatrice à une attitude missionnaire; et l'antonyme conciliaire de conservateur n'est pas progressiste, mais missionnaire⁷⁰.

En effet, la mission vers le monde n'enlève rien au non-conformisme de l'Évangile.

En un autre endroit, j'ai déjà exposé comment, pour Ratzinger, la lutte en vue de l'interprétation du concile part en réalité du concile même, et plus précisément de la discussion concernant le Schéma XIII – qui allait devenir plus tard la constitution pastorale *Gaudium et spes*, sur la relation entre l'Église et le monde⁷¹. Déjà dans son rapport sur les développements concernant *Gaudium et spes*, il met l'accent sur les dangers d'une trop grande

67. J. RATZINGER, *Der Katholizismus nach dem Konzil – Katholische Sicht*, in *Auf Dein Wort hin*. 81. *Deutscher Katholikentag*, Paderborn, Bonifacius, 1966, 245-266 (repris dans une version plus développée dans *Das neue Volk Gottes: Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf, Patmos, 1969, 302-321, pp. 317-318).

68. Dans son livre *Einführung in das Christentum* (n. 39), Ratzinger parle aussi du scandale de la foi chrétienne (pp. 30ss.).

69. Cf. J. RATZINGER, *Weltoffene Kirche? Überlegungen zur Struktur des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in T. FILTHAUT (ed.), *Umkehr und Erneuerung: Kirche nach dem Konzil*, Mainz, Grünewald, 1966, 273-291 (repris dans RATZINGER, *Das neue Volk Gottes* [n. 67], 281-301).

70. „Das Konzil markiert den Übergang von einer konservierenden zu einer missionarischen Haltung, und der konziliare Gegensatz zu konservativ heißt nicht progressistisch, sondern missionarisch“ (*ibid.*, p. 300).

71. Cf. L. BOEVE, *Europe in Crisis: A Question of Belief or Unbelief? Perspectives from the Vatican*, in *Modern Theology* 23 (2007) 205-227 (avec référence à notre étude: L. BOEVE, *Gaudium et Spes and the Crisis of Modernity: The End of the Dialogue with the World?*, in M. LAMBERIGTS – L. KENIS [eds.], *Vatican II and Its Legacy* [BETL, 166], Leuven, Peeters, 2002, 83-94). Pour une opinion analogue, cf. H.-J. SANDER, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in P. HÜNERMANN – B.J. HILBERATH (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Band 4, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2005, 581-886 et 838-844.

ouverture au monde moderne⁷². Dans un article en 1966, il écrit que certains Pères conciliaires ont évalué le monde de manière trop naïve et trop optimiste, tandis qu'ils oubliaient trop vite la réalité du péché. Ils ont trop insisté sur le mystère de l'Incarnation et ont sous-estimé en même temps celui de la Croix. «Dieu est devenu chair dans le monde» ne peut pas faire oublier que «le monde n'a pas accueilli Dieu». Le dialogue avec le monde n'est donc fécond que si ce monde se purifie, précisément dans le dialogue avec la foi chrétienne⁷³. Quelque chose de plus radical résonne dans la réédition de cet article, en 1973: dans le dialogue, le monde a besoin «d'être exorcisé»⁷⁴. L'unilatéralité tragique des derniers débats conciliaires n'a pas rendu service sur ce point à l'Église postconciliaire, ajoute-t-il encore⁷⁵.

En cette même année 1973, dans une évaluation générale des dix années qui ont suivi le commencement du concile, Ratzinger explique que le débat sur *Gaudium et spes* a été une préfiguration de la crise dans laquelle l'Église est tombée après le concile⁷⁶. Les dissensions théologiques qui se dessinaient alors sont devenues encore plus profondes.

Cela signifie que la lutte pour le véritable héritage de Vatican II ne peut plus être poursuivie aujourd'hui à partir des textes seulement. Pour qu'elle avance, il sera décisif que l'on puisse trouver une garantie spirituelle, non seulement pour une explication anti-historico-utopique du Concile, mais aussi pour une compréhension créativo-spirituelle dans l'unité vivante avec la vraie Tradition⁷⁷.

72. Cf. J. RATZINGER, *Sentire Ecclesiam*, in *Geist und Leben* 36 (1963) 321-326; *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Köln, Bachem, 1965, pp. 38-39; *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Köln, Bachem, 1966, pp. 25-58; *Angesichts der Welt von heute: Überlegungen zur Konfrontation mit der Kirche im Schema XIII*, in *Wort und Wahrheit* 20 (1965) 493-504 (version plus développée, modifiée, dans RATZINGER, *Dogma und Verkündigung* [n. 39], pp. 183-204). Il a également écrit le commentaire qui accompagne le premier chapitre de la première partie de *Gaudium et Spes*, dans l'édition du texte du *Lexikon für Theologie und Kirche: Das zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Kommentare*, Teil 3, Freiburg – Basel – Wien, Herder, pp. 313-354. Ratzinger n'était pas le seul auteur, d'autres théologiens allemands, tel Karl Rahner, ainsi que des évêques ont introduit des objections fondamentales dans le débat sur le *Schema XIII* (cf. SANDER, *Theologischer Kommentar* [n. 71], pp. 650-663).

73. RATZINGER, *Angesichts der Welt von heute* (n. 72), pp. 502-503.

74. *Ibid.*, repris dans RATZINGER, *Dogma und Verkündigung* (n. 39), p. 201.

75. Cf. RATZINGER, *Dogma und Verkündigung* (n. 39), pp. 199-200. Les mêmes avertissements reviennent aussi sous différentes formes dans: *Glaube und Zukunft* (n. 39), pp. 93-106; *Der Weltdienst der Kirche: Auswirkungen von Gaudium et Spes im letzten Jahrzehnt*, in *Internationale katholische Zeitschrift* 4 (1975) 439-454 (= RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre* [n. 39], pp. 395-411). Cf. également les publications que nous citons ci-après.

76. Cf. J. RATZINGER, *Zehn Jahre nach Konzilsbeginn: Wo stehen wir?*, in *Id.*, *Dogma und Verkündigung* (n. 39), pp. 439-447.

77. „Da bedeutet, daß der Streit um das wahre Erbe des Zweiten Vaticanums heute von Texten allein her nicht geführt werden kann. Für seine Fortgang wird es entscheidend sein, ob sich eine geistige Deckung findet nicht nur für eine gegengeschichtlich-utopische Auslegung des Konzils, sondern auch für ein schöpferisch-spirituelles Verständnis in der lebendigen Einheit mit der wahren Überlieferung“ (*ibid.*, p. 443).

Ratzinger vise ici au premier chef, entre autres, la théologie politique de J.B. Metz qui, d'après lui, est en fin de compte plus proche du néo-marxisme que de la théologie. Le mouvement théologique que le concile a rendu vraiment possible, et qui est en lien avec l'Écriture, les Pères de l'Église et la liturgie – dénonce-t-il –, a été submergé peu après par le torrent de la modernité.

Au concile, cette théologie veillait à ce que la foi ne se nourrisse pas seulement à la pensée des cent dernières années, mais au grand courant de la tradition commune⁷⁸.

Pourtant, confronté aux conséquences d'un progressisme néo-clérical, ce mouvement gagne peu à peu de nouveau en puissance. Il conclut:

L'héritage de Vatican II n'est pas encore ressuscité. Mais il attend son heure. Qu'elle viendra, j'en suis convaincu⁷⁹.

Deux ans plus tard encore, pour Ratzinger, le bilan n'est certainement pas plus positif⁸⁰. Le concile a, sans aucun doute, produit d'évidents résultats positifs comme, entre autres, la revalorisation de l'Écriture dans la vie de l'Église, mais il a aussi abouti à la crise d'alors (dont le concile n'est pas essentiellement le seul responsable). Cette crise est en relation avec deux modes d'agir fondamentaux qui ont caractérisé les participants du concile, écrit Ratzinger. D'un côté, il y avait le souhait d'un examen de conscience en profondeur de l'Église catholique, en vue de se convertir, de reconnaître sa culpabilité et de s'auto-accuser, ce qui a conduit, en fin de compte, à l'incertitude sur sa propre identité. Examen de conscience et reconnaissance de culpabilité sont à coup sûr nécessaires, remarque Ratzinger, mais doivent finalement conduire à trouver son identité, pas à la perdre. Par ailleurs, régnait aussi sur le concile l'optimisme naïf qui, avec le rêve de l'autoréalisation et de la libération, caractérisait la société dans les années 1960 et qui, dans les années 1970, buta sur ses limites et apporta la désillusion. Les deux facteurs ont, comme cela a déjà été dit, contribué à la crise postconciliaire. Pour y remédier, il faut, en premier lieu, à propos de Vatican II, voir quelle est la place exacte d'un concile dans la vie de l'Église. Un concile est, en fait, un événement extraordinaire – un remède indispen-

78. „Auf dem Konzil war es dieser Theologie darum gegangen, den Glauben nicht nur aus dem Denken der letzten hundert Jahre, sondern aus dem großen Strom der gesamten Überlieferung zu nähren“ (*ibid.*, p. 445).

79. „Das Erbe des Zweiten Vaticanum ist noch nicht erweckt. Aber es wartet auf seine Stunde. Und sie wird kommen, dessen bin ich gewiß“ (*ibid.*, p. 447). À ce sujet, il est également intéressant de relire le dernier chapitre de *Glaube und Zukunft* (n. 39), pp. 107-125, publié en 1970: «Wie wird die Kirche im Jahre 2000 aussehen?» («comment sera l'Église en l'an 2000?»).

80. Cf. J. RATZINGER, *Bilanz der Nachkonzilszeit: Misserfolge, Aufgaben, Hoffnungen*, in *Id.*, *Theologische Prinzipienlehre* [n. 39], pp. 383-395.

sable avec, parfois, des effets secondaires non souhaités – et il ne peut pas être confondu avec la vie de l'Église elle-même, dont il est l'instrument⁸¹. En second lieu, il est nécessaire de se rendre compte que la réception authentique du deuxième concile du Vatican n'a pas encore vraiment commencé⁸². Dix ans après le concile, la foi chrétienne se trouve prise dans la tension entre sa réduction à un messianisme terrestre et un nouvel intégralisme; le juste milieu n'a pas encore été trouvé⁸³. Et c'est précisément cela qui sera décisif pour juger la valeur historique de Vatican II. Ratzinger conclut avec l'avertissement que, au regard de l'histoire de l'Église, tous les conciles valides n'ont pas été pour autant des «conciles féconds»⁸⁴.

La critique de Ratzinger atteint son point culminant dans son *Entretien sur la foi* de 1985, une interview avec V. Messori de celui qui, à l'époque, était cardinal: elle fut publiée juste avant le début du synode extraordinaire sur la réception de Vatican II, à l'occasion du vingtième anniversaire de la clôture du Concile⁸⁵. Dans son deuxième chapitre, sur la nécessité de redécouvrir le concile, il prend tout d'abord parti pour le concile et les documents conciliaires, mais s'en prend à ses interprétations tant de droite que de gauche, lesquelles s'emparent du caractère de rupture du concile, soit pour le rejeter soit pour radicaliser le renouveau.

Défendre aujourd'hui la vraie Tradition de l'Église signifie défendre le Concile.

Au lieu d'une rupture avec la Tradition, Ratzinger affirme:

Il y a au contraire une continuité qui ne permet ni retours en arrière, ni fuites en avant, ni nostalgies anachroniques, ni impatiences injustifiées⁸⁶.

Cette continuité signifie en même temps que l'on ne peut parler sans plus d'une Église pré- et postconciliaire: il n'y a qu'une seule Église qui s'efforce sans cesse de mieux comprendre la foi chrétienne. «Dans cette histoire, il n'y a pas de sauts, il n'y a pas de brisures»⁸⁷. Vatican II n'a voulu en aucune manière mettre en débat le *depositum fidei*, ni changer la Tradition. Bien plutôt, l'intention du concile était précisément qu'«il n'entendait

81. «Le contenu spécifique du christianisme n'est pas la discussion sur les contenus chrétiens et sur la tactique de sa réalisation, le contenu du christianisme est la communauté de la Parole, du Sacrement et de l'amour du prochain, en vue d'appartenir fondamentalement à la justice et à la vérité» (*ibid.*, p. 391).

82. Cf. *ibid.*, p. 391 et pp. 408-409.

83. Ratzinger fait ici allusion au rôle que jouent les nouveaux mouvements dans cette recherche/exploration. En 1985 encore, il rappelle leur grande importance – cf. *infra*.

84. Cf. *ibid.*, p. 395.

85. Cf. J. RATZINGER – V. MESSORI, *Rapporto sulla fede*, Torino, Edizioni Paoline, 1985 (traduction française: RATZINGER, *Entretien sur la foi* [n. 42]).

86. *Ibid.*, p. 32.

87. *Ibid.*, p. 37.

certaines pas 'changer' la foi, mais la présenter à nouveau de façon efficace»⁸⁸. Dans ce sens, ajoute-t-il, le rejet des schémas préparatoires de Vatican II n'a jamais signifié le rejet par les Pères conciliaires de la doctrine en soi: ce n'était qu'une critique «contre les insuffisances de sa présentation»⁸⁹.

D'autre part, le cardinal met plus explicitement en question l'ouverture au monde moderne, que le concile avait commencée. Les contradictions internes de la modernité, qui deviennent sans cesse plus manifestes, empêchent l'Église *de facto* de poursuivre encore le dialogue. Bien plus, les chrétiens ne se sont pas coupés du monde, mais c'est le monde qui se trouve en opposition immédiate avec l'Église quand celle-ci défend la vérité sur Dieu, le Christ, le monde, le péché et la grâce. Il est temps, pense Ratzinger, que les chrétiens, après une période «d'ouverture sans discernement»⁹⁰, redécouvrent qu'ils appartiennent à une minorité qui justement ne participe pas à «l'esprit du monde», mais s'y oppose. Les chrétiens doivent de nouveau avoir le courage d'être non conformistes, et relever le défi de refuser la solidarité postconciliaire euphorique avec le monde⁹¹. Cela signifie également que les forces souterraines, agressives et centrifuges à l'intérieur de l'Église, doivent être entravées. En ce sens, il convient, pour Ratzinger, de clôturer la première phase de la réception de Vatican II; un nouvel équilibre doit être trouvé dans une deuxième phase. C'est pourquoi s'impose de toute urgence une «restauration»: un mot lourd de sens, que Ratzinger, dans une note de bas de page accompagnée d'une citation de Charles Borromée, identifie avec «vraie réforme». Il conclut à nouveau avec la phrase:

Le véritable temps de Vatican II n'est pas encore venu et on n'a pas encore commencé à le recevoir de façon authentique⁹².

Cette position, il ne la modifie plus substantiellement dans ses écrits postérieurs. En réponse à la question «Qu'y a-t-il d'erronné dans (la réception) de Vatican II?», il explique, par exemple dans *Salz der Erde*, qu'au départ le concile avait peut-être éveillé de trop grandes attentes et que subsistait la conscience trop forte (finalement erronée) que l'on pouvait «faire» l'Église. En second lieu, le concept d'*aggiornamento* a été mal compris: il s'agissait de présenter la foi de manière neuve; «renouveau» a cependant été trop identifié à «lâcher du lest». Le résultat ne fut pas tant une radicalisation qu'une dilution de la foi⁹³. Être fidèle au concile

88. *Ibid.*, p. 38.

89. *Ibid.*, p. 45.

90. *Ibid.*, p. 40.

91. Cf. *ibid.*, p. 39.

92. *Ibid.*, pp. 42-43.

93. Voir, à ce propos, le conte «Hans im Glück» avec lequel, en 1968 déjà, il introduit son livre *Einführung in das Christentum* (n. 39) et qu'il présente comme une image de la théologie moderne: en effet, elle n'éclaire pas toujours davantage le contenu de la foi, qu'elle trouve trop lourd; elle procède de manière à la vider en donnant l'impression que rien ne s'est perdu; mais finalement, au lieu d'une pépite d'or, n'a-t-on pas en main une meule, dont on peut se débarrasser sans trop de problèmes?

consiste, en effet, à nous laisser guider par ce que le concile a vraiment dit, et non par ce que nous aurions voulu qu'il ait dit.

En bref: Dans le conflit à propos de l'héritage du concile, à côté d'une position réactionnaire qui refuse Vatican II, Ratzinger fait chaque fois à nouveau une distinction entre une interprétation qui voit le concile dans la continuité de la Tradition dans son ensemble et une autre qui y voit d'abord un point de départ pour un changement permanent. Chaque fois, il insiste sur l'importance de la réception de la constitution pastorale *Gaudium et spes*. Il écrit en 1975:

L'ambiguïté qui, jusqu'à l'heure actuelle, pèse sur la question de la signification exacte de Vatican II est étroitement liée à ce document ... Devrait-on lire tout le concile comme un mouvement progressiste qui, à partir d'un début non encore libéré du traditionalisme dans la Constitution sur l'Église, a avancé pas à pas jusqu'à la Constitution pastorale, avec les textes qu'on lui a adjoints sur la liberté religieuse et sur l'ouverture aux religions du monde?

Un mouvement qui doit aussi se poursuivre après le concile?

Ou, ne devrait-on pas plutôt lire les textes du Concile comme un tout, dans lequel les parties de la dernière phase, tournées vers l'extérieur, restent en relation avec le centre propre de la foi, qui s'exprime dans les Constitutions dogmatiques sur l'Église et la Révélation⁹⁴?

Pour Ratzinger, seule la seconde position est légitime, sans quoi on tombe dans une dynamique permanente de progrès, qui n'était pas souhaitée par le concile⁹⁵.

L'argument classique, selon lequel c'est précisément l'esprit du concile qui appelle à dépasser sa lettre, Ratzinger le rejette du reste comme faux.

94. „Das Zweilicht, das bis zur Stunde über der Frage nach der rechten Sinngebung des Vaticanum II liegt, hängt mit ... diesem Dokument zusammen ... Muß man das ganze Konzil als eine progressive Bewegung lesen, die von einem noch kaum aus dem Traditionalismus gelösten Anfang in der Kirchenkonstitution Schritt um Schritt vorwärts führt bis zur Pastorkonstitution mit den sich flankierenden Texten über Religionsfreiheit und über die Offenheit zu den Weltreligionen hin? ... Oder muß man die Texte des Konzils als eine Ganzheit sehen, in der die nach außen gewandten Stücke der letzten Phase zurückbezogen bleiben auf die eigentliche Mitte des Glaubens, die sich in den dogmatischen Verlautbarungen über Kirche und Offenbarung ausdrückt?“ (RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre* [n. 39], p. 396).

95. La division dans les esprits entre les théologiens du Concile se réalise formellement quand, avec Hans Urs von Balthasar et quelques autres théologiens, J. Ratzinger fonde une nouvelle revue, l'*Internationale katholische Zeitschrift «Communio»*, pour faire contrepoids à la revue *Concilium*, déviante selon eux. Ratzinger prétend que *Concilium* était devenue une sorte d'internationale pour le progrès et voulait être un second magistère. Il n'y trouvait plus l'esprit authentique du concile, mais plutôt l'illusion d'un Vatican III imaginaire (cf. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre* [n. 39], pp. 400-401; et *Entretien sur la foi* [n. 42], p. 17 – voir également plus loin, à ce propos, *Aus meinem Leben* [n. 21], pp. 155-158).

Là où l'esprit du concile est utilisé contre sa parole et est tiré, de manière très vague, d'un développement orienté vers la Constitution pastorale, on réduit cet esprit à un fantôme et on le conduit au non-sens⁹⁶.

En 1985, il déclare:

[seule] la lecture de la *lettre* des documents [de Vatican II] peut nous faire redécouvrir leur véritable *esprit*⁹⁷.

Qui s'autorise de l'esprit contre la lettre recourt en réalité à un anti-esprit, qui fait pour ainsi dire du concile l'année zéro d'une nouvelle histoire de l'Église⁹⁸.

VI. LA RÉCEPTION DE *DEI VERBUM*: TROIS CAS

L'analyse que fait Ratzinger du contexte postconciliaire est évidemment liée à la manière dont il a élaboré ses propres positions théologiques. L'une et l'autre apparaissent aussi quand il intervient dans des discussions sur des thèmes spécifiques en relation avec la Constitution *Dei Verbum*. On ne trouve pas chez Ratzinger de discussion spécifique sur la réception de *Dei Verbum* comme telle, mais bien sur des thèmes particuliers qui y affèrent et sont sujets à polémique⁹⁹. Nous en mentionnons brièvement trois: (1) la véritable nature de la critique de la Tradition, (2) une vision correcte de l'exégèse et (3) la juste relation entre magistère et théologie. Chaque fois, on perçoit à l'arrière-plan le conflit entre foi et modernité.

(1) Dans son commentaire sur *Dei Verbum*, on l'a remarqué, il déplore que la Constitution n'ait pas accordé, dans le développement de la Tradition, une juste place à la *critique de la Tradition*. La vraie critique de la Tradition, écrit Ratzinger en 1974¹⁰⁰, s'assigne comme but de garder la Tradition dans sa pureté et débusque ainsi des traditions qui mènent à une déshumanisation asservissante. Bien sûr, cette critique doit être distinguée du projet de la critique moderne de la Tradition. Celle-ci essaie, en effet, de dissoudre dans la conscience moderne l'opposition virulente entre Tradition et raison, en faveur de la raison: d'où le souhait de mettre à la place d'une

96. „Wo der Geist des Konzils gegen sein Wort gewendet und lediglich vage aus der auf die Pastoralconstitution zulaufenden Entwicklung destilliert wird, gerät dieser Geist zum Gespenst und führt ins Sinnlose“ (RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre* [n. 39], p. 396).

97. RATZINGER, *Entretien sur la foi* (n. 42), p. 43.

98. Cf. *ibid.*, p. 37.

99. Comme précédemment, nous nous référons ici aussi à des écrits personnels de Ratzinger, et non à des textes qu'il a publiés en tant que préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi.

100. Cf. J. RATZINGER, *Tradition und Fortschritt*, in *IBW-Journal* 12 (1974) 1-7, repris dans *Id.*, *Theologische Prinzipienlehre* (n. 39), pp. 88-106.

tradition prétendument statique, fixée de façon autoritaire, une tradition dynamique, autocritique, sans cesse à nouveau contrôlée par la raison. Ainsi donc la critique de la Tradition, sous l'ordre de la raison, devient destruction de la Tradition. Dans leur attitude critique vis-à-vis de la Tradition, des théologiens progressistes se sont laissé immerger dans la modernité. Par conséquent, ils refusent, dans les faits, la Tradition vivante comme source de pensée pour le message de la foi et sapent la possibilité pour l'Église d'être un sujet permanent et porteur de ce message. Ils ne voient plus que «développement» implique «fidélité à la source» et «plein pouvoir qui découle de cette source». Selon Ratzinger, la théologie d'aujourd'hui craint moins la perte du contenu spécifique de la foi chrétienne que les éventuels reproches d'une pensée archaïque, ontologique, statique ou dualiste¹⁰¹.

(2) En 1965, il affirmait encore que, en complément de la fonction de gardien qui appartient au magistère, il existe aussi une fonction de gardien de l'exégèse qui, en un sens particulier, exprime l'autonomie de l'Écriture par rapport au magistère¹⁰². Pourtant, c'est à partir des années quatre-vingts que la confiance de Ratzinger dans l'exégèse d'aujourd'hui a été fortement ébranlée¹⁰³. Il reproche à l'exégèse historico-critique de ne plus faire une lecture authentique de la Bible, parce que la foi n'obtient pas de place dans la méthode exégétique. En fin de compte, dans l'exégèse actuelle, ce ne sont plus les textes qui parlent, mais l'exégète. Ce qu'on appelle les interprétations «matérialistes», «féministes» et «psychanalytiques» de l'Écriture sont d'autres symptômes de la décadence de l'exégèse. Ces formes d'exégèse ne sont plus en recherche de la vérité, mais cherchent dans les textes, arbitrairement, des éléments qui peuvent étayer une praxis qu'on a choisie soi-même. L'exégèse oublie de rechercher «l'harmonie intrinsèque entre analyse historique et synthèse herméneutique»¹⁰⁴. Trop souvent ce sont les présupposés philosophiques des méthodes exégétiques qui déterminent le résultat, et non l'Écriture. Pour remédier à la situation, Ratzinger formule les directives suivantes. (a) Primo, l'exégèse doit cesser de cacher

101. J. RATZINGER, *Zwischen Tod und Auferstehung*, in *Internationale katholische Zeitschrift «Communio»* 9 (1980) 209-223, p. 215.

102. Cf. *supra*.

103. Cf. entre autres J. RATZINGER, *Transmission de la foi et sources de la foi*, in D.J. RYAN et al., *Transmettre la foi aujourd'hui: Conférences données à Notre-Dame de Fourvière et à Notre-Dame de Paris, janvier 1983*, Paris, Centurion, 1983, 41-61, 44-47 et 52-54; *Schwierigkeiten mit der Glaubensunterweisung heute: Fragen an Joseph Kardinal Ratzinger*, in *Internationale katholische Zeitschrift «Communio»* 12 (1983) 259-267, 264-266; *Entretien sur la foi* (n. 42), pp. 84-88; *Schriftauslegung im Widerstreit: Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, in Id. (ed.), *Schriftauslegung im Widerstreit* (QD 117), Freiburg, Herder, 1989, 15-44. Il fait aussi souvent allusion à cette question, comme dans *Some Perspectives on Priestly Formation Today: Living Stones in a Living House*, in *Briefing* 20 (1990) 88-99, pp. 94-95.

104. „... innere Zusammenklang zwischen historischer Analyse und hermeneutischer Synthese“ (RATZINGER, *Schriftauslegung im Widerstreit* [n. 103], p. 17).

Dieu dans ce qui est totalement inaccessible, spirituel et indicible, pour traiter le texte avec des méthodes scientifiques positives. Ce comportement signifie une méconnaissance fondamentale de la dynamique et de la profondeur de la Parole, que l'on ne peut comprendre que dans la «sympathie». (b) Secundo, l'exégète doit reconnaître, à partir de l'Écriture, le «surplus de sens» d'un texte particulier. C'est le propre de la parole biblique de dire plus que ce que son auteur ne pourrait jamais soupçonner. C'est pourquoi le texte scripturaire doit toujours être lu en relation avec toute la Bible. (c) Tertio, Ratzinger demande à l'exégèse, après la discussion scientifique, d'en revenir au texte lui-même et de distinguer les hypothèses fécondes des interprétations stériles. C'est seulement ainsi que la méthode historico-critique se trouve au service d'une meilleure compréhension de la Bible. (d) Enfin, une véritable synthèse n'est possible que si l'on en vient à considérer à nouveau la Bible en étroite relation avec la communauté vivante de l'Église¹⁰⁵. La synthèse entre exégèse et herméneutique part du fait que la foi de l'Église est en sympathie avec le texte. Cette foi est le lieu légitime d'une compréhension

qui ne fait pas dogmatiquement violence à la Bible, mais offre l'unique possibilité de la laisser être ce qu'elle est¹⁰⁶.

Le lien avec le dogme n'est pas une menace, mais plutôt une garantie pour une exégèse juste. Il est donc insensé et erroné de parler d'une exégèse dogmatique à côté d'une exégèse historique. La Bible est bien la Bible dans le contexte de l'Église¹⁰⁷.

(3) La relation entre *théologie* et *magistère* est un autre sujet de préoccupation du cardinal-préfet¹⁰⁸. Aussitôt après le concile, Ratzinger salue

105. Cf. RATZINGER, *Transmission de la foi et sources de la foi* [n. 103], p. 54. Ratzinger déplore avant tout cette rupture entre l'Église et l'Écriture, entre l'exégèse et le magistère, surtout dans RATZINGER, *Entretien sur la foi* (n. 42), pp. 84-88.

106. „... der die Bibel nicht dogmatisch vergewaltigt, sondern die einzige Möglichkeit bietet, sie sie selber sein zu lassen“ (RATZINGER, *Schriftauslegung im Widerstreit* [n. 103], p. 44).

107. Cf. RATZINGER, *Transmission de la foi et sources de la foi* [n. 103], p. 59: «le lieu herméneutique que constitue l'Église est le seul qui puisse faire admettre les écrits de la Bible comme Écriture Sainte ... Il nous apparaît clairement que la foi traditionnelle ne constitue pas l'ennemi, mais bien le garant d'une fidélité à la Bible, qui soit conforme aux méthodes de l'histoire». Dans l'introduction de son ouvrage le plus récent sur Jésus, Ratzinger revient aussi sur le sujet – en relation entre autres avec *Dei Verbum* – et il insiste à la fois sur la nécessité et les limites de l'exégèse historico-critique.

108. Pour les considérations qui vont suivre, nous nous référons essentiellement aux publications de J. RATZINGER: *Kirche und wissenschaftliche Theologie*, in W. SANDFUCHS (ed.), *Die Kirche*, Würzburg, Echter, 1978, 83-95 (repris dans RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre* [n. 39], pp. 339-348); *Theologie und Kirchenpolitik*, in *Internationale katholische Zeitschrift «Communio»* 9 (1980) 425-434; *Entretien sur la foi* (n. 42), pp. 22-26; *Theologie und Kirche*, in *Internationale katholische Zeitschrift «Communio»* 16 (1986) 515-533; *Wesen und Auftrag der Theologie* (n. 49).

le nouveau réalisme de la théologie¹⁰⁹. À la différence d'une théologie d'encyclique, qui se préoccupait d'énumérer et de systématiser les déclarations magistérielles, le concile a élargi la tâche théologique d'une triple manière: la théologie ne consiste plus en une réflexion sur les proclamations dogmatiques des cent dernières années, mais a accès à l'ensemble de l'Écriture et de la Tradition; cette Tradition n'est pas à comprendre seulement d'un point de vue intra-catholique; et enfin, le concile

a finalement donné instruction d'écouter les questions des hommes d'aujourd'hui comme tels et, à partir de là, de repenser la théologie à nouveaux frais et, par dessus tout, à partir de la réalité, d'écouter 'la chose elle-même' et de se laisser enseigner par elle¹¹⁰.

C'est ainsi, souligne-t-il, que la théologie peut à nouveau accomplir pleinement sa tâche missionnaire.

Cependant, juge Ratzinger, la théologie postconciliaire court trop facilement derrière la modernité et oublie qu'elle a une vocation ecclésiale. Or, l'Église est le sujet porteur de la foi et, par conséquent, sa voix est la voix de la foi. Pourtant, sous le masque d'une théologie «scientifique», des théologiens diffusent vraiment trop d'opinions qui s'écartent de ce qu'enseigne le magistère – un magistère qu'ils ne considèrent pas comme le porte-parole de la foi de l'Église, mais comme un prêcheur de la théologie romaine archaïque¹¹¹. D'autres, qui sont un peu plus prudents et se présentent eux-mêmes comme théologiens ecclésiaux, s'efforcent, avec des interprétations alambiquées, de prouver exactement le contraire de ce qui figure dans les textes doctrinaux. Les deux comportements sont contraires à l'apostolicité de l'Église, dans laquelle le magistère puise son autorité pour faire des proclamations autorisées en matière de foi et de mœurs. En outre, pareille théologie «libérée» s'érige en magistère parallèle et provoque du désarroi chez les simples croyants. Ratzinger affirme aussi qu'une des tâches les plus importantes du magistère est la défense de l'orthodoxie, surtout en considération des simples croyants, qui sont impuissants face à cette violence intellectuelle. En ce domaine, le magistère remplit une fonction authentiquement sociale et démocratique¹¹². Pour une bonne compréhension, Ratzinger distingue alors quatre éléments:

109. Cf. J. RATZINGER, *Weltoffene Kirche?*, in Id., *Das neue Volk Gottes* [n. 67], 287-290.

110. „... hat endlich den Auftrag gesetzt, das Fragen des Menschen vor heute als solches zu hören und von ihm aus die Theologie wiederum und neu zu bedenken und über alles dies hinaus auf die Wirklichkeit, ‚die Sache selbst‘ zu hören und sich von ihr belehren zu lassen“ (*ibid.*, p. 287).

111. Cf. RATZINGER, *Entretien sur la foi* (n. 42), p. 26: de tels «hérétiques» pensent défendre la foi authentique.

112. Ratzinger le démontre à plusieurs reprises, entre autres dans RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre* (n. 39), pp. 340-341 et 348; *Entretien sur la foi* (n. 42), p. 25; *Theologie und Kirche* (n. 108), p. 527. La norme ultime pour toute théologie est, en réalité, le respect pour la foi des simples. Selon Ratzinger, l'évangile de Marc s'exprime clairement

(1) Il appartient à la mission du ministère apostolique, après une recherche sérieuse, d'exprimer l'évidence propre de la foi.

(2) À côté, il y a l'autonomie limitée de la pensée théologique scientifique. La théologie a pour tâche de rechercher et d'expliquer la rationalité qui se trouve dans la foi et constitue sa cohérence propre. Elle le peut seulement en s'intégrant dans la foi dont l'Église est le sujet porteur.

(3) En d'autres termes, un théologien ne peut exercer la théologie que s'il se convertit, s'il fait aussi une *metanoia* et, ce faisant, s'il est capable de s'ouvrir à la vérité qui vient vers lui. L'obéissance à ce qui est pré-donné, qui exige la conversion, se concrétise dans l'obéissance à l'Église qui, en tant que sujet porteur et défenseur de la foi, a la possibilité, par la bouche du magistère, de parler d'une manière qui oblige tout croyant.

(4) C'est pourquoi la théologie doit être une théologie ecclésiale, et non une recherche privée. Son autorité individuelle est fondée sur la mission de l'Église; et celui qui abuse de cette mission à des fins personnelles se rend coupable d'abus de pouvoir. Cela, le magistère ne peut le tolérer s'il ne veut pas en être complice¹¹³.

VII. CONCLUSION ET PERSPECTIVES

Le 22 décembre 2005, quatorze jours après le quarantième anniversaire de la fin du deuxième concile du Vatican, dans son allocution de Noël à la curie, Ratzinger – dès lors en tant que Pape Benoît XVI – se penche à nouveau sur la problématique de sa réception¹¹⁴. Dans la ligne de l'évaluation théologique qu'il avait faite auparavant, il met de nouveau en évidence le problème de la double herméneutique du concile: d'une part, une herméneutique de la discontinuité et de la rupture; de l'autre une herméneutique de la réforme. C'est la première qu'il estime responsable du désarroi de la période postconciliaire. Il rappelle à nouveau que cette herméneutique s'appuie sur «l'esprit» du concile pour soumettre ses textes à la critique comme étant des compromis et, au-delà des textes, pour poursuivre l'élan vers un renouveau. Ce faisant, cette herméneutique accentue une rupture entre l'Église pré- et postconciliaire. Par contre,

à ce sujet: «Si quelqu'un scandalise un de ces petits qui croient, il vaudrait mieux pour lui qu'on lui attache une meule au cou et qu'on le jette à la mer» (Mc 9,42) (*ibid.*, p. 530).

113. Cf. RATZINGER, *Entretien sur la foi* (n. 42), p. 25: Les droits de la communauté l'emportent sur les droits du théologien individuel. Pour protéger les droits de la communauté, le magistère doit parfois intervenir. «Naturellement, tout doit toujours être considéré à la lumière du grand avertissement évangélique: 'la vérité dans la charité'. Pour cette raison aussi, l'excommunication qu'aujourd'hui encore l'hérétique encourt est considérée comme 'sanction médicinale', c'est-à-dire une peine qui ne veut pas tant le châtier que le corriger et le guérir. Celui qui se convainc de son erreur et qui la reconnaît est toujours accueilli de nouveau à bras ouverts, comme un fils particulièrement cher, dans la pleine communion de l'Église».

114. Cf. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/index_en.htm.

l'herméneutique de la réforme se situe essentiellement dans la continuité. Dans une telle herméneutique, la discontinuité manifeste, qui émergerait si on réfléchissait à nouveau sur la relation entre Église et monde moderne, se situe dans une continuité beaucoup plus fondamentale :

la continuité des principes n'a pas été abandonnée.

Le pape poursuit :

Dans ce processus de nouveauté dans la continuité, nous devrions apprendre à comprendre, plus concrètement qu'auparavant, que les décisions de l'Église en ce qui concerne les faits contingents – par exemple, certaines formes concrètes de libéralisme ou d'interprétation libérale de la Bible – devaient nécessairement être elles-mêmes contingentes, précisément parce qu'elles se référaient à une réalité déterminée et en soi changeante. Il faudrait apprendre à reconnaître que, dans de telles décisions, seuls les principes expriment l'aspect durable, demeurant en arrière-plan et motivant la décision de l'intérieur. En revanche, les formes concrètes ne sont pas aussi permanentes, elles dépendent de la situation historique et peuvent donc être soumises à des changements¹¹⁵.

Pour être complet : en 1966 aussi, Ratzinger se demandait si, dans l'histoire des conciles, ce concile signifiait une rupture ou une continuité. En comparaison avec le 19^e et la première moitié du 20^e siècle, il concluait à ce moment :

c'est sans aucun doute une rupture, mais pourtant une rupture à l'intérieur d'une intention de base commune¹¹⁶.

Il nous semble pourtant que le problème actuel n'est pas l'herméneutique de la discontinuité. Il est certain, en effet, que de nombreux théologiens modernes accordent davantage de place à la discontinuité dans le développement concret de la Tradition, sans renoncer pour autant à une continuité plus fondamentale. Edward Schillebeeckx, par exemple, affirma un jour : « C'est grâce à la rupture que le dogme reste vrai ». Néanmoins, il tient aussi une vérité permanente et a développé antérieurement une compréhension herméneutique de la Tradition qui, du point de vue de la Révélation, pose une identité de principe entre les différentes phases de la Tradition qu'a connues l'Église au cours de son histoire¹¹⁷. Il est également vrai, sans aucun doute, que nombre de théologiens contemporains,

115. *Ibid.*

116. „.... stellt es ohne Zweifel einen Bruch dar, aber doch einen Bruch innerhalb einer gemeinsamen Grundintention“ (RATZINGER, *Weltoffene Kirche?*, p. 300).

117. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Mensen als verhaal van God*, Baarn, Nelissen, 1989 (traduction française : *L'histoire des hommes, récit de Dieu* [Cogitatio fidei, 166], Paris, Cerf, 1992); *Breuken in christelijke dogma's*, in *Breuklijnen: Grenservaringen en zoektochten*. FS. T. Schoof, Baarn, Nelissen, 1994, 15-49.

dans leur lecture et leur interprétation des textes du concile, accordent plus de poids aux textes sur la relation entre Église et monde que ne le fait Joseph Ratzinger. Ils ont d'ailleurs quelque difficulté à propos de sa question rhétorique:

Faut-il lire la dogmatique comme la norme de la pastorale, ou bien est-ce avec une orientation pastorale que la dogmatique doit être orientée dans une nouvelle direction¹¹⁸?

parce que, estiment-ils, la relation entre dogmatique et pastorale est effectivement plus dynamique. En outre, ils constatent que la relation réciproque entre pastorale et dogmatique est au fond présente dans tous les textes du concile. Il s'impose ici de rappeler que l'argument pastoral était un élément important qui justifia le rejet du premier schéma sur la Révélation. Bien plus, c'est même la compréhension dynamique de la Révélation dans *Dei Verbum* qui les a inspirés. Il est pour eux évident que, d'une manière particulière, les textes de Vatican II – parce que textes conciliaires – font partie de la Tradition, mais aussi que, pour ces textes – quelle que soit leur autorité –, reste valable le principe que la réalité de la Révélation les dépasse. Comme Joseph Ratzinger l'admet lui-même dans son commentaire sur *Dei Verbum* – nous répétons ce que nous écrivions plus haut –, il faut continuer à honorer la tension entre «le dit» et le «non-dit» de la Révélation, le caractère inclusif, englobant de la Tradition (doctrine, vie et culte de la communauté de foi), et la reconnaissance du développement de la Tradition: cela non seulement par l'enseignement du magistère, mais aussi dans la contemplation et l'étude des croyants, ainsi que dans l'intelligence que donne l'expérience spirituelle. Voilà pourquoi le débat relatif à la réception de Vatican II ne se ramène pas à une simple opposition entre l'esprit et le texte: à la base du «texte» conciliaire lui-même (*Dei Verbum*), la dynamique entre l'esprit et la lettre reste constitutive de toute compréhension légitime du concile. Le rôle du magistère est en ce domaine de grande importance, mais il est tout autant englobé dans la vie et la pensée plus larges de l'Église.

Dès lors, dans la situation théologique actuelle, il est plus fondamental de discuter sur le terme «herméneutique» à partir de l'expression «herméneutique de la réforme» – cela, bien sûr à la lumière des développements de la philosophie herméneutique (nous nous référons surtout à l'œuvre de H.G. Gadamer et de P. Ricœur). Cela nous mènerait trop loin de développer ici ce point en détail: quelques indications devraient suffire. Les développements de la philosophie herméneutique nous apprennent qu'il est trop simple, d'une part, de limiter la discontinuité dans le

118. „Muß man die Dogmatik als Richtschnur der Pastoral lesen, oder ist mit der Zuwendung zur Pastoral auch das Dogmatische in eine neue Richtung gewiesen?“ (RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre* [n. 39], p. 396).

développement de la Tradition seulement aux choses liées au temps, contingentes, et, d'autre part, de prétendre que les principes sont essentiellement «protégés contre le temps». En effet, nous n'avons accès à ces principes que par la langue et l'interprétation. En ce sens, on ne peut affirmer (ni faire) la différence entre vérité, comme contenu permanent, et langue, comme simple formulation¹¹⁹. Pareille herméneutique essentialiste est trop peu consciente du cercle herméneutique de toute compréhension humaine – et donc aussi de la compréhension théologique. La langue et l'histoire sont pour le moins co-constitutives de la vérité. Il s'en suit que tout développement, tout renouveau de la Tradition – à travers lesquels, précisément, elle se poursuit – porte en soi une forme de changement et de discontinuité. À la différence de ce que pensent certains, cela ne conduit nullement à un relativisme herméneutique: précisément parce qu'il n'y a pas lieu de faire la différence entre vérité et langage, le dogme reste obligatoire et ouvre en même temps un processus d'herméneutique dogmatique. Bien plus, sur la base de la doctrine de l'incarnation, ce point doit non seulement être justifié philosophiquement, mais aussi théologiquement. C'est précisément l'humanité de Jésus qui rend possible la révélation de Dieu dans l'histoire, qui en est co-constitutive et ne peut en être dissociée: en effet, pas de confusion, mais pas non plus de séparation¹²⁰.

C'est sur ce point aussi que les principes théologiques propres de Ratzinger pèsent très lourd dans la discussion. Le caractère providentiel qu'il confère à la synthèse entre la foi judéo-chrétienne et la pensée grecque, sa conception platonisante de la vérité qui caractérise sa pensée sur la vérité et sur le temps (et donc sur le langage) l'amènent presque automatiquement à une herméneutique essentialiste. C'est pourquoi il n'arrive pas à penser ensemble, de principe, continuité et discontinuité: la discontinuité doit nécessairement être, en fait, ramenée à la continuité. À partir de quoi, on finit, ou bien par réserver la discontinuité exclusivement au contingent, ou bien par considérer la dogmatique comme normative pour la pastorale: dans les deux cas, il en ressort une relation complètement asymétrique entre vérité et temps/langage, qui ne permet pas de donner une place à la contribution co-constitutive du langage, du contexte et de l'histoire jusqu'à la vérité salutaire (et à notre accès à celle-ci). La conception dynamique de la Tradition adoptée par Vatican II renvoie donc au fond, pour Ratzinger, à une dynamique de l'éternel dans le temporel, et non de l'éternel *et* du temporel. En outre: adopter cette dernière position signifie manifestement pour lui, dans les faits, l'abandon de l'éternel au temporel. Dès lors, pour lui, il ne peut pas être question d'un vrai dialogue avec la modernité et, en aucun cas, quand cette modernité se radicalise.

119. Cf. *supra*.

120. Cf. L. BOEVE, *Christus Postmodernus: An Attempt at Apophatic Christology*, in T. MERRIGAN – J. HAERS (eds.), *The Myriad Christ: Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology* (BETL, 152), Leuven, Peeters, 2000, 577-593.

La question est finalement: «Est-ce l'unique herméneutique théologique légitime?». Même quand on admet que la synthèse entre la pensée grecque et la foi judéo-chrétienne est providentielle, et donc que l'imbrication qui s'y est opérée de la foi et de la raison est normative, il reste encore la question: «Comment doit-on comprendre ce caractère providentiel et normatif?». Comme absolu et complet – «le droit particulier de la patristique» – ou comme principe et/ou paradigme de la manière selon laquelle la Révélation et la foi font de l'histoire? Dans le dernier cas, cette synthèse originale reste aussi doublement providentielle en ce qui concerne la façon selon laquelle la foi chrétienne se lie intrinsèquement au contexte dans lequel elle s'incarne.

(1) En tant que vérité de la foi venue à l'expression, cette synthèse reste – dans toute sa particularité – avant tout le point de départ de toute herméneutique (en effet, dans la synthèse patristique, la «Révélation» n'est pas disponible comme telle).

(2) En tant que paradigme méthodologique, cette synthèse invite en même temps cette herméneutique à une authentique recontextualisation de la foi chrétienne dans le contexte actuel¹²¹: à nouer des liens critiques et féconds avec le contexte, de sorte que la Révélation de Dieu s'exprime aussi plausiblement aujourd'hui. Et c'est de cela que Thomas d'Aquin aussi – le pape le cite dans son allocution de Noël 2005 – a fourni un témoignage parlant, un témoignage qui, d'après l'histoire, n'a pas été immédiatement apprécié de grand cœur par tous¹²².

En bref, de notre point de vue, le débat sur l'héritage théologique de Vatican II ne peut pas être résolu aujourd'hui d'emblée comme un débat entre deux herméneutiques, celle de la discontinuité et celle de la réforme: il se situe au niveau de cette dernière elle-même¹²³. Peut-être un tel débat se rattache-t-il à la distinction devenue classique entre les deux tendances de la nouvelle théologie qui ont collaboré à préparer le deuxième concile du Vatican: d'un côté, l'ouverture au contexte ambiant, moderne et, de l'autre, précisément rendus possibles par cette ouverture, un retour aux sources et une redécouverte de la Tradition. Au concile même, les deux tendances s'opposaient à une conception de la Révélation antimoderne,

121. Pour le concept de «recontextualisation», cf. nos ouvrages: L. BOEVE, *Interrupting Tradition: An Essay on Christian Faith in a Postmodern Context* (Louvain Theological and Pastoral Monographs, 30), Leuven, Peeters; Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2003, ch. 1; *God Interrupts History: Theology in a Time of Upheaval*, New York, Continuum, 2007, ch. 2.

122. Dans *Interrupting Tradition* (n. 121), pp. 28-32, j'ai développé en quoi Thomas est un exemple frappant de recontextualisation.

123. Ceci nuance en quelque sorte la lecture, peut-être trop récupératrice, du discours ecclésiastique que fait Joseph Komonchak, qui n'y lit sûrement pas un refus papal du projet d'Alberigo. Il est vraisemblable que les présupposés théologico-épistémologiques de l'un et de l'autre ne sont pourtant pas sans plus réconciliables. Cf. J.A. KOMONCHAK, *Benedict XVI and the Interpretation of Vatican II*, in *Cristianesimo nella storia* 28 (2007) 323-337.

néo-scolastique, propositionnelle, trop statique et littérale, et en faveur d'une conception dynamique de la Révélation et de la Tradition. Les conceptions différentes sur l'opportunité, la possibilité et la nécessité d'un dialogue avec la modernité ont divisé ces groupes, à coup sûr quand celle-ci s'est radicalisée. Il nous semble que seul un réexamen de la nature de l'herméneutique théologique peut offrir une issue. Le dialogue avec le contexte ambiant n'exclut certes pas le risque de dérive, mais le contraire fait bien trop rapidement retourner l'Église à la position qu'elle voulait surmonter avec Vatican II. Peut-être la réception authentique de Vatican II se produira-t-elle quand des (nouvelles générations de) responsables ecclésiastiques, de(s) croyants et de(s) théologiens introduiront un équilibre entre ces deux tendances. Peut-être, en s'engageant dans un dialogue avec le contexte contemporain postmoderne et multireligieux, avec toute son ambiguïté, pourra-t-on redécouvrir en même temps sa propre Tradition, Vatican II y compris, et la présenter dans sa plausibilité et sa pertinence pour les hommes et les femmes d'aujourd'hui¹²⁴.

K.U.Leuven
Faculté de Théologie
Sint-Michielsstraat 6
B-3000 Leuven

Lieven BOEVE

ABSTRACT. — One of the actors from Vatican II who still plays a major role in the Church today, is without any doubt Joseph Ratzinger. He has been an active theologian, "advisor" and *peritus* in the Council, afterwards being named cardinal-prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith, and, since 2005, the Sovereign Pontiff of the Roman Catholic Church. In our contribution, we will investigate in what way the event of the Council, its texts, but also its subsequent reception, have influenced the theology of Joseph Ratzinger, especially in regard to the constitution *Dei Verbum*, i.e. the question of the authority of Revelation, Tradition and magisterial hermeneutics. From this perspective, we will comment on some of his famous expressions, among others: "the real reception of Vatican II has not yet begun", and also, "it is the dogmatic constitutions which have to serve as reading keys for the other documents", and not the other way around (as in *Gaudium et spes*, *Nostra Aetate*, etc.). This engagement with his theology will also lead us to a tentative evaluation of the contemporary discussion of the reception of Vatican II and the question of authority.

124. Cf. à ce sujet, à côté de nos ouvrages *Interrupting Tradition* (n. 121) et *God Interrupts History* (n. 121), par exemple, L. BOEVE, *Beyond the Modern and Anti-modern Dilemma: Gaudium et Spes and Theological Method in a Postmodern European Context*, in *Horizons* 34 (2007) 292-305.