

DOMINIQUE WAYMEL

COLLECTION THÉOLOGIE À L'UNIVERSITÉ

Joseph Ratzinger et l'Église



Joseph Ratzinger et l'Église

Collection « Théologie à l'Université »

La théologie s'exerce en bien des lieux et de multiples façons. L'accomplir à l'Université, c'est l'inscrire dans une exigence aussi ancienne que les universités elles-mêmes où, sans concession ni préjugé, se croisent et s'interpellent les savoirs. À une époque d'éclatement des croyances et des rationalités, cette exigence intellectuelle demeure d'actualité.

« Théologie à l'Université » publie des recherches menées au *Theologicum* - Faculté de Théologie et de Sciences religieuses de l'Institut catholique de Paris.

Directeurs :

Thierry-Marie Courau et Henri-Jérôme Gagey

Comité éditorial :

Emmanuel Durand, Isaia Gazzola,
Joël Molinaro et Sophie Ramond.

© 2014, Groupe Artège

Desclee de Brouwer

10, rue Mercœur – 75011 Paris

9, espace Méditerranée – 66000 Perpignan

www.artege.fr

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

insuffisante de l'Église dans son mystère, dans sa nature profonde. Or, les deux pôles, à savoir la forme fondamentale permanente – les paroisses et les diocèses, qui sont source de continuité – et les nouveaux mouvements – poussées toujours nouvelles du Saint-Esprit qui rendent vivante et nouvelle la structure de l'Église – sont des expressions de la nature même de l'Église et ne doivent pas se comprendre de manière dialectique : l'Église est un mystère de communion. Cette notion analogique est centrale dans les écrits de J. Ratzinger. Elle ne désigne pas seulement la communion fraternelle des croyants entre eux mais la structure ecclésiale : l'Église est *communio ecclesiarum*. Ainsi, en centrant son ecclésiologie sur le mystère de l'eucharistie, J. Ratzinger insiste sur trois niveaux de réalisation de l'Église : l'assemblée eucharistique, l'Église particulière et l'Église universelle. Nous serons alors amenée à aborder la polémique suscitée par la lettre *Communio nis notio* de 1992, qu'il signa comme préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi. Nous nous interrogerons sur les conséquences ecclésiales de certaines affirmations de cet écrit.

Dans ce chapitre, nous apprécierons le lien profond avec son étude doctorale sur Augustin, de par la place centrale qu'il donne, à la suite des Pères, à la fraternité et à la communion saisies dans leur fondement eucharistique et considérées essentielles pour penser la mission de l'Église.

Notre troisième chapitre présente certaines des options épistémologiques de J. Ratzinger sur lesquelles il eut à se justifier très tôt, étant donné la recension dont son livre *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, publié en 1968, fut l'objet de la part du futur cardinal Kasper. Ce chapitre sera l'occasion de préciser sa méthode théologique, en particulier le statut de l'histoire, des Pères, de la philosophie et de la métaphysique, de la Tradition. Autant de questions qui sont particulièrement

importantes pour saisir la manière de concevoir le renouvellement de l'unique sujet Église, sa mission et sa relation au monde. Ces interrogations sont essentielles pour situer les débats au cœur du quatrième chapitre – relatif à l'épiscopat et à la primauté – et du cinquième chapitre.

L'analyse des travaux de J. Ratzinger sur la nature de l'Église met en évidence la structure sacramentelle de l'Église qui la distingue de tout autre type d'institution et invite à saisir les ministères ordonnés à la lumière de l'eucharistie. Mais le théologien met également en lumière le rôle non moins fondamental de la Parole pour comprendre le mystère de l'Église et la succession apostolique. Notre quatrième chapitre s'attache à étudier de manière diachronique les écrits de J. Ratzinger sur la succession apostolique, la primauté du successeur de Pierre et la collégialité épiscopale. J. Ratzinger a montré, dès son premier écrit en 1959, que la primauté du successeur de Pierre et la collégialité épiscopale sont deux pôles fondamentaux tout aussi essentiels pour l'Église et doivent avoir le même poids dans sa structure comprise comme *communio ecclesiarum*. Cependant, lors du Concile, J. Ratzinger différenciait deux possibilités pour fonder la collégialité épiscopale et montrait qu'elles étaient en fait le reflet d'une conception différente de la responsabilité du ministère épiscopal au sein de l'Église universelle et de la nécessité d'un lien des évêques à une Église locale. Nous montrerons comment J. Ratzinger, à partir d'études bibliques et historiques, s'est attaché à ancrer le primat papal comme la collégialité épiscopale dans une compréhension de l'Église comme *communio ecclesiarum*. Nous analyserons les propositions de réformes institutionnelles qu'il fit pour une coexistence renouvelée et équilibrée du primat papal et de la collégialité au service de la vie et de la mission de l'Église. Le choix que nous avons fait d'une exposition diachronique de ses

écrits permettra de mettre en perspective la continuité et les déplacements de sa pensée.

Dans le cinquième chapitre, traitant des nouveaux mouvements, resurgissent certaines questions clés de l'ecclésiologie de J. Ratzinger, traitées dans les chapitres précédents mais renouées dans le cadre de cette nouvelle problématique du lieu théologique des nouveaux mouvements dans l'Église. Ainsi, à partir d'une démarche originale, J. Ratzinger revisite les questions de la nature de l'Église, son unité, son apostolicité et sa catholicité, mais également les questions du ministère pétrinien et du ministère épiscopal, dans leur mission au service de la communion et au service de la mission universelle de l'Église. Il établit alors que les mouvements sont profondément enracinés dans la réalité de l'Église, ils en sont un pôle essentiel qui concourt à son renouvellement. En outre, il affirme qu'ils sont liés d'une manière particulière au ministère pétrinien et à sa mission apostolique universelle. La problématique des nouveaux mouvements est aussi l'occasion pour J. Ratzinger de prendre position par rapport à la place des institutions expression de la collégialité et de la synodalité, de se situer par rapport au mode de participation des laïcs à la mission de l'Église et d'attirer l'attention sur l'importance de la responsabilité personnelle des pasteurs. Nous serons alors amenée à réfléchir sur ses prises de positions et à nous demander s'il est pleinement accueillant au déploiement des principes ecclésiologiques qu'il a lui-même mis en lumière.

La question de ces nouvelles réalités ecclésiales va finalement nous permettre d'analyser la manière dont J. Ratzinger noue des principes théologiques et épistémologiques déterminants de la pensée ecclésiologique qu'il a développée entre 1953 et son élection comme successeur de Pierre, et de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

historique, riche de renouveaux et de ruptures, sur lequel nous reviendrons, l'ouvrage de H. de Lubac fut sans doute comme un écho à une attente spirituelle et intellectuelle du jeune étudiant en théologie. Le type de théologie que J. Ratzinger met en œuvre est un reflet des éléments essentiels saisis dans cette lecture de *Catholicisme* qui honore l'aspect social, historique et intérieur du catholicisme. On peut également noter que l'écriture de J. Ratzinger a, elle aussi, sa propre originalité qui peut cependant prêter à confusion, comme le montre la lecture de certaines recensions⁴⁹. W. Kasper, par exemple, dans la recension du livre de J. Ratzinger *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, est particulièrement critique et incisif à l'égard d'un style qu'il juge méditatif, intuitif plus qu'argumenté. Il remarque également qu'il n'est pas toujours très facile de distinguer « une thèse certaine d'une simple hypothèse, une doctrine théologique et ecclésiale communément reçue de la théologie personnelle de l'auteur⁵⁰ ». Nous reviendrons dans notre troisième chapitre sur cette recension.

*Corpus mysticum*⁵¹, autre ouvrage écrit par le jésuite onze ans après *Catholicisme*, a offert également au jeune théologien allemand des clefs de compréhension pour sa recherche ecclésiologique. Il s'appuya en particulier sur les résultats du jésuite français, qui démontre dans une analyse approfondie que la manière dont s'exprimaient l'Antiquité chrétienne et le haut Moyen Âge était exactement l'inverse de la nôtre : par *corpus verum* (corps véritable) on entendait l'Église, et par *corpus mysticum*, corps mystique, l'eucharistie. Il montre aussi le lien intrinsèque entre l'un et l'autre terme. Le travail sur les sources patristiques s'est beaucoup attaché à étudier le rapport « eucharistie-Église » chez les Pères ; cela sera aussi une des orientations des recherches bibliques, ce rapport étant au cœur

de la vie et de la réflexion ecclésiale.

Le contexte intellectuel, dans lequel J. Ratzinger évolue, le conduit donc assez naturellement à approfondir – non sans appréhension, comme nous allons le montrer – une question relative à l’ecclésiologie d’Augustin.

2 – 3. Le premier travail de Joseph Ratzinger : une nouvelle étude sur Augustin

Dans la préface de la première édition – de 1954 – de sa dissertation sur Augustin, J. Ratzinger expose clairement quelle a été son appréhension, au moment de s’engager à travailler le sujet du concours⁵². En effet, la figure d’Augustin est bien connue et a déjà fait l’objet de nombreux travaux :

Un travail sur la pensée de l’Église chez saint Augustin est un défi. Je le sais aujourd’hui encore plus qu’en l’été 1951, date à laquelle ce travail a été présenté à la faculté de théologie de l’université de Munich après que ce sujet de recherche pour l’année 1950-1951, a été présenté à concours.

Plus encore aujourd’hui qu’à l’époque, je suis conscient du dévouement de petits et grands esprits dans tous les pays autour de la figure importante de saint Augustin et l’espoir du débutant de pouvoir dire encore quelque chose de nouveau s’en trouve considérablement diminué⁵³.

Cependant il croit au bien-fondé de cette nouvelle étude et s’en explique, dans cette même introduction, en mettant en perspective l’articulation entre la recherche historique et la recherche systématique, et établit comment elles se fécondent l’une l’autre. J. Ratzinger développe le cercle herméneutique permettant de comprendre la raison pour laquelle chaque époque peut à nouveau interroger un objet – en l’occurrence ici l’œuvre

d'Augustin – qui a déjà été amplement exploré par les générations précédentes :

En général, les progrès dans la recherche historique et dans la recherche systématique sont dépendants l'un de l'autre. Même si c'est la tâche de l'historien d'examiner la réalité historique seule, indépendamment des présupposés systématiques, peu importe sa position par rapport à son avis propre, il ne peut obtenir la réponse qu'à l'endroit où il a questionné en premier. Mais il ne peut questionner qu'en partant de la compréhension préalable systématique. La réponse trouvée peut ensuite élargir l'horizon systématique et la systématique peut offrir une nouvelle base pour pénétrer plus profondément l'objet de la recherche historique. C'est ainsi que la systématique devient de part et d'autre la frontière (limite) de l'effort historique comme celui-ci de son côté est appelé à élargir de part et d'autre les frontières de la systématique⁵⁴.

Ainsi la théologie systématique offre-t-elle la possibilité d'interroger une même période historique à des degrés divers de questionnement et avec des présupposés multiples, laissant à l'objet historique la possibilité de dévoiler de nouvelles facettes permettant de nouvelles recherches systématiques. C'est dans cette perspective que se comprend la pertinence d'une nouvelle étude historique sur Augustin. En 1950, le contexte offrait des champs vierges d'investigations.

3. La problématique du travail sur Augustin : la nature de l'Église

Afin de saisir l'importance, pour l'ecclésiologie, du sujet que les étudiants engagés dans ce concours universitaire doivent traiter : *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, J. Ratzinger dans la préface à la seconde édition de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Église et *caritas*, risque de cacher la nécessité incessante de conversion et de renouvellement, d'accentuer l'infailibilité de l'Église et de la conduire à s'adorer elle-même. Nous reviendrons sur cette nécessité de réforme dans l'Église, et sur les caractéristiques d'une vraie réforme.

Les deux éléments fondamentaux, qui permettent une approche du mystère de l'Église dans la vision augustinienne, sont donc la relecture christologique de l'Ancien Testament et la saisie du rôle de la vie sacramentelle dont le centre est l'eucharistie. J. Ratzinger a ainsi appris d'Augustin, aux prises avec le donatisme, à saisir l'Église à travers une approche christologique et sacramentelle :

Le peuple de Dieu est la communauté, qui représente l'unité de ceux qui avec le Christ offrent un sacrifice ; Maison de Dieu s'entend comme « être un » avec l'Esprit du Christ qui ne peut certainement pas se réaliser sans « être un » avec le corps du Christ⁸⁵.

À cette étape sont déjà présentes les assertions essentielles sur la nature de l'Église que J. Ratzinger retient d'Augustin. Le peuple de Dieu est la communauté qui représente l'unité (transtemporelle et liturgique) de ceux qui offrent avec le Christ le sacrifice et qui sont un dans l'Esprit (*caritas*). La *catholica* est la communion synchronique et diachronique des fidèles dans l'Esprit Saint, qui est l'âme du peuple de Dieu, lequel, dans sa substance la plus intime, est le corps du Christ.

Ainsi en ordonnant les différents concepts utilisés par Augustin pour approcher le mystère de l'Église, J. Ratzinger a saisi quel type d'unité existe entre l'Église visible et l'Église des saints. La sainte Église supporte en son sein des pécheurs parce que même ceux qui, en elle, sont perçus comme saints, incarnent la phase sacramentelle et pré-eschatologique de ce que sera la

sainteté sans ombre dans le royaume de Dieu.

Il convient enfin de relever que les concepts clés pour définir l'Église catholique sont ceux de « peuple de Dieu » et de « corps du Christ », liés par le principe sacramentel. Ils seront les deux concepts essentiels de l'ecclésiologie de J. Ratzinger.

4 – 3. La notion d'Église dans la lutte contre le paganisme

La chute de Rome en 411 et son pillage par les Wisigoths créa une situation qui conduisit Augustin à une élaboration ecclésiologique nouvelle. Le climat de suspicion à l'encontre de la religion catholique, qui n'a pas été capable d'éviter cette débâcle, favorise le retour au culte traditionnel ; c'est dans ce contexte que l'évêque d'Hippone rédige le *De civitate Dei*. Le bonheur et la béatitude sont au cœur de la problématique de cet ouvrage. Ces deux thèmes amènent Augustin à une réflexion sur le culte.

Ce qui permet de réunir sous le même nom de *civitas* deux communautés essentiellement différentes, c'est la réalité présente dans le *sens littéral* de ce mot. C'est-à-dire que, les cités se caractérisent par le fait que le culte est le centre de leur existence. Il s'agit le plus souvent de cultes aux faux dieux à l'exception de la Jérusalem terrestre, vouée au culte du *seul vrai Dieu* mais en vue de la béatitude terrestre⁸⁶. Ainsi, note J. Ratzinger, au culte païen, Augustin oppose le culte chrétien dont le centre est le sacrifice de Jésus, qui s'actualise de façon permanente, dans la célébration de l'eucharistie. La vraie religion se vit dans l'Église catholique, qui célèbre le culte authentique capable d'unir à Dieu.

Les chrétiens sont ceux qui honorent Dieu en offrant

l'unique vrai sacrifice, mais il n'est pas envisageable d'offrir le vrai sacrifice en n'étant pas dans l'unité du corps du Christ et animé par la charité. Ce qu'il y a au plus intime de ce sacrifice c'est la *caritas* des saints qui n'est pas une réalité mystique et intérieure, invisible au monde, mais l'Esprit Saint lui-même, qui de l'intérieur meut l'ensemble du corps et construit l'unité de l'Église. La *caritas* est l'amour réellement présent dans le cœur chrétien. Ce qui signifie que tout acte d'amour authentiquement chrétien, toute œuvre de miséricorde, est sacrifice en un sens réel et authentique, célébration de l'unique *sacrificium christianorum*⁸⁷. Il n'y a pas d'un côté un sacrifice imparfait, moral ou personnel, et d'un autre côté un sacrifice cultuel, mais le premier est la réalité, la *res* du second qui seulement dans ce sens devient une réalité authentique. J. Ratzinger souligne qu'Augustin nous présente là sa théorie du sacrifice de la messe :

Il recueille dans une pure unité intérieure la série de pensées jusqu'ici plus ou moins liées à *sacrificium*, *corpus* (eucharistico-ecclesial) et *caritas*. L'entrelacement du culte ecclésial visible et du culte de l'amour du cœur a son expression la plus éloquente dans le *sursum cor* continuellement cité qui d'une part indique l'autel de ce sacrifice dans le cœur des chrétiens et d'autre part rend en même temps et toujours conscient le lien d'amour du cœur avec la visible unité d'amour de la communauté eucharistique⁸⁸.

Ainsi le sacrifice de la *civitas*, qui s'offre à l'unique Dieu, consiste à être un dans le Christ. C'est par la *caritas* que l'union parfaite avec le sacrifice du Christ se réalise et que le corps du Christ se construit. Ce qui unit la *civitas* à l'offrande du Christ est la *caritas* ; l'autel sur lequel cette offrande s'actualise est le cœur des chrétiens. Ainsi, par l'offrande eucharistique, le Christ total s'édifie, et l'on saisit le lien s'opérant entre l'Église de la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Söhngen, grandement impressionné par le livre de M.-D. Koster, était la confirmation de la thèse du dominicain. Or, l'étude réalisée par J. Ratzinger infirme cette dernière. J. Ratzinger résume la pensée d'Augustin en affirmant : l'Église est le peuple de Dieu seulement dans et par le corps du Christ. La communauté nouvelle appelée par Christ s'appelle dans le Nouveau Testament essentiellement *Ecclesia*, c'est-à-dire rassemblement, terme qui englobe un aspect eschatologique et un aspect cultuel.

Le travail de J. Ratzinger met donc en lumière deux « réalisations » essentielles de l'*Ecclesia*, l'assemblée cultuelle et la *catholica*, l'Église universelle qui est une. Le peuple de Dieu est constitué d'assemblées cultuelles qui offrent, avec le Christ, le sacrifice. En centrant l'Église sur le mystère de la célébration eucharistique, les Pères donnent à l'expression « corps du Christ » une triple dimension : liturgique, sacramentelle et ecclésiale¹¹⁹. Ces dimensions intimement liées honorent la dimension visible et hiérarchique de l'Église, évincée, dans l'entre-deux-guerres. L'expression « corps du Christ » n'a pas uniquement le caractère d'intériorité, qu'on lui avait attribué à cette époque, mais aussi un caractère public.

L'unicité de la *catholica* et son unité sont au cœur du débat d'Augustin avec les donatistes¹²⁰. J. Ratzinger puise chez Augustin et les Pères¹²¹ son attention sur la catholicité de l'Église, au service de la réconciliation de l'humanité divisée. Il saisit le mystère de l'histoire du salut comme le mystère du don de la charité offert par l'Esprit pour ramener à l'unité l'humanité divisée. Il revient sur ce thème dans son texte *Einheit der Nationen* qui étudie l'unité des nations dans la vision des Pères de l'Église.

Trois autres thèmes clés de cette étude d'Augustin se

retrouvent avec un contenu théologique précisé dans l'ecclésiologie de J. Ratzinger : l'Église est *caritas* – J. Ratzinger souligne néanmoins l'ambiguïté de cette expression – l'Église est communion – ce terme analogique fera l'objet d'amples développements – l'Église empirique est comme un sacrement de la *civitas Dei* eschatologique. Nous avons vu dans la critique de l'encyclique *Mystici Corporis* par J. Ratzinger comment celui-ci a démontré la nécessité d'une grande précision des termes utilisés en théologie ce qui ne peut se faire sans intégrer l'histoire de la pensée théologique (cf. 3-1).

J. Ratzinger observe qu'Augustin, en mourant, laissait une vie entièrement donnée au service de l'Église, service qu'il avait assumé malgré lui, souvent vécu à travers peines et soupirs et qui l'avait profondément marqué. Le chemin parcouru depuis les premiers dialogues, écrits alors qu'il était à peine converti, jusqu'à ses œuvres de maturité rédigées en tant qu'évêque, est remarquable. Il était devenu, selon J. Ratzinger, un homme ecclésial au plus intime de lui-même et de sa piété personnelle. En 1961, J. Ratzinger propose une étude sur « L'Église dans la piété de saint Augustin » sur laquelle il convient de s'arrêter¹²². En effet, J. Ratzinger met en lumière quelques aspects qui sont pour lui essentiels de la vie chrétienne ecclésiale.

5. La vie chrétienne dans les écrits d'Augustin

J. Ratzinger situe très simplement son propos en faisant remarquer qu'il s'est contenté de rentrer « dans quelques routes latérales¹²³ » du grand territoire qui met en lumière l'ecclésialité de la piété ecclésiale d'Augustin, en cueillant quelques fleurs sur le chemin. Ces quelques fleurs choisies sont significatives de l'attention que J. Ratzinger porte à la qualité de la vie

chrétienne. Le théologien souligne particulièrement l'importance du service et de la mission dans la vie chrétienne.

J. Ratzinger relève l'originalité du commentaire augustinien¹²⁴ relatif à la péricope évangélique¹²⁵ du récit des deux sœurs de Béthanie – Marthe et Marie – qui accueillent Jésus, par rapport aux commentaires de la Tradition et en particulier celui de saint Thomas d'Aquin. L'exégèse d'Augustin voit « en Marthe, l'image de la vie présente, en Marie, celle de la vie future. La figure de Marthe, c'est notre vie, la figure de Marie est celle que nous espérons¹²⁶ ». Cela signifie que Marthe et Marie ne sont pas, pour Augustin, deux options pour cette vie, mais qu'elles caractérisent la fin, le but et le chemin, la *via*. Augustin nie explicitement l'idée platonicienne d'une activité entièrement vouée à la contemplation et reconnaît la place du service chrétien comme chemin inévitable pour parvenir au terme :

La fatigue passe et le repos reste, mais nous n'arrivons au repos que par la fatigue. Le navire va et rejoint la patrie, mais on ne rejoint la patrie que par l'embarcation. Nous naviguons sur la mer, il suffit pour cela de regarder les vagues et les tempêtes de notre époque. Mais je suis certain que nous ne coulerons pas parce que nous sommes portés par le bois de la Croix¹²⁷.

Le destin des chrétiens est donc celui de Marthe qui sert le Seigneur. J. Ratzinger montre combien Augustin insiste sur l'attitude qui doit caractériser également l'exercice du service sacerdotal. Ainsi, à l'occasion de consécutions épiscopales, ou aux jours anniversaires de sa propre consécration, Augustin prêchait sur la difficulté de la charge pastorale, ce qui le distinguait de bien d'autres prédicateurs profitant de telles circonstances pour construire un panégyrique sur la charge,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

vérité et non dans la forme du passé¹⁵⁶.

À travers les figures emblématiques de R. Guardini et d'O. Casel, J. Ratzinger présente les différentes manières dont s'opère le renouveau liturgique et met en évidence l'importance du statut donné au passé. Le théologien bavarois se situe clairement comme disciple de R. Guardini. Ce dernier, tout en attachant de l'importance à l'apport des Pères, entend intégrer la Tradition dont la nature propre réclame que soit donnée une place au développement dans la vie de l'Église. R. Guardini a pris ses distances par rapport à une forme de renouveau qui se réduisait à n'être qu'une reconstruction archéologique du passé. Nous reviendrons sur le statut de l'histoire dans la pensée théologique de J. Ratzinger dans notre troisième chapitre.

Nous pouvons ainsi repérer plusieurs motifs pour lesquels R. Guardini, philosophe et théologien, fut un maître pour J. Ratzinger. Ils partagent tout d'abord la même et assidue fréquentation d'Augustin et du courant augustinien, mais également le même intérêt pour l'essence du christianisme, l'être chrétien, avec une tendance à privilégier une approche synthétique plus qu'analytique. Nous saisissons également combien J. Ratzinger suit la pensée de R. Guardini, lorsqu'il affirme la primauté de la vérité sur la *praxis*, autrement dit du *Logos* sur l'*ethos*, de la vérité sur la pratique historique. Les deux théologiens se rejoignent en outre sur la place à donner à la métaphysique. Nous reviendrons par la suite sur tous ces éléments qui déterminent les questions essentielles et les options épistémologiques de l'ecclésiologie de J. Ratzinger. Mais si R. Guardini est perçu par J. Ratzinger comme un maître, cela ne l'empêchera pas de prendre parfois de la distance¹⁵⁷. Par ailleurs le contexte dans lequel J. Ratzinger travaille, évolue

rapidement puisque, si R. Guardini disait qu'« un processus d'une grande portée a débuté : l'Église s'éveille dans les consciences », J. Ratzinger renverse cette thèse et déplore que « le processus de grande portée [soit] que l'Église s'éteint dans les âmes et se désagrège dans les communautés ».

Au sein de ce grand élan spirituel commencé à la fin de la Première Guerre mondiale et qui s'est prolongé jusqu'au concile Vatican II, élan marqué par les mouvements liturgique, œcuménique et biblique, nous devons relever le mouvement marial qui avait débuté avec les apparitions mariales du milieu du XIX^e siècle. L'objectif fondamental de tous ces mouvements est de contribuer au renouveau de l'Église, cependant s'ils exercèrent une influence dans toute l'Église, ils apparurent parfois avec des orientations divergentes. J. Ratzinger relève en particulier des tensions entre le mouvement marial et le mouvement liturgique¹⁵⁸ :

Le mouvement liturgique accentuait le caractère théocentrique de la prière chrétienne, qui s'adresse « par le Christ au Père » ; le mouvement marial, avec sa formule *per Mariam ad Jesum*, paraissait caractérisé par une autre idée de la médiation, par une volonté de demeurer auprès de Jésus et de Marie, qui rejetait plutôt en arrière-plan le rapport trinitaire classique. Le mouvement liturgique cherchait une piété qui s'orientait strictement d'après la Bible, ou, tout au plus, d'après l'ancienne Église ; la piété mariale, qui se laissait influencer par les apparitions de la Mère de Dieu en ce temps, était bien plus fortement marquée par la tradition du Moyen Âge et des temps modernes [...] Ici, incontestablement, se présentaient des dangers qui menaçaient le noyau sain et le faisait même apparaître, pour les défenseurs passionnés de l'autre orientation, comme contestable¹⁵⁹.

Cependant de nombreux travaux, tels que ceux de H. Rahner, K. Delahaye, R. Laurentin, O. Semmelroth,

approfondirent les deux directions et contribuèrent à ce qu'elles se rencontrent tout en gardant leur spécificité. Le Concile intégra l'élément marial dans la constitution sur l'Église et J. Ratzinger souligne combien une mariologie bien comprise permet un approfondissement du mystère de l'Église.

Parmi les différents éléments qui ont contribué au renouveau de l'ecclésiologie, et marqué la réflexion de J. Ratzinger, il y a également la redécouverte du laïcat sur lequel il apparaît nécessaire de s'arrêter. Le renouveau liturgique nous a, en effet, fait entrevoir la nouvelle place prise par les laïcs dans la vie de l'Église. Il devient impossible d'identifier l'Église à son appareil institutionnel et ministériel puisque celle-ci est redécouverte comme un corps, un peuple unique de Dieu, temple de l'Esprit Saint en tous ses membres. Aussi s'agit-il de préciser la modalité de la participation active des fidèles, la manière dont il leur revient de construire l'Église, leur responsabilité dans l'Église et dans le monde. Les laïcs expriment, selon les mots de J. Ratzinger, la vitalité de l'Église.

6 – 2. La place du laïcat et le mouvement missionnaire

La nouvelle implication des laïcs dans la vie et la mission de l'Église suscite de nombreux travaux théologiques¹⁶⁰ dont les deux objets principaux sont de définir le statut et la fonction des laïcs dans l'Église de manière positive et de préciser la modalité propre selon laquelle ils sont actifs dans la construction de l'Église et dans la diffusion des biens du royaume de Dieu dans le monde.

Dans les années 1920-1950, le sacerdoce commun des fidèles¹⁶¹ est remis en lumière, les catholiques se découvrent

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

toujours été possible de donner une place dans l'Église aux grandes réalités nouvelles qui germent en elle », il « ne faut pas, néanmoins, oublier toute cette série de mouvements qui échouèrent ou conduisirent à des séparations définitives : les Montanistes, les Cathares, les Vaudois, les Hussites, le mouvement de la Réforme du XVI^e siècle¹⁸⁹ ». Ainsi, en reconnaissant la part de responsabilité de chacune des parties lors d'un schisme, J. Ratzinger met en évidence l'attention que les pasteurs doivent porter aux nouvelles réalités ecclésiales – les nouveaux mouvements – afin de relever le défi de la construction de la communion respectueuse des diverses identités. Il est nécessaire, souligne-t-il, que l'Église et particulièrement ses ministres ordonnés se demandent ce que l'Esprit Saint dit à l'Église catholique romaine par l'autorité d'un tel phénomène lié au mouvement pentecôtiste de grande envergure. Les nouveaux mouvements sont, pour un certain nombre d'entre eux, issus de la même dynamique que ces mouvements pentecôtistes très missionnaires ; ils sont parfois engagés activement dans le dialogue œcuménique et soucieux de propositions concrètes dans leur vie. Il était donc important pour J. Ratzinger que, même si par la suite des abus et des excès s'y sont mélangés, ces mouvements suscités par l'Esprit Saint trouvent leur place dans l'Église catholique et que cette place soit précisée théologiquement face aux réserves de certains pasteurs à leur égard.

7 – 5. Les options épistémologiques

Le retour aux sources bibliques et patristiques est essentiel dans le travail de J. Ratzinger, mais exige de discerner ce qui est vivant dans la Tradition de ce qui est entièrement lié à telle ou

telle époque, autrement dit, ce qui est indispensable pour le progrès, le développement, l'approfondissement du mystère de l'Église, et ce qui relève de l'historicisme et peut devenir un obstacle pour répondre aux défis du temps présent. Les différentes orientations au sein du mouvement liturgique ont donné un aperçu des conséquences des choix opérés. Dans ce contexte, J. Ratzinger fut amené à expliciter son option exégétique pour les Pères ainsi que le statut qu'il accorde à l'histoire dans sa démarche théologique.

Le débat autour de la liturgie a mis en perspective la place que R. Guardini donnait à la métaphysique et son affirmation du primat du *Logos* sur l'*ethos*¹⁹⁰, de l'être sur la *praxis*. Ce sont des points sur lesquels J. Ratzinger a suivi son maître, position qu'il aura à cœur de justifier. Ce primat du *Logos* n'en fait pas un platonicien, mais, comme il le dira dans un de ses débats avec W. Kasper¹⁹¹, il a construit sa pensée en dialoguant avec Augustin, et a été marqué par R. Guardini, H. de Lubac, et les philosophes Scheler, Heidegger et Jasper et le personalisme dans son ensemble¹⁹². Ce qui éloigne les Pères et J. Ratzinger d'un certain platonisme, c'est qu'ils ne tendent pas vers une conceptualité qui dépasse le sensible, mais vers le *Logos* – la vérité, qui est une personne, Jésus-Christ – relié à des faits historiques très précis. La théologie catholique se rattache à une personne qui est la clé herméneutique de toute la révélation, et non pas à des concepts. Cela est essentiel lorsqu'il s'agit de parler de l'Église ; elle ne peut pas être comprise à partir d'un concept univoque, mais ses multiples facettes doivent être saisies par un langage analogique et de multiples images. Seul le concept de sacramentalité peut être utilisé, mais il ne dit pas tout.

Enfin, on doit relever la place que J. Ratzinger donne à la

théologie fondamentale au sein de la théologie dogmatique. Nous le saisissons en particulier dans son écrit *Un seul Seigneur, une seule foi*, dans lequel il montre le fondement sacramentel de l'existence humaine afin de saisir la place des médiations sacramentelles particulièrement importantes dans le christianisme.

Comme ecclésiologue, J. Ratzinger s'inscrit dans ce renouveau théologique et spirituel. Ses deux premiers travaux, sur Augustin puis Bonaventure¹⁹³ que nous avons très peu évoqués mais qui l'ont également profondément marqué, bien qu'ils relèvent de « commande », abordent des questions essentielles pour lui, comme le montrent les sujets des études auxquelles il travailla par la suite.

Ce bilan nous permet de justifier la question fondamentale que nous abordons dans le chapitre suivant : qu'est-ce que l'Église ? Nous avons constaté que les résultats du premier travail de J. Ratzinger sur Augustin, relatifs à la nature de l'Église, sont restés les lignes de force de tous ses travaux futurs¹⁹⁴. Les concepts clés : Église-corps du Christ, le lien Église-eucharistie, l'Église-peuple de Dieu ,puis à partir de 1985 l'Église-communion, sont au cœur de ses interventions sur l'Église dès 1956 avec « De l'origine et l'essence de l'Église », jusqu'au texte le plus récent en l'an 2000 sur l'ecclésiologie de *Lumen gentium*.

Cette continuité s'explique par le fait que ces termes : corps du Christ, peuple de Dieu, temple de l'Esprit Saint, qu'il a puisés chez les Pères, eux-mêmes exégètes de saint Paul, et qu'il utilisait déjà avant le Concile, sont selon lui les termes clés de *Lumen gentium* :

Parmi les nombreuses images qui concernent l'Église qui doivent être

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

encore puisque, pour Augustin, la définition de l'Église n'est pas issue de la doctrine de la grâce et donc de quelque chose de totalement intérieur, invisible et personnel mais de la réalité sacramentelle, de la communauté concrète de l'Église dans l'actuation de la Cène du Seigneur. Mais ce sont là des aspects que J. Ratzinger a déjà soulignés dans d'autres études.

135. « Die Kirche in der Frömmigkeit des hlg. Augustinus », p. 37.

136. *Einführung in das Christentum ; La foi chrétienne.*

137. « Glaube, Geschichte und Philosophie », p. 543. Parmi les contributions récentes, qui mettent en valeur la place essentielle d'Augustin dans le travail théologique de J. Ratzinger, nous pouvons citer : C. CIPRIANI, « Sant'Agostino nella riflessione teologica di J. Ratzinger » in *PATH* 6, 2007, p. 9-26 ; G. SANCHEZ ROJAS, « Presencia de san Agustin en la eclesiologia de Joseph Ratzinger » in *Est Ag* 41, 2006, p. 413-432 ; T. WEILER, *Volk Gottes-Leib Christi. Die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluss auf das Zweite Vatikanische Konzil*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verl., 1997.

138. J. RATZINGER, « Bilan et perspectives », in *Gesammelte Schriften*, Band XI, *Theologie der Liturgie*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2008, p. 658-663. Le texte est publié en français avec la traduction allemande en synopse. [À l'origine, ce bilan avait été donné en français. Voir *Autour de la question liturgique avec le cardinal Ratzinger*, Actes des journées liturgiques de Fontgombault, 22-24 juillet 2001, Association Petrus a Stella, Fontgombault 2001, p. 173-183] ; ici p. 658-659 : « Le mouvement liturgique est né en Allemagne avec une diversité d'origines [...] je voulais souligner qu'il me semble que les grands monastères bénédictins – surtout Beuron – furent le vrai lieu de naissance de l'authentique mouvement liturgique – Beuron, une fille de Solesmes, parce que les deux frères Wolter s'étaient formés à la vie bénédictine à Solesmes et avaient fondé ce renouveau bénédictin d'abord à Beuron, ensuite à Maria Laach, fille de Beuron et dans les autres abbayes. Il est intéressant de lire dans les *Mémoires* de Guardini que lui-même a découvert la liturgie en participant aux heures canoniales à Beuron, en participant à la vie liturgique vécue dans l'esprit de Solesmes, donc dans l'esprit des Pères, et comment ce fut pour lui la découverte d'un monde nouveau, de la liturgie comme telle. »

139. R. GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg (Br), 1922 ; trad. fr. *L'esprit de la liturgie*. Paris, Plon, 1929.

140. *L'esprit de la liturgie*, p. 9.

141. « Bilan et perspectives », p. 659-660.

142. « Romano Guardini », p. 255.

143. « Baptême, Foi et appartenance à l'Église », p. 73 : « Malgré la

redécouverte du corps, malgré la glorification de la matière, nous sommes encore profondément marqués par le dualisme cartésien : nous ne voulons pas assumer la matière dans nos rapports avec Dieu. Nous la tenons pour incapable de devenir une expression de notre rapport avec Dieu, ou le moyen par lequel Il nous touche. Après comme avant, nous sommes tentés de limiter la religion à l'esprit et aux sentiments, et, par le fait même que nous ne consacrons à Dieu que la moitié du réel, nous provoquons ce bas matérialisme qui, de son côté, est incapable de découvrir dans la matière la moindre possibilité d'ennoblissement. »

144. *Chemins vers Jésus*, p. 158-159 : « Déjà la théologie du Moyen Âge avait détaché la réflexion théologique sur les sacrements de la célébration liturgique, dans une large mesure et, séparée de la célébration, l'avait traitée selon les catégories de l'institution, des signes, des effets, de ceux qui les confèrent ou les reçoivent ; [...] Le signe n'était cependant pas considéré à partir de la forme liturgique vivante, mais analysé selon les catégories philosophiques de la matière et de la forme. Ainsi, la liturgie et la théologie se sont éloignées toujours plus l'une de l'autre ; la théologie dogmatique n'interprétait pas la liturgie, mais ses contenus théologiques abstraits, en sorte que la liturgie apparaissait presque comme un recueil de cérémonies entourant l'essentiel – la matière et la forme – et pouvait donc être remplacée. Inversement, la liturgie comme discipline théologique (autant qu'il pouvait en être question) devenait une doctrine des normes liturgiques en vigueur et s'approchait ainsi d'une sorte de positivisme juridique. Le mouvement liturgique des années vingt a tenté de dépasser cette séparation dangereuse en s'efforçant de comprendre la nature du sacrement à partir de la forme liturgique et en présentant la liturgie non plus simplement comme recueil plus ou moins fortuit de cérémonies, mais comme expression adéquate du sacrement dans la célébration liturgique. La Constitution sur la liturgie de Vatican II a mis en lumière cette synthèse de façon impressionnante, quoique très brièvement, et elle a ainsi conféré à la théologie comme à la catéchèse la tâche de comprendre la liturgie de l'Église et ses sacrements d'une façon nouvelle et plus profonde de ce lien. »

145. Cf. *Un seul Seigneur*, p. 71-106 : le fonctionnalisme, la fragmentation du monde basé sur l'éphémère et l'influence du spiritualisme. Ces trois points sont analysés dans l'article d'A. DIRIART, « L'orientation liturgique et sacramentaire de Joseph Ratzinger », in *Anthropotes* 10/XXV/2, p. 319-351.

146. *Ibid.*, p. 77-86 : J. Ratzinger distingue deux groupes de formes sacramentelles primordiales : le premier fondé sur le rapport entre le *bios* et

- l'esprit et le second « part de ce qui est proprement humain chez l'homme, de ce qui est à l'origine de son histoire individuelle et collective », p. 85.
147. *Ibid.*, p. 72.
148. *Ibid.*, p. 71.
149. R. GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg (Br), 1918 ; *Das Objektive im Gebetsleben*, p. 117-125 cité par S. JAKI, p. 64.
150. L. VILLEMEN, « D'une Église centralisée à une Église communion », in *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, F. Bousquet (dir.), Paris, Bayard, 2003, p. 168.
151. J. RATZINGER, « Bilan et perspectives », p. 660-661.
152. *Un seul Seigneur*, p. 71 : « L'idée théologique peut-être la plus féconde de notre siècle, la théologie des mystères d'Odo Casel, appartient au domaine de la théologie sacramentaire, et l'on peut bien dire, sans exagération, que, depuis la fin de l'ère patristique, la théologie des sacrements n'a pas connu une floraison comparable à celle dont elle a bénéficié au cours de ce siècle, en liaison avec les idées de Casel. »
153. « Bilan et perspectives », p. 662.
154. « Romano Guardini », p. 269-270.
155. *La foi chrétienne*, en particulier p. 21-38.
156. « Romano Guardini », p. 272.
157. Par exemple avec la thèse de R. Guardini qui saisit la forme essentielle de l'eucharistie comme un repas.
158. Cf. *Marie première Église*, p. 15-20.
159. *Ibid.*, p. 16-17.
160. Parmi les nombreux travaux sur cette question nous pouvons citer : Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, Cerf, 1953, coll. « Unam Sanctam » 23 ; Y. CONGAR, *Sacerdoce et laïcat devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation*, Paris, Cerf, 1962, coll. « Cogitatio Fidei » 4 ; G. PHILIPS, *Le rôle du laïcat dans l'Église*, Tournai, 1954 ; G. PHILIPS, « L'état actuel de la pensée théologique au sujet de l'apostolat des laïcs », in *EThL* 35, 1959, p. 877-903 ; J. HAMER, *L'Église est une communion*, p. 135-170.
161. Cf. PIE XI, Lettre encyclique *Miserentissimus Redemptor*, 8 mai 1928, [AAS 20 (1928), p. 165-178] ; PIE XII, Allocution *Magnificate Dominum*, 2 Nov. 1954, [AAS 46 (1954), p. 669] ; PIE XII, Lettre encyclique *Mediator Dei* 20, novembre 1947, [AAS 39 (1947), p. 552ss.] ; PIE XII, Allocution 22 septembre 1956, [AAS 48 (1956), p. 714].
162. Le pontificat de Pie XII s'étend de 1939 à 1958. Discours du 20 février 1946, [AAS 38 (1946), p. 149].

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

ontologique entre l'un et le multiple. Le mystère de l'incarnation peut alors mieux être saisi : « Si Dieu s'est fait homme, s'il a attiré à lui un homme dans l'unité avec Dieu, il a, ce faisant, touché l'humanité de tous les hommes, et tout le grand organisme est entré en mouvement vers Dieu²¹⁷. » Ainsi en Jésus-Christ, l'insertion de l'humanité dans l'unique homme Jésus se réalise et :

L'être de Jésus-Christ a introduit dans l'humanité le dynamisme du passage de l'être déchiré des individus isolés à l'unité de Jésus-Christ, à l'unité de Dieu. Et l'Église n'est rien d'autre que ce dynamisme, cette mise en mouvement de l'humanité vers l'unité de Dieu²¹⁸.

C'est en ce sens radical que le Christ est appelé le second Adam, et que les chrétiens sont un homme nouveau avec lui. J. Ratzinger observe que cette pensée réaliste de l'unité de l'humanité impose, au niveau ecclésial, une certaine compréhension du péché et de la « restauration du salut ». Pour les Pères, le péché consiste en un déchirement de l'humanité²¹⁹. En réponse à ce péché, le salut consiste alors à rassembler dans une unité nouvelle l'humanité déchirée ; le Christ est le nouvel Adam qui ramène à l'unité originelle²²⁰. L'Église est alors saisie comme passage de cette humanité déchirée à cette humanité nouvelle où se réunissent ceux qui, étrangers l'un à l'autre, étaient repliés sur leur individualité, ne pensant qu'à eux. Par le baptême, l'individu naît dans le nouvel Adam, il est « arraché à son isolement et incorporé au corps du Christ²²¹ ».

La Croix étant le lieu de la naissance du nouvel Adam, note J. Ratzinger, elle est aussi le lieu de la renaissance de chacun des baptisés plongés dans la mort et la résurrection du Christ. Toute personne associée à la mort du Christ sur la croix est

introduite dans son don, dans son ouverture universelle et entraînée à un dépassement de son « je » afin d'être complètement livrée jusqu'à l'unité finale dans le Dieu trinitaire et avec tous les hommes ; « L'Église ne tire donc son existence que de la Croix, et la Croix est toujours le point où naît l'Église²²². »

La conception biblique de « personnalité corporative » rappelle la grande unité dans laquelle les chrétiens sont insérés, elle réclame, de la part de chaque personne individuelle et de l'Église, de continuer à œuvrer à l'édification de cette dernière par une dynamique de croissance et de renouvellement qui ne peut se réaliser que par le Christ réunissant tous les hommes dans l'Esprit.

J. Ratzinger observe que cette notion de personnalité collective, caractéristique de la pensée sémitique, est difficile à saisir par les générations actuelles dans le monde occidental, puisque le moi est devenu une bastille sous l'influence de Descartes. Aujourd'hui, reconnaît le théologien, la notion de sujet est devenue plus flexible puisque l'on s'aperçoit que « moi » a besoin d'être éduqué par un « tu ». Ainsi, l'intuition sémitique pourrait redevenir plus accessible, elle qui est indispensable pour appréhender l'idée de corps du Christ.

La deuxième racine plus concrète qui permet de comprendre l'Église comme le corps du Christ est celle de la nourriture : en nous donnant son corps, il construit l'Église.

1 – 1 – 2 – 2. L'assimilation à ce « pain » : la formation d'un seul corps

J. Ratzinger insiste sur le réalisme de ce qui s'opère dans la communion eucharistique :

L'action extérieure de la manducation symbolise la compénétration intime de deux sujets. [...] De même que le corps assimile la nourriture, matière étrangère nécessaire à la vie, de même mon moi est « assimilé » à celui de Jésus²²³.

Le Christ donne sa substance propre, lui « qui a conservé sa forme corporelle d'une autre manière²²⁴ » puisqu'Il est ressuscité. À la suite de saint Paul²²⁵, J. Ratzinger rappelle que dans l'eucharistie, le Seigneur devient réellement pain, nourriture : « Tous mangent un pain qui, de par son essence, est numériquement un : le Christ, qui ne se laisse pas assimiler à notre substance, mais au contraire nous assimile à son Corps, et fait ainsi de nous tous un unique Christ²²⁶. »

J. Ratzinger attire l'attention sur le fait que l'ecclésiologie eucharistique de saint Paul n'est pas simplement une donnée exégétique concernant le passé, mais qu'elle reste pleinement actuelle aujourd'hui : manger l'eucharistie signifie s'identifier au corps et au sang du Christ, et entrer dans une intimité profonde avec le Christ et avec les autres commensaux. Une double direction découle de la communion eucharistique : d'une part, dans l'eucharistie, le Christ se donne à tous sans réserve et accueille tous les hommes, d'autre part, dans la communion eucharistique l'existence de l'homme se fonde sur le Christ et, par là, les existences humaines entrent en communion avec lui et forment un seul corps²²⁷. Ainsi, de ce qui se vit dans les assemblées eucharistiques résultent de véritables exigences spirituelles et morales pour la communauté ecclésiale.

Ces études sont l'occasion pour J. Ratzinger de rappeler que l'incorporation au Christ nouvel Adam par le baptême et l'eucharistie suppose l'acceptation de sortir de son « moi » et d'être intégré au Christ et à l'Église. Dans le contexte actuel, la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Seigneur. Les nombreuses célébrations sont le signe de la « pluri-formité²⁶⁷ » de ce corps unique et ne doivent pas être autonomes et indépendantes les unes des autres. Les communautés sont au contraire en communion, puisque le corps du Seigneur, qui est tout entier dans chaque communauté, n'est pourtant qu'un seul dans l'Église tout entière.

J. Ratzinger remarque que ces éléments mettent en lumière que l'ecclésiologie eucharistique catholique est très redevable à l'ecclésiologie orthodoxe tout en s'en distinguant. Les théologiens orthodoxes considèrent d'ailleurs, note-t-il, que l'ecclésiologie romaine est centralisatrice :

Chaque église locale, disent-ils, nous fait rencontrer, à travers l'Eucharistie, le mystère entier de l'Église, car le Christ y est présent tout entier. Il n'y a rien à ajouter à cela. Dans ces conditions – telle est la conclusion –, l'idée d'un office pétrinien est une contradiction. C'est chercher une forme visible d'unité en opposition avec l'unité sacramentelle représentée dans la réalité eucharistique. Il est vrai que l'ecclésiologie eucharistique de l'orthodoxie moderne n'est pas exclusivement locale, au point d'être limitée à la communauté territoriale, puisque sa clef de voûte est l'évêque et non le territoire en tant que tel. Si l'on prend garde à cela, il est patent que, même pour la tradition orthodoxe, l'acte liturgique local ne suffit pas, à lui seul, pour constituer l'Église ; un principe complémentaire s'impose²⁶⁸.

L'unité extérieure avec les autres communautés, estime J. Ratzinger, n'est pas un élément constitutif de l'Église dans l'Église orthodoxe. Cette unité est belle²⁶⁹, puisqu'elle représente extérieurement la totalité du Christ, mais, pour eux, elle ne fait pas partie de l'essence même de l'Église²⁷⁰. Pour les théologiens orthodoxes, la communauté locale manifeste la plénitude de l'Église de Dieu ; le concept d'Église universelle est donc évincé, et par là même, la primauté pétrinienne.

J. Ratzinger attire également l'attention sur l'importance du principe territorial dans la construction de la communauté eucharistique.

1 – 2 – 3. L'importance du principe territorial dans la vie des communautés

Puisque l'Église se réalise dans la célébration eucharistique qui rassemble dans un lieu concret les personnes qui vivent là, elle est le point de départ du processus de la réunion :

[...] L'Église n'est pas un club d'amis ni une société de loisirs, où se retrouvent des personnes ayant les mêmes goûts et des affinités communes. L'appel de Dieu vaut pour tous ceux qui se trouvent à cet endroit. L'Église est publique par nature. Elle a refusé dès le début d'être réduite au niveau d'association culturelle privée ou de quelque autre groupement de droit privé. Si elle avait fait cela, elle aurait bénéficié de l'entière protection du droit romain, qui faisait une large place aux organisations de droit privé. Mais elle voulait être aussi publique que l'État lui-même, car elle représentait le nouveau peuple, dont tout le monde est appelé à faire partie. C'est pourquoi tous ceux qui vivent dans un endroit déterminé participent à la même eucharistie : riches et pauvres, cultes et incultes, Grecs, Juifs, Barbares, hommes et femmes – lorsque le Seigneur appelle, ces différences ne comptent plus (Ga 3,28)²⁷¹.

J. Ratzinger revient souvent sur le dépassement de l'esprit de clan, des divisions de races et de classes sociales, qui devrait être au cœur de la vie ecclésiale et qui a sa source dans l'unique sacrifice du Christ qui a donné sa vie pour tous, pour réunir dans l'unité tous les enfants de Dieu dispersés. L'Église en ce sens est un signe prophétique et doit être visible et publique – cependant pas à la manière de l'État. Ainsi seulement, note le

théologien, émerge la tâche de réconciliation de l'Église qui est en fait la tâche de l'amour. L'Église doit être, en effet, une force de réconciliation entre les hommes, elle doit présenter à Dieu l'humanité dans toute sa richesse. Elle ne peut remplir son rôle.

[...] qu'en rapprochant ceux qui, pour des raisons de sensibilité, ne s'entendent pas et ne souhaitent pas faire un pas l'un vers l'autre. Cette réconciliation ne peut réussir que grâce à l'amour de Celui qui est mort pour tous les hommes, et c'est à cause de Lui qu'elle doit se faire. La lettre aux Éphésiens voit la signification la plus profonde de la mort du Christ dans le fait qu'elle ait abattu le « mur séparateur de l'esprit hostile » (2,14). Le Christ est devenu « notre paix » (2,13 sq.) grâce au sang qu'il a versé²⁷².

J. Ratzinger rappelle l'exigence radicale présente en ces formules : on ne peut bénéficier du sang versé pour la multitude si l'on se cantonne au « petit nombre ». Ainsi, la liturgie a un caractère public²⁷³, elle est la liturgie de toute l'Église, personne ne peut choisir son eucharistie. Voilà pourquoi, de ce fait, tout chrétien du monde se trouve chez lui à toute table eucharistique. L'Église ne peut jamais se réduire à n'être qu'une Église nationale. « L'Église doit être catholique ou elle n'est rien. La communion inclut l'extension catholique du fait même de la portée du mystère christique. »²⁷⁴ Or, au lieu d'une telle conception, J. Ratzinger remarque que l'eucharistie ne cesse de se « morceler », « la messe devient souvent propriété privée²⁷⁵ », alors que seule la communion des hommes entre eux et des communautés entre elles devient signe de la communion verticale invisible.

1 – 3. Conclusion

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

J. Ratzinger déplore la récupération réductrice de ce terme par la théologie de la libération³¹⁴ qui ne prend pas en considération la véritable nature du peuple de Dieu. Le corps du Christ confère au peuple de Dieu son identité chrétienne et trinitaire. En négligeant le lien fondamental qui unit le Christ à l'Église, on fait du peuple de Dieu un peuple comme les autres.

Le terme « peuple de Dieu » utilisé pour parler de l'Église montre l'importance de l'enracinement historique de celle-ci, et veut mettre en lumière l'enracinement historico-salvifique de l'Église dans la continuité avec le peuple d'Israël. Néanmoins l'enracinement historique ne doit pas conduire à un oubli de son accomplissement eschatologique. L'oubli de cette tension eschatologique et de la finalité christologique de ce peuple sont deux des raisons de la socialisation et de la politisation de ce concept, qui perd ainsi son aspect mystérique :

Dans les publications post-conciliaires, l'accueil du chapitre sur le Peuple de Dieu et son classement devant le chapitre sur la hiérarchie ont été interprétés comme renoncement d'une conception christologique et comme relativisation de la forme hiérarchique d'Église. Le terme "peuple de Dieu" sorti de son contexte ouvrait la voie à une vision plus ou moins sociologique de l'Église, dans laquelle le mystère n'avait plus aucune signification³¹⁵.

« Peuple de Dieu » doit être compris dans la lumière du terme *Ekklesia*, rassemblement qui est « pour ainsi dire le sens actif de la racine d'où est issu le mot "peuple"³¹⁶ ». L'Église n'est pas *Laos*, peuple, mais *Ekklesia* un rassemblement dont la source est le Seigneur. Ainsi, de même qu'Israël « devient le peuple de Dieu quand il se tourne vers Dieu, il n'est le peuple de Dieu que dans sa relation avec Dieu, [...] et cette relation consiste en Israël en la soumission à la Torah³¹⁷ ». L'initiative

vient de Dieu qui a élu ce peuple par amour. De même les chrétiens appartiennent au nouveau peuple de Dieu par le fait qu'ils appartiennent au Christ et ont répondu à son initiative d'amour. Le nouveau peuple désigne la communauté du Christ qui vit à l'imitation du Christ et avec lui, en ayant ses mêmes sentiments³¹⁸. Ce nouveau peuple est formé par la force de l'Esprit Saint et c'est en communiant au corps du Christ qu'il se développe. C'est Dieu qui est source et terme, et toute perspective qui s'éloignerait de celle-ci serait purement humaine. J. Ratzinger note certains égarements de groupes qui manient facilement le slogan « nous sommes le peuple de Dieu » – autrement dit « c'est nous qui déterminons³¹⁹ » – et prennent leur distance par rapport à tout ministère ordonné³²⁰.

Le théologien rappelle que le Concile a exposé le chapitre sur le peuple de Dieu avant ceux qui se rapportent à la hiérarchie et aux laïcs, car la première et les seconds font partie de ce peuple de Dieu de la même manière, et il existe entre eux l'égalité fondamentale de tous les baptisés³²¹. Dans l'Église, les laïcs ne constituent pas un groupe auquel est donné le nom de peuple de Dieu. Le chrétien est membre de l'Église et entre en elle, non par le biais d'appartenances sociologiques, mais bien plutôt par intégration au corps même du Seigneur, par le baptême et l'eucharistie³²². Sans le ministère ordonné qui est lié à la structure sacramentelle de l'Église, celle-ci apparaît alors comme un réseau de groupes, qui doivent trouver leur manière de vivre ensemble par des chemins consensuels³²³. J. Ratzinger estime qu'elle devient notre Église qui s'élabore au fil des discussions, des compromis et des décisions³²⁴. Nous verrons dans le cinquième chapitre, en analysant la pensée de J. Ratzinger, combien il est attaché au principe de la responsabilité personnelle des ministres, et est très nuancé quant au rôle des

conseils. On s'interrogera alors sur la manière dont il comprend la responsabilité personnelle des laïcs.

2 – 3. Bilan

La notion d'Église-peuple de Dieu en mettant en exergue le lien avec l'histoire d'Israël et l'histoire de l'humanité, souligne la dimension historico-salvifique de l'Église. En étant ce peuple qui réunit tous les peuples de la terre, elle est un signe eschatologique du rassemblement, de ce vers quoi tend l'humanité réconciliée. C'est essentiel pour comprendre sa mission estime J. Ratzinger.

Le caractère historique de l'Église rappelle qu'elle est en chemin, comparable au peuple de Dieu cheminant entre l'Égypte et le temps de la promesse. Ainsi, souligne le théologien, l'Église ne doit pas se comprendre comme étant tranquillement arrivée à son but mais elle doit sans cesse être prête à se détacher de ses enracinements historiques de telle ou telle époque pour annoncer une parole de Dieu éternelle. La Parole et l'eucharistie doivent être le cœur de toutes les réformes³²⁵ et du renouveau dans la vie de l'Église. En outre, dans l'idée d'*Ekklêsia* est présente la notion de rassemblement, qui sous-entend une dimension dynamique, active et de conversion, puisqu'il s'agit de répondre à Dieu qui convoque³²⁶.

Ainsi J. Ratzinger considère que c'est comme rassemblement que l'Église est le plus véritablement elle-même. Les chrétiens se réunissent pour faire l'anamnèse de la mort et de la résurrection du Seigneur. C'est dans ce rassemblement ordonné à cette anamnèse « que se trouve le modèle, que la constitution de l'Église est appelée à reproduire, et non dans une quelconque notion de peuple³²⁷ ». Cette remarque est une réponse à une

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

universelle est le résultat de la *reconnaissance réciproque* des Églises particulières. » Cette ecclésiologie unilatérale, d'après la dénomination du texte, appauvrit le concept de *communio* et apparaît comme une mauvaise compréhension de l'ecclésiologie eucharistique :

La redécouverte d'une *ecclésiologie eucharistique*, d'une valeur indéniable, s'est cependant parfois exprimée en accentuant unilatéralement le principe de l'Église locale. On affirme que là où l'on célèbre l'Eucharistie, deviendrait présente la totalité du mystère de l'Église, à tel point qu'il faudrait considérer comme non-essentiel tout autre principe d'unité et d'universalité³⁷⁵.

C'est afin d'éviter un tel écueil, qu'au moment d'aborder le point délicat du rapport entre l'Église universelle et les Églises particulières, la lettre affirme comme premier élément de compréhension de cette question que les Églises particulières sont comme « parties de l'unique *Église du Christ*³⁷⁶ » et qu'en chaque Église particulière est vraiment présente et agissante l'*Église du Christ, une, sainte, catholique et apostolique...* La lettre explique alors que « l'*Église universelle ne peut être conçue ni comme la somme des Églises particulières, ni comme une fédération d'Églises particulières*³⁷⁷ » ; et reprenant le texte des vœux de Jean-Paul II à la curie romaine³⁷⁸, le document affirme la mutuelle intériorité³⁷⁹ de l'Église universelle et de l'Église particulière dans plusieurs paragraphes³⁸⁰. Cependant, il affirme également l'énoncé si controversé de la priorité ontologique et chronologique de l'Église universelle sur l'Église particulière³⁸¹. Cette formulation fut à l'origine de nombreux débats³⁸² et fut suivie d'échanges épistolaires publics³⁸³ jusqu'en 2001 entre les cardinaux J. Ratzinger et W. Kasper³⁸⁴.

Ce dernier voit dans ce texte une tentative de retour au centralisme romain et l'ecclésiologie platonicienne de J. Ratzinger³⁸⁵.

3 – 4 – 1 – 2. Le débat autour de l'assertion de *Communio notio 9*

La controverse entre W. Kasper et J. Ratzinger autour du texte *Communio notio 9* montre les points d'accord entre les deux cardinaux mais également que J. Ratzinger est attaché à l'affirmation de la priorité ontologique de l'Église universelle sur l'Église particulière. Il reconnaît en effet la difficulté de la reconstitution historique des origines de l'Église et finalement se concentrera sur la priorité ontologique attachant une moindre importance à la priorité historique. Il est important d'en saisir les raisons afin de mieux comprendre sa pensée théologique.

W. Kasper propose, comme beaucoup de théologiens, la doctrine de l'intériorité mutuelle de l'Église universelle et de l'Église particulière qui seule, estime-t-il, correspond à l'enseignement conciliaire. Cet enseignement est présent dans le texte *Communio notio* et J. Ratzinger dans son commentaire de ce texte à l'occasion du symposium des Œuvres pontificales missionnaires affirme que, pour lui qui a écrit ce document, la chose la plus importante et nécessaire, est la réaffirmation de cette intériorité réciproque de l'universalité et de la particularité à l'intérieur de la vie et de la structure de l'Église³⁸⁶. Cependant, tout en indiquant l'importance de cet énoncé, J. Ratzinger argumente également avec détermination en faveur de la priorité ontologique de l'Église universelle.

Tout d'abord, J. Ratzinger estime que les critiques, et en particulier celle de W. Kasper, à l'encontre de ce texte

proviennent d'une mécompréhension de son intention. Le cardinal réagit vivement aux insinuations suggérant que cette doctrine légitime de façon théologique un nouveau centralisme dans l'Église³⁸⁷. Ce reproche signifie, en effet, rien de moins que l'infidélité de J. Ratzinger à la requête originelle de son ecclésiologie, on comprend donc la vivacité de sa réponse.

Ainsi, il insiste sur le fait que le document, en aucune manière, n'associe l'Église universelle au pape et à la curie, ni ne retourne à un centralisme romain qui ne serait pas dans la ligne du Concile. Il relève le glissement opéré par W. Kasper dans son intervention, qui émet tout d'abord l'hypothèse de cette interprétation associant l'Église universelle au pape et à la curie, puis transforme l'hypothèse en affirmation. Ce glissement dans l'interprétation provient, selon J. Ratzinger, de la difficulté à se figurer quelque chose de concret sous l'expression Église universelle, Église une, sainte et catholique, ce qui conduit à réduire l'Église à une réalité sociologique visible. En outre ce déplacement montre que la thématique de la relation entre Église universelle et Église particulière dégénère de plus en plus en des questions de répartition de compétences et de pouvoir entre l'une et l'autre. Finalement, observe J. Ratzinger, l'Église n'est plus saisie dans sa profondeur ontologique et sacramentelle, dans son mystère.

Son argumentation pour enraciner sa position s'appuie sur plusieurs arguments scripturaires et patristiques. Il montre ainsi, en réponse à W. Kasper qu'il ne s'agit pas d'une querelle d'opinions théologiques – entre platoniciens et aristotéliens-thomistes – mais de doctrine ecclésiale qui a de nombreuses conséquences dans la vie de l'Église.

L'argument patristique : la prédestination intérieure de la création vers l'Église

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

constitutif intrinsèque de la célébration eucharistique puisque toutes ces communautés constituent le corps du Christ, l'unique peuple de Dieu.

« L'Église est eucharistie » se traduit pour J. Ratzinger par « L'Église est *communio* ». Cette communion est une communion avec le corps tout entier, qui est *communio ecclesiarum*. J. Ratzinger est particulièrement attentif à la redécouverte de cette structure ecclésiale patristique ; il explique, dès ses premiers écrits eu égard à l'Église primitive, l'importance de l'unité et de la pluralité de la *communio ecclesiarum*. Cette compréhension de l'Église comme *communio ecclesiarum*, outre le fait qu'elle donne toute sa place à l'Église locale, a le mérite de mettre particulièrement en lumière la communauté ecclésiale dans son ensemble, la communauté fraternelle de croyants, et de ne plus se concentrer exclusivement sur les ministères ordonnés.

Nous avons cependant relevé que, tout en mettant en lumière les Églises locales, J. Ratzinger attire l'attention sur le fait que l'unité est toujours première. À partir de 1991, nous avons noté un début de déplacement de sa pensée qui souligne l'importance exagérée accordée à l'Église particulière, importance qui, selon lui, semble ignorer la priorité ontologique et chronologique de l'Église universelle. Il prend alors nettement position face à ce qu'il considère être un développement inapproprié de l'autonomie et du particularisme des Églises locales. C'est l'Église universelle, son unité et l'affirmation de sa priorité ontologique qui deviennent centrales dans ses interventions. J. Ratzinger insiste néanmoins sur le fondement sacramentel de l'unité de la *communio ecclesiarum* : ce n'est pas un pouvoir central qui est la source de l'unité mais l'eucharistie et la Parole. L'Église est une parce qu'elle communie dans la Parole et dans le Corps du Seigneur, et le ministère de la succession apostolique a la mission de maintenir la pureté de la Parole et la

rectitude de la communion : sacrements et Parole fondent l'unité, le ministère l'atteste.

De la célébration eucharistique, note J. Ratzinger, résulte l'exigence de charité mais également celle de l'ordre institutionnel. Il n'y a pas d'opposition entre amour et droit. L'institution ecclésiale, les sacrements, la succession apostolique ne sont pas de simples structures qui n'auraient rien à voir avec la réalité de la foi. Ces formes de corporéité appartiennent à l'Église elle-même. La succession apostolique fait entrer dans la dimension synchronique et diachronique du mystère de l'Église, elle est l'élément sacramentel de la Tradition, un élément constitutionnel de l'existence et de la continuation de l'Église. Le ministère sacerdotal et épiscopal vient de l'Église et introduit en elle, rappelant que la communauté ne saurait se donner à elle-même l'eucharistie mais qu'elle la reçoit par la médiation de l'Église. Ainsi chaque Église, rassemblée autour de son évêque, s'ouvre à la communion de toutes les autres Églises, et l'évêque n'est légitime pasteur que s'il est en communion avec l'ordre épiscopal tout entier. Dans le lien entre l'Église particulière et l'Église universelle la figure de l'évêque est essentielle ; il est, souligne J. Ratzinger, responsable de l'unité de l'Église dans son diocèse et du maintien du lien avec l'ensemble de l'Église. Nous développerons cela, ainsi que la place du ministère pétrinien, dans nos quatrième et cinquième chapitres.

Nous avons également souligné que, si J. Ratzinger insiste sur le fait que l'Église universelle est une réalité préalable aux Églises particulières qui naissent dans et par l'Église universelle, il souligne également que le rapport de mutuelle intériorité entre l'Église universelle et les Églises particulières est essentiel à saisir. Cependant, la lettre *Communio notio* n'évoque pas les conséquences pour la vie des Églises locales.

Or, la présence du tout dans la partie met en effet la partie en tension vers l'universalité, tension qui se manifeste entre autres dans un souffle missionnaire et dans sa sollicitude des Églises particulières les unes envers les autres. Bien que ces éléments ne soient pas explicités dans la lettre *Communio nis notio*, il convient de relever que J. Ratzinger explicite clairement dans ces écrits les exigences de la dimension fraternelle et missionnaire des communautés. Le contexte de polémique de la Lettre explique certainement ce silence.

L'importance que J. Ratzinger accorde aux dimensions fraternelle et missionnaire de l'Église apparaît de manière transversale dans ses écrits relatifs à la nature de l'Église. Elle met en évidence l'insistance du théologien à montrer que l'Église n'est pas une simple institution, dans laquelle chacun peut chercher ce qui lui convient. L'Église n'est pas le lieu des sauvés, rappelle J. Ratzinger, mais la communauté de ceux qui sont engagés dans l'histoire de l'humanité avec une mission et une responsabilité particulières. L'Église est dans l'histoire, annonce le sens de l'histoire, sa vocation est de rassembler les hommes dans une humanité nouvelle. Sa mission est une mission de réconciliation.

4 – 3. La mission de l'Église : la fraternité universelle

J. Ratzinger s'appuie sur la vision patristique de l'œuvre de la rédemption accomplie par le Christ pour expliciter la mission de réconciliation de l'Église⁴¹⁹. Il insiste sur le fait que l'Église, comme communauté de communion fondée sur le sacrifice eucharistique, a le devoir de manifester au reste du monde son but ultime. Pour l'Église comme pour l'individu, l'élection

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

252. « L'ecclésiologie du concile Vatican II » (1985), p. 12.
253. *Appelés à la communion*, p. 71 : « [...] le synode de 1985 a une fois de plus rappelé que la *communio* est l'idée maîtresse pour comprendre l'Église, et [...] il a demandé d'approfondir l'ecclésiologie eucharistique. »
254. « Le ministère ecclésiastique », p. 25-26 : « [...] les croyants sont étroitement unis entre eux par l'unique Parole du Seigneur, par l'unique pain, le Corps du Seigneur, qui se donne à eux dans l'assemblée cultuelle, plus profondément qu'aucun rassemblement local, extérieur, ne pourrait le permettre. [...] ce peuple de Dieu se caractérise par le fait qu'il vit par le *Corps* du Christ et par la *Parole* du Christ [...] nous découvrons ainsi comme facteurs déterminants de l'unité de l'Église, ce que le langage théologique appellera plus tard *communio* et *fides* [...] nous avons reconnu ce qui distingue proprement la conception catholique de l'évangélique à savoir l'*obœdientia*, c'est-à-dire le rattachement de cet ensemble au ministère ecclésial légitime. »
255. « L'ecclésiologie du concile Vatican II », p. 20.
256. Cf. *Communio* (1984) p. 55-62 ; *Appelés à la communion*, p. 34-36.
257. *Communio*, p. 56 : « Luc résume l'essence de ce point de vue. Rappelons encore une fois son contenu : d'après la description des Actes, les premiers chrétiens se montraient assidus "à l'enseignement des apôtres, fidèles à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières". Nous voilà donc devant quatre termes qui décrivent la nature de l'Église en une périphrase » ; *Appelés à la communion*, p. 34-36.
258. Cf. *Ibid.*, p. 58-63.
259. Cf. *Ibid.*, p. 58-62.
260. Cf. « L'ecclésiologie du concile Vatican II », p. 19-20.
261. *LG* 26.
262. J. Ratzinger souligne que ces trois éléments n'ont pas la même « fonction » dans la constitution de l'Église locale puisqu'ils ne sont pas de même nature : cf. « Le ministère ecclésiastique », p. 39-40.
263. « L'ecclésiologie du concile Vatican II », p. 20. Cet élément "recevoir" est également présent chez les orthodoxes et protestants. Cette citation ne doit pas se comprendre de manière exclusive pour l'Église catholique.
264. « L'ecclésiologie du concile Vatican II », p. 21.
265. *Ibid.*, p. 22 ; *Droit de la Communauté*, p. 328 : « Cela signifie que l'unité avec toutes les autres "communautés" n'est pas quelque chose qui viendrait ultérieurement à l'Eucharistie, ou même n'y viendrait pas, mais qu'elle est au contraire un élément constitutif intrinsèque de la célébration eucharistique. L'unité avec les autres est le fondement intrinsèque de

l'Eucharistie, et sans elle celle-ci ne pourrait se réaliser. Célébrer l'Eucharistie, cela signifie donc entrer dans l'unité de l'Église universelle – dans l'unité du Seigneur et de son Corps. C'est pourquoi l'eucharistie comporte non seulement l'anamnèse de l'Histoire Sainte en son ensemble, mais aussi celle de la communauté universelle des saints, de ceux qui sont morts et de tous les croyants qui vivent aujourd'hui sur la terre. »

266. Cf. « Droit de la communauté », p. 324-329.

267. *Vielgestalt*.

268. *Appelés à la communion*, p. 69.

269. Ce qualificatif ne semble pas tout à fait adéquat mais il est cependant utilisé par J. Ratzinger : *KÖP*, p. 18. « Solche Einheit ist schön, weil sie die Fülle Christi nach außen hin darstellt, aber sie gehört nicht eigentlich zum Wesen der Kirche, weil man ja der Ganzheit Christi nichts hinzufügen kann » ; « L'ecclésiologie du concile Vatican II », p. 19 ; « Droit de la communauté », p. 327-328.

270. Cf. N. AFANASSIEFF, « La doctrine de la primauté de Pierre à la lumière de l'ecclésiologie » in *Istina* 4, 1957/4, p. 401-402. J. ZIZIOULAS, *L'être ecclésial*, Genève, Labor et Fides, coll. « perspective orthodoxe » 3, 1981, (chapitre 3 et 6), P. EVDOKIMOV, *L'orthodoxie*, Paris, Delachaux, 1959, p. 128-129.

271. *Appelés à la communion*, p. 67 ; mais aussi *Appelés à la communion*, p. 167-169 ; *Dieu nous est proche*, p. 116-117 ; p. 130 ; « Sacrifice, sacrement et sacerdoce », p. 283 ; « Primauté et épiscopat », p. 44 ; « Eucharistie et mission », p. 93-96.

272. *Appelés à la communion*, p. 68.

273. Cf. « Sacrifice, sacrement et sacerdoce », p. 283.

274. *Appelés à la communion*, p. 72.

275. « Sacrifice, sacrement et sacerdoce », p. 286.

276. Cf. « La destinée de Jésus et de l'Église », p. 48.

277. « De l'origine et de l'essence de l'Église », p. 17.

278. « Fraternité », p. 1162.

279. Cf. « Einleitung zur LG », p. 11-13.

280. Cf. « L'ecclésiologie du concile Vatican II », p. 28-29.

281. « L'ecclésiologie du concile Vatican II », p. 28-29.

282. « Les implications pastorales », p. 128.

283. *Ibid.*, p. 128.

284. Cf. « L'ecclésiologie du concile Vatican II », p. 31.

285. Cf. « Kirche », p. 174-175 ; « Le ministère ecclésiastique », p. 24-26 ; « Nature et limites de l'Église », p. 129-132 ; « Zeichen unter den Völkern »,

1964, p. 458-460 ; *Démocratisation dans l'Église*, p. 29-32 ; « L'ecclésiologie du concile Vatican II », p. 26-32 ; *Appelés à la communion*, p. 24-28.

286. J. Ratzinger se réfère à l'article de G. LINTON, « Ekklesia », in *Reallexikon für Antike und Christentum*, IV, 905-921, cit. 907. Il souligne également la profonde différence entre ce type d'assemblée et les rassemblements dans la cité grecque. Cf. « Kirche », p. 175 ; l'assemblée qui gouvernait était composée uniquement de ceux qui possédaient le droit de vote, en étaient donc exclus les femmes et les enfants, qui n'étaient pas acteurs de la vie politique. L'objectif de cette assemblée était de prendre des décisions politiques. À la différence des Grecs, dans l'assemblée du peuple d'Israël, il ne s'agissait pas de décider ce qui devait être fait, mais d'écouter et d'accueillir ce que Dieu décide. L'histoire sainte présente également, au moment du retour de l'exil, un exemple d'une assemblée qui se constitue autour du culte, comme cela est relaté dans le livre d'Esdras (Es 10). Il y a une sorte de nouvelle fondation du peuple dispersé, qui se réunit pour écouter la lecture de la Parole désormais écrite, et qui est constituée de tous, hommes, femmes, enfants.

287. « Le ministère ecclésiastique », p. 25 ; « Kirche », p. 175, *Appelés à la communion*, p. 26.

288. Cf. G. LINTON, p. 905-909, « Nature et limites de l'Église », p. 130.

289. Cf. « Kirche », p. 175, Kultversammlung.

290. Cf. *Idem.*, Ortsgemeinde,

291. *Idem.*, *Gesamtkirche*, ce terme est traduit de différentes manières dans les éditions françaises : « Église totale » est la traduction donnée dans l'article « Le ministère ecclésiastique », p. 24 et « l'Église en général » dans l'article « Nature et limites de l'Église », p. 130. Il s'agit de l'Église universelle comme communion d'Églises locales.

292. Le ministère ecclésiastique, p. 25 : « Ici apparaît déjà l'intelligence particulière de l'unité de l'Église qui maintenait la cohésion de la chrétienté primitive. Bien qu'extérieurement répandue sur toute la terre habitée, elle avait pourtant conscience d'être l'assemblée de Dieu. Cela provient de ce que les croyants sont étroitement liés entre eux par l'unique Parole du Seigneur, par l'unique pain, le Corps du Seigneur [...] »

293. « Le ministère ecclésiastique », p. 25

294. Cf. « Kirche », p. 175.

295. Le peuple d'Israël, en dépit de la dispersion sur la surface de la terre, est demeuré uni grâce au Temple, lieu où chaque année la Pessah (Pâque) est fêtée et où s'actualise cette unité.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

- de l'Église mais qu'elle est responsable face à toute la communauté et pour elle tout entière » ; « Pluralisme : problème posé à l'Église », p. 311.
413. *Célébration de la foi*, p. 81.
414. Y. CONGAR, « De la communion des Églises à une ecclésiologie de l'Église universelle » in *L'épiscopat et l'Église universelle*, Paris, Cerf, 1964, p. 236 : « Le sentiment d'unité universelle se traduit, dans une ecclésiologie de l'Église vue comme communion d'Églises, dans les formes d'une solidarité et unanimité des évêques ; il se traduit ici, dans une ecclésiologie de l'Église conçue comme un peuple unique distribué localement en Églises particulières, mais qui, toutes, sont soumises à une autorité suprême d'extension universelle. Une telle ecclésiologie est fortement papale. »
415. B.-D. LA SOUJEOLE, DE, *Introduction au mystère de l'Église*, Paris, Parole et Silence, Bibliothèque de la Revue thomiste, 2006, p. 589 ; cf. H. LEGRAND, H., « La réalisation de l'Église en un lieu » in *Initiation à la pratique théologique*, t. 3, dogmatique II, Paris, 1983, p. 143-345. B.-D. DE LA SOUJEOLE note que cet article est particulièrement intéressant pour montrer tout ce qui, dans l'ordre de la signification et de la diaconie, est nécessaire au plan local, et par là à l'universel pour toucher effectivement les hommes.
416. J. RATZINGER, *Gesammelte Schriften, Band XI, Theologie der Liturgie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2008. La traduction italienne de ce tome XI est sortie en juin 2010. Ici p. 5-6. J. Ratzinger, dans son bilan de *Lumen gentium* en 2000, citait également la Règle bénédictine 43,3 pour dire que Dieu est au centre du discours sur l'Église.
417. « L'Église comme sacrement du salut », p. 52-53 : « L'Église n'est pas une organisation tout extérieure de la foi, mais, en son essence même, communauté liturgique ; le moment où elle se présente au plus haut degré comme Église est celui où elle célèbre la liturgie. »
418. Cf. « Sacrifice, sacrement, sacerdoce », p. 282.
419. « L'idée de l'Église dans la pensée patristique », p. 38 ; cf. *L'Unité des nations*.
420. Cf. *Frères dans le Christ*, p. 99.
421. *Appelés à la communion*, p. 68.
422. *Frères dans le Christ*, p. 86 : « Reconnaître que l'ἐκκλησία (Église) et ἀδελφότης (fraternité) sont équivalentes, que l'Église qui s'accomplit dans la célébration cultuelle est essentiellement une communauté fraternelle, c'est exiger que l'Eucharistie soit célébrée, même concrètement, comme un culte fraternel, dans un dialogue responsorial, et qu'on ne laisse pas un pontife isolé en face d'une troupe de laïques, plongés chacun dans son missel, voire

dans ses “exercices de piété pendant la messe”. L’Eucharistie doit redevenir visiblement le sacrement fraternel, pour que puisse se déployer toute sa force d’édification communautaire. »

423. « Les implications pastorales », p. 117. Dans son article *Fraternité*, J. Ratzinger parle également très explicitement de l’importance de la fraternité entre les Églises locales, les diverses communautés.

424. Cf. *Frères dans le Christ*, p. 93.

425. Cf. *La foi chrétienne*, p. 172-175.

426. Aussi J. Ratzinger déplore-t-il certaines attitudes : « Eucharistie et mission », p. 95-96 : « L’eucharistie, on la célèbre avec le Christ unique, et donc avec toute l’Église, ou bien on ne la célèbre point. Celui qui dans l’eucharistie, ne cherche que son propre groupe, qui, en celui-ci et par celui-ci, n’entre pas dans toute l’Église et ne dépasse pas son propre univers, fait exactement ce qui est reproché aux Corinthiens. Il tourne pour ainsi dire le dos aux autres et détruit par là l’eucharistie pour lui-même et la gêne pour les autres. Il ne prend alors que son propre repas et méprise l’Église de Dieu (1 Co 11,21s). »

427. Le thème de la « réforme de l’Église » est apparu dans la bibliographie des années 1930 et 1940, influencé en particulier par les relations entre catholiques et protestants provoquées par la Première Guerre mondiale. On pourra, à ce sujet, se reporter à la note de S. PIÉ NINOT, *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, Brescia, Queriniana, 2008, p. 98-100. Le livre qui marqua dans ce domaine fut sans aucun doute celui d’Y. CONGAR, *Vraies et fausses réformes dans l’Église*, Paris, Cerf, 1950. Les difficultés provoquées par ce livre sont évoquées par le théologien lui-même dans son *Journal d’un théologien (1946-1956)*, Paris, 2004.

428. « L’Église et le monde », p. 425-427 ; p. 425 : « Il semble que l’on entende par “monde” toutes les réalités scientifiques et techniques du temps présent, et tous les hommes qui les portent ou en ont imprégné leur mentalité. » Le monde était réduit à l’esprit des temps modernes, en face duquel l’Église se ressentait comme un sujet séparé.

429. La définition du terme « monde » est délicate : il s’agit ici de tout l’univers créé et de l’humanité. « L’Église et le monde », p. 424-425. « La constitution [GS] comprend par “monde” un vis-à-vis de l’Église. Le texte doit servir à les amener tous les deux dans un rapport positif de coopération dont le but est la construction du “monde”. L’Église coopère avec le “monde” pour construire le “monde”. [...] On ne précise pas si le monde qui coopère et le monde en construction est le même ; on ne précise pas ce que l’on entend dans chaque cas par le monde. [...] Le rapport entre l’Église et le

monde est donc vu [dans le texte conciliaire] comme un colloque, un “parler ensemble” et comme la recherche en commun de la solution des problèmes, l’Église apportant dans le dialogue ses propres possibilités. »

430. *Entretien sur la foi*, p. 48 : « C’est justement lorsque l’Eucharistie est comprise dans toute l’intériorité de l’union de chacun avec le Seigneur, qu’elle devient également un sacrement social au plus haut degré. Les grands saints sociaux étaient en réalité également de grands saints eucharistiques. » Cf. également « *Einleitung zur LG* », p. 10. Cette dimension de l’être chrétien chez J. Ratzinger est explicitée dans deux articles analysant sa théologie : R. TREMBLAY, « L’“exode”, une idée maîtresse de la pensée théologique du cardinal Joseph Ratzinger », in *St Mor* 28, 1990, p. 535-550 ; R. TREMBLAY, « L’“exode” et ses liens aux pôles protologique et eschatologique. Le point de vue de l’*Einführung*. », in *PATH* 6, 2007, p. 95-114.

431. Cf. « L’Église comme sacrement du salut », p. 47.

432. *Ibid.*, p. 47-48 : « Lorsque, en mars 1963, apparut pour la première fois, dans un projet de la commission conciliaire compétente, l’emploi du mot “*sacramentum*” pour caractériser l’Église, cela provoqua l’étonnement chez une partie des Pères conciliaires. Dans la série des “schémas” celui-ci était le troisième : le texte de la commission préparatoire, dû essentiellement au travail du père Tromp [...] ne connaissait pas cette expression. Un contre-projet du théologien belge Philips, le 22 novembre 1962, ne contient pas non plus ce mot. Mais, vers la fin de 1962, Philips avait déjà refait son texte et l’avait mis en circulation en feuilles photocopiées ; la commission du 6 mars 1963 accepta ce texte comme base de ses réflexions ultérieures [...] l’Église est dans le Christ comme le sacrement, c’est-à-dire le signe et l’instrument de l’unité profonde de tout le genre humain et de son union à Dieu. Philips a dû emprunter cette formulation à un projet composé par des théologiens allemands, approuvé par les évêques allemands réunis à Munich du 28 au 30 décembre 1962 et également diffusé sous forme de feuilles photocopiées parmi les pères du Concile. Entre le texte de Philips, qui s’est imposé, et le texte allemand, il y a sur ce point une différence minime mais significative : les théologiens allemands disent simplement et sans autre explication que l’Église est le sacrement de l’unification des hommes entre eux et avec Dieu. Le projet belge au contraire introduit cette formulation avec précaution. »

433. Synode extraordinaire des Évêques, Rapport final : « L’Église, sous la parole de Dieu, célébrant les mystères du Christ pour le salut du monde », 7 décembre 1985, in *DC* 1919, 5 janvier 1986, p. 37b.

434. CDF, *CN*, n. 4.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

sa recherche de la vérité.

Une année plus tard, lorsque la discussion entre les deux théologiens reprend dans une tentative de dépasser les malentendus, W. Kasper souligne toujours un « idéalisme » et un « sécularisme » latents au cœur de la pensée de J. Ratzinger (liés au fondement platonicien), tout en admettant que ce ne soit certainement pas l'intention du jeune professeur de théologie⁴⁷⁰. De son côté, J. Ratzinger maintient sa distance vis-à-vis d'une orientation de la théologie dont le point de départ et le terme sont une forme de *praxis* ayant des accointances avec le néo-marxisme.

J. Ratzinger, invité par la revue *Hochland* à mettre un terme à cette controverse, utilise un ton conciliateur dans ses explications. Le noyau de la controverse demeure l'orientation nécessaire et critique vers l'action de toute la théologie⁴⁷¹. J. Ratzinger concède à W. Kasper que cette phrase a quelque chose de juste, mais observe qu'elle est tirée d'un système de pensée autre, sociologique et opératoire, étranger à l'essence de l'Église.

1 – 3. Bilan

Le premier élément frappant de ce débat public est le ton passionné de la controverse et la vivacité des propos. Il est assez étonnant qu'entre deux théologiens allemands ce débat soit épistolaire et public, comme cela sera encore le cas quarante ans plus tard entre les deux cardinaux.

Le caractère fondamental des questions abordées dans cette dispute apparaît immédiatement. W. Kasper décrit sa position comme celle d'une théologie orientée vers l'histoire, qui part de la *praxis* historique concrète et ramène à elle, et il exprime son

inquiétude vis-à-vis d'une théologie qui, comme celle de J. Ratzinger, se libère d'un ancrage historico-concret et critique. Ce fond de désaccord réémergea quarante ans plus tard lors du débat – que nous avons abordé dans le chapitre précédent – au sujet du rapport entre Église particulière et Église universelle. W. Kasper mit l'accent sur l'historicité de l'Église, sur la dimension concrète des Églises locales, y compris l'Église primitive de Jérusalem. J. Ratzinger affirma que sa démarche théologique est profondément marquée par Augustin et Bonaventure qui l'ont conduit à une vision de l'Église comme Église universelle précédant de façon ontologique toutes les réalisations concrètes historiques des Églises particulières. Ainsi, il s'attache à une forme de vérité qui appelle une réalisation, une concrétisation historique, mais n'en dépend pas.

J. Ratzinger, jusqu'au terme des échanges, prend ses distances avec la démarche théologique dont le point de départ est la *praxis* historique :

Bien sûr la foi est « critique » face au monde, elle est prise comme un tout, orientée vers l'action comme une anticipation du jugement, une crise anticipée de ce monde (cf. Jean). Dans la mesure où la théologie est ordonnée à la foi, elle prend part, comme un tout, à son caractère critique et pratique, d'une façon claire. Mais peut-on tirer de cela un critère de toute interprétation théologique ? On doit critiquer fermement cette idée, si l'on accepte le programme de Kasper d'une théologie, qui « part d'une analyse concrète de la *praxis* humaine et sociale et par là même cherche un accès à la grâce ». Est-ce que tenter de comprendre quelque chose du mystère du Dieu Trinitaire doit être orienté de façon concrète et critique vers l'action ? Ou encore la question du Seigneur Jésus-Christ ? Ou en cherchant le rapport entre création et développement ? De même la question de l'Église : elle ne peut jamais être déterminée totalement et avant tout par ce canon de l'orientation critique vers l'action. Où trouve-t-on dans les lettres de Paul que l'enjeu pour le chrétien, c'est de transformer l'Église ? Je pense comme je l'ai toujours pensé, que ce que nous pouvons

changer de l'Église (et c'est beaucoup), est en même temps ce qu'elle a de moins important, c'est-à-dire ce que nous y apportons nous-mêmes⁴⁷².

La controverse a donc donné l'occasion à J. Ratzinger de préciser sa compréhension de la tâche de la théologie : aider l'homme à grandir dans sa vie théologale, mais aussi dans sa compréhension du mystère de l'Église et de la nature des réformes ecclésiales. Cela lui permit aussi de répondre aux reproches de platonisme et d'idéalisme qui lui sont adressés en soulignant que certains courants soupçonnent de platonisme toute confession d'une vérité stable et attribuent le phénomène historique qu'est le platonisme à tout ce qui contredit leur pensée pragmatique. À cela le théologien répond qu'être qualifié de platonicien lui convient si cela signifie qu'il adhère à une vérité non disponible historiquement. Mais il explique cependant la manière dont il se distingue de Platon :

Si le platonisme donne une idée de la vérité, la foi chrétienne, elle, donne la vérité comme une voie ; c'est seulement en devenant une voie qu'elle est devenue la vérité de l'homme. La vérité qui n'est que connaissance, qui n'est que simple idée, reste sans dynamisme ; mais en devenant une voie pour *l'homme*, une voie qui le sollicite, qu'il peut et doit prendre, elle devient la vérité de l'homme.

Font donc partie intégrante de la foi : la confession de la foi, la parole et l'unité créée par elle, la participation au culte de la communauté et finalement l'appartenance à l'Église, le fait d'être avec les autres. La foi chrétienne n'est pas une idée, mais une vie ; elle n'est pas esprit qui se replie sur lui-même, mais incarnation, esprit dans le corps de l'histoire et de la société. Elle n'est pas mystique de l'identification de l'esprit avec Dieu, mais obéissance et service : dépassement de soi, libération de soi précisément par la mise au service du transcendant qui n'est l'œuvre ni de mes mains ni de mon intelligence ; devenir libre en se mettant au service du Tout⁴⁷³.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

nous ne pouvons connaître que ce que nous avons fait nous-mêmes. Cette expression, déplore J. Ratzinger, « sonne le glas de la vieille métaphysique et annonce l'esprit scientifique moderne⁵⁰³ ».

Pour la pensée de l'Antiquité et du Moyen Âge, explique J. Ratzinger, l'être lui-même est vrai, c'est-à-dire connaissable, parce que Dieu lui-même – l'Intelligence absolue – l'a fait ainsi. Puisque tout être est « pensée », tout être est « sens », « *logos* ». Tout homme est capable de réfléchir sur le sens de l'être, parce que son propre *logos*, sa propre intelligence est « *logos* de l'unique *Logos*, pensée de la Pensée, de l'Esprit créateur, Principe de tout être⁵⁰⁴ ». Historiquement, Descartes montre encore que la véritable science réfléchit sur l'être lui-même et il refuse d'ailleurs expressément à l'histoire un caractère scientifique. Un siècle plus tard, avec le philosophe Vico disciple d'Aristote, la science réelle est la science des causes et l'on ne peut connaître que ce que l'on a fait soi-même⁵⁰⁵.

Une fois que le monde s'est révélé comme monde à l'intérieur duquel l'homme a la possibilité de connaître avec certitude avant tout ce que lui-même a créé, sa propre œuvre, l'investigation et la réflexion des hommes commencent à se tourner de façon préférentielle vers le champ de l'histoire qui est le témoignage objectif et parfaitement analysable de l'œuvre de l'homme lui-même.

Ainsi, souligne J. Ratzinger, ce qui, au point de départ de la réflexion, était considéré comme dépourvu d'intérêt et non scientifique c'est-à-dire l'histoire, apparaît aujourd'hui comme l'unique et vraie science à côté des mathématiques. Ce qui, au point de départ semblait être une chose digne de l'intérêt d'un esprit libre, c'est-à-dire la réflexion sur l'être, apparaît maintenant comme une fatigue oiseuse et sans issue qui n'a

aucune valeur scientifique. Seules les mathématiques et l'histoire prennent la première place parmi les différentes disciplines⁵⁰⁶ ; l'histoire absorbe tout, même la philosophie ; Hegel est l'archétype du philosophe pour lequel l'être même est conçu comme un processus historique.

Un glissement s'était cependant déjà produit avec Descartes⁵⁰⁷ qui n'acceptait comme vraiment certain que « la certitude formelle de la raison, débarrassée de toutes les incertitudes du donné de fait. [...] Puis il envisage cette certitude rationnelle essentiellement à partir de la certitude mathématique, exaltant les mathématiques comme le type de toute pensée rationnelle⁵⁰⁸ ». L'esprit humain n'a donc plus à réfléchir sur l'être, il n'en a d'ailleurs pas la possibilité, mais son devoir est de réfléchir sur le *factum*, sur la création. Le règne du « fait » commence, l'homme considère sa propre création comme la seule certitude.

Ce programme cherchant la vérité dans l'histoire en se référant finalement uniquement au passé, au déjà fait qui est l'unique lieu de la vérité, s'est révélé insuffisant pour répondre au désir de l'homme. Marx déploie d'une manière nouvelle ce programme résumé dans la formule célèbre : « Jusqu'à présent les philosophes ont interprété le monde de différentes manières, il s'agit maintenant de le transformer. » Ainsi, souligne J. Ratzinger :

Suivant le langage de la tradition philosophique, on pourrait dire que l'axiome : *verum quia factum* – est connaissable et vrai, ce que l'homme a fait et qu'il peut dès lors contempler – est remplacé par l'axiome nouveau : *verum quia faciendum*, la vérité dont il s'agit dorénavant, c'est celle de « l'opérationnel » (*Machbarkeit*). Autrement dit, la vérité à rechercher ne se trouve pas dans l'être ni même dans les événements antérieurs, mais dans la transformation du monde, dans l'organisation du monde ; c'est la vérité qui se rapporte

à l'avenir et à l'action. “*Verum quia faciendum*”, cela revient à dire : au règne du “fait” se substitue, depuis le milieu du XIX^e siècle, de plus en plus le règne du *faciendum*, de ce qui est “opérationnel”, et ainsi le règne de la technique supplante celui de l'histoire⁵⁰⁹.

J. Ratzinger analyse donc le double mouvement de la pensée qui s'est opéré. Après qu'on a renoncé à toute spéculation sur l'être pour se tourner vers l'histoire⁵¹⁰, le problème de la vérité historique finit par se poser. En effet, la vérité historique garde son côté ambigu pour des raisons que nous évoquerons, à savoir la subjectivité de sa reconstruction et de son interprétation. Une prise de distance s'opéra donc par rapport à ce type de vérité, et l'on estima finalement que seul pouvait être connu par l'homme, ce qui est à chaque instant renouvelable expérimentalement. Tout ce qui relève de témoignages indirects reste le passé et échappe à l'homme.

Le *factum* a donné naissance au *faciendum*, à ce qui est « faisable », renouvelable, vérifiable, en quoi le *factum* trouve sa justification. On en arrive au primat de « l'opérationnel », de « ce-qui-est-à-faire » sur « ce-qui-a-été-fait ». Quel intérêt en effet l'homme peut-il trouver à ce qui est passé ? Ce n'est pas en se faisant le gardien du musée de son passé qu'il pourra dominer son présent⁵¹¹.

La vérité qui est alors reconnue et recherchée n'est pas celle d'un fait déjà réalisé, d'une œuvre déjà accomplie, mais celle qui doit encore être créée, posée par l'homme lui-même à travers son agir et les énormes possibilités de la technique. Ainsi l'homme s'est intéressé à l'absolu durant l'Antiquité et le Moyen Âge, puis à l'histoire pendant une brève période à la suite de laquelle il s'est tourné vers l'opérationnel qui l'oriente vers l'avenir, vers ce qu'il peut créer lui-même. Mais alors, dans

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

mesure de toute réalisation humaine. La compréhension de l'histoire, telle qu'elle se trouve chez les représentants de la théologie politique⁵⁴⁹, est donc clairement réfutée par J. Ratzinger, puisque l'histoire est finalement comprise comme un événement qui se produit toujours à nouveau, donc exclusivement dans le futur, ce qui enlève tout son sens au passé et ne lui donne aucune valeur théologique.

Pour J. Ratzinger, l'histoire est le lieu de la Révélation de Dieu lui-même, elle est histoire du salut, et il faut chercher l'unité de la vérité dans la différence de ses transmissions historiques. C'est en ce sens que J. Ratzinger reste toujours attaché à la philosophie grecque et cherche à articuler la pensée historique du salut et de la pensée spéculative pour en faire une synthèse.

En remplaçant l'équation scolastique « *verum est ens* », « l'être est la vérité » par « *verum quia factum* » puis par « *verum quia faciendum* » le rapport à la vérité est modifié. C'est un des fruits de la pensée moderne qui évince le point de départ métaphysique de la réflexion théologique. La question de l'être a été remplacée par la question du devenir. J. Ratzinger déplore l'éviction de la métaphysique au sein de la réflexion théologique et montre la place incontournable de celle-ci qui fonde en particulier son herméneutique de la continuité et du développement. Finalement, derrière ce changement de rapport à la vérité, se trouve le problème de la relation entre la recherche historique et la tradition dogmatique.

3 – 4. Bilan et perspectives

Les pages précédentes ont montré l'importance que J. Ratzinger entend donner à l'histoire et à la Tradition tout en

honorant la place de la métaphysique, chacune des approches ne devant pas être exclusive. Ressaisissons sa pensée en trois points : le statut de l'histoire, la nécessité de la réflexion ontologique et l'herméneutique du développement.

3 – 4 – 1. L'écueil des positions extrêmes vis-à-vis du passé

J. Ratzinger précise la place à donner à l'histoire en remarquant qu'une méthode qui, par exemple, consisterait simplement à opérer, un discernement des institutions actuelles de l'Église par une reconstruction du passé et une comparaison avec le présent en vue de l'avenir, est insuffisante⁵⁵⁰. Si cet aspect de la démarche théologique lui paraît nécessaire, la théologie réclame également une lecture du passé à partir du présent. Ce que l'Église est aujourd'hui – reflet de la présence et de l'assistance du Christ et de son Esprit à l'Église – doit permettre de revisiter les premiers temps et, bien plus, toute l'histoire de l'Église, avec de nouvelles clefs pour y puiser des richesses qui pourront donner à penser et à vivre aujourd'hui.

Cette articulation est absolument nécessaire, car c'est en fait la question de l'interprétation de l'Écriture, de la place et de la nature de la Tradition – qui est en jeu derrière la conceptualisation de ces deux moments. Mais c'est aussi la notion d'*aggiornamento* qui est en jeu et que l'on a tendance à opposer au ressourcement, note J. Ratzinger⁵⁵¹ : autrement dit, une opposition apparaît entre la responsabilité à l'égard du présent et le retour aux sources.

Si J. Ratzinger note l'importance que la théologie doit accorder aux premiers siècles de l'Église, il attire néanmoins l'attention sur la nécessité de définir leur juste rôle dans le geste

théologique. En effet, cette importance peut devenir dangereuse lorsqu'elle fait l'objet d'une concentration trop exclusive. La Réforme, note-t-il, en est un exemple, puisque, dans sa volonté de retourner aux sources, elle a présupposé que les développements de l'Église médiévale étaient dans leur ensemble un obscurcissement de l'origine et Adolf von Harnack⁵⁵² reprochait à l'Église catholique d'être une déformation de la pureté primitive. Alfred Loisy réagit à cette exaltation du passé en remarquant que « reprocher à l'Église catholique tout le développement de sa constitution, c'est donc lui reprocher d'avoir vécu⁵⁵³ ». Cependant, observe J. Ratzinger, Alfred Loisy n'a pas échappé au piège qui consiste à exalter le développement au point de sous-estimer ce qui, dans la Révélation, a été reçu une fois pour toutes et ne change pas.

J. Ratzinger donne l'exemple concret du sacerdoce pour montrer que le seul recours à la méthode historique, entendue comme reconstitution du passé et comparaison avec le présent en vue de l'avenir, ne permet pas de résoudre les questions qui divisent les chrétiens⁵⁵⁴. Ainsi « une telle collaboration [entre histoire et théologie] exige que la question de l'évaluation doctrinale des données historiques soit faite à la lumière de la Tradition, comme lieu et critère de la conscience de vérité de la foi ecclésiale⁵⁵⁵ ».

J. Ratzinger montre que deux pôles doivent être tenus : une place donnée à l'histoire et une place donnée au développement qui est la substance même de la Tradition. Il convient d'attirer l'attention sur le fait que, si le mouvement progressif qui interprète le présent à la lumière du passé est aisément compréhensible, il n'en est pas de même pour le mouvement régressif. En contexte œcuménique, ce mouvement peut être perçu comme une justification facile des formes actuelles de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Ratzinger le justifie en attirant l'attention sur le péché et les défaillances des sujets ecclésiaux personnels et communautaires qui rendent nécessaires la conversion et le renouvellement. Ses écrits mettent également en lumière comment la mission de l'Église, imbriquée dans un monde en perpétuelle mutation et avec lequel elle doit dialoguer, exige un continuel renouvellement de l'Église. Autrement dit, il s'agit pour l'Église de reconnaître la nécessité d'une nouvelle manière d'être Église selon les défis d'une époque et d'une société. En effet l'unique sujet Église, inscrit dans l'histoire, peut avoir un visage et une expression qui change afin de répondre à la mission qui est la sienne.

Dans cette section, nous reviendrons tout d'abord sur ces facteurs qui rendent nécessaire le renouvellement dans l'Église puis nous présenterons comment J. Ratzinger définit la nature du vrai renouvellement chrétien ecclésial et ce qu'est pour lui le dialogue avec le monde. Dans la période post-conciliaire, il a, en effet, souvent pris position sur ce sujet, en gardant ses distances par rapport à certaines formes de réception du Concile, et en particulier de la constitution *Gaudium et spes*⁵⁹⁰. Enfin, nous exposerons ses propositions au service de ce qu'il considère comme le véritable renouvellement.

Il convient de noter que J. Ratzinger s'inscrit dans la lignée de trois grands théologiens – Karl Rahner, Yves Congar et Hans Urs von Balthasar qui, avant le Concile, avaient écrit sur le paradoxe de la sainteté et du péché dans l'Église et la nécessité de son renouvellement. Cette problématique est significative du renouvellement qui s'est opéré dans la théologie catholique⁵⁹¹.

5 – 1. L'origine de la nécessité de renouvellement : le péché et la mission de

L'Église

La nécessité de conversion, de purification des personnes, mais également des structures communautaires mises en place par ces mêmes personnes afin que l'Église soit ce qu'elle doit être, fait partie de la vie de l'Église. Il convient de rappeler ce que J. Ratzinger dit, et que nous avons développé dans notre deuxième chapitre, lorsqu'il parle de l'Église – corps du Christ : le Christ et l'Église forment un seul corps par leur communion conjugale, il ne s'agit pas d'une unité d'identification mais d'une unité d'union dynamique. Il y a avant tout, souligne J. Ratzinger, le don du Christ à l'Église. Ce premier terme de la relation, le côté « Christ », est indestructible et définitif⁵⁹². Mais l'autre terme de la relation Christ-Église, c'est-à-dire la réponse de l'Église à travers ses membres, est soumis aux tentations et marqué par le mystère de l'infidélité⁵⁹³.

Les Pères de l'Église ont utilisé l'image de la *casta meretrix*⁵⁹⁴ pour exprimer le fait que l'Église qui vient de la Babylone est continuellement émondée afin d'être transformée en épouse⁵⁹⁵. La libération de l'Église, sa transformation de « prostituée » à « épouse », de « pierre d'achoppement » à « pierre d'angle » sont liées au mystère pascal, c'est-à-dire au passage d'une forme d'existence liée à ce monde à une existence nouvelle liée à l'appel de l'Esprit. Dans cette « crise » due au passage de l'ancien au nouveau⁵⁹⁶, l'Église sera toujours à la fois roc et pierre d'achoppement, il existera toujours une tension au sein même de son existence, tournée à la fois vers le Seigneur à l'écoute de l'appel de l'Esprit, et vers le monde avec lequel elle dialogue. Aux yeux de J. Ratzinger, la période post-conciliaire est significative de la difficulté à définir le rapport de l'Église avec le monde et par conséquent du chrétien avec le

monde⁵⁹⁷.

Ainsi, si dans l'Église, tous sans aucune exception, doivent « s'avouer pécheurs, implorer le pardon, se placer de la sorte dans la voie de leur vraie réforme⁵⁹⁸ » ; cette confession doit être vécue, selon J. Ratzinger, dans la perspective proposée par Augustin : la *confessio peccati* toujours être accompagnée d'une *confessio laudis*⁵⁹⁹, exprimant que malgré nos péchés « Dieu purifie et renouvelle continuellement l'Église et qu'il confie de grandes choses à des vases d'argile⁶⁰⁰ ». Car la confession des péchés doit être une confession de foi positive et non négative, c'est-à-dire une confession de foi qui continue à affirmer que malgré le péché, l'Église a été et demeure instrument du salut⁶⁰¹. Le Seigneur, relève J. Ratzinger, renouvelle sans cesse son Église, afin qu'elle demeure « instrument des bienfaits de Dieu dans le monde⁶⁰² ». Les Pères de l'Église ont exprimé succinctement ce paradoxe de la faute et de la grâce par l'expression « *Nigra sum sed formosa*⁶⁰³ » (Ct 1,5). Une tension est bien inscrite au cœur même du mystère de l'Église faite de pécheurs, mais à travers laquelle le Seigneur se donne et qui est dépositaire d'une mission spécifique envers l'humanité : que le Dieu vivant soit annoncé « pour que l'homme puisse apprendre à vivre avec Dieu, sous son regard et en communion avec lui⁶⁰⁴ ». L'Église remplit donc sa mission de service envers le monde si elle laisse Dieu transparaître et si elle l'apporte à l'humanité ; à cette fin elle a sans cesse besoin de se renouveler en ses membres et ses structures. Il convient maintenant de préciser quel est ce renouvellement que l'on peut qualifier de chrétien.

5 – 2. La nature du renouvellement chrétien

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

trouver son authentique visage⁶⁵² » ; seul un amour réaliste est porteur d'authentiques réformes. Or, là où on ne connaît l'Église « que par les séances de travail et par des papiers, on ne la connaît pas. Là, elle devient pierre d'achoppement. En effet, soit elle devient l'objet de nos propres actions, soit elle devient quelque chose d'étranger qui nous a été imposé de l'extérieur⁶⁵³ ».

Dans les écrits de J. Ratzinger, nous pouvons repérer des déplacements, des accents différents sur la forme que doit prendre le renouvellement chrétien. Il a toujours été attentif aux deux volets de ce renouvellement : le renouvellement personnel et le renouvellement institutionnel. Cependant, nous remarquons, dans ses interventions conciliaires, une attention particulière au renouvellement des institutions⁶⁵⁴, en particulier de celles relatives à la structure hiérarchique pendant les seconde et troisième sessions, que nous allons étudier dans le chapitre suivant, alors qu'à partir de 1973, il parle du fanatisme de réformes purement structurelles qui ne sont qu'une nouvelle forme du cléricalisme et de l'égoïsme clérical⁶⁵⁵. Il prend ses distances par rapport au christianisme paperassier et à la multiplication des conseils – nous en reparlerons dans notre dernier chapitre – et, enfin, il insiste davantage sur le renouvellement personnel.

En 1971, J. Ratzinger regrettait qu'au moment où l'on aurait pu engranger des fruits du renouveau grâce au travail des décennies précédentes, on soit confronté à un phénomène d'effritement. Il semblait que les efforts intensifs mis en œuvre après le Concile pour réformer l'Église aient fait oublier tout ce que celui-ci avait permis de redécouvrir de la nature profonde de l'Église ; celle-ci n'était plus qu'une silhouette malléable, définie en termes d'efficacité au gré des objectifs que les uns ou

les autres pouvaient lui fixer. J. Ratzinger remarquait par ailleurs que ces efforts d'*aggiornamento* avaient finalement conduit à une surestimation de l'élément institutionnel dans l'Église et à lui accorder une importance sans précédent dans l'histoire :

Fonctions et institutions n'ont certes jamais été aussi sévèrement critiquées, mais jamais elles n'ont absorbé aussi exclusivement l'attention, au point de devenir aux yeux d'une majorité la seule réalité de l'Église. Le débat sur l'Église s'épuise en discussions sur l'organisation à lui donner⁶⁵⁶.

J. Ratzinger fustige souvent les tentatives de démocratisation de l'Église et répond que l'Église n'est pas une démocratie : elle est sacramentelle et parce que sa structure est sacramentelle, elle est hiérarchique. Mais comprendre l'Église d'un point de vue sacramentel engage à la comprendre comme un signe dont la fonction est de renvoyer à un au-delà de soi et, en cela, tous les fidèles ont une responsabilité, la sainteté étant un signe éminent. Le théologien allemand insiste de plus en plus sur le renouvellement des chrétiens, la force de renouvellement que représentent ceux qui ont la foi.

J. Ratzinger remarque que la racine de la suspicion, de la déception et de la défiance vis-à-vis de l'Église est souvent une mécompréhension de la nature de l'Église. En 1985, il interpellait les évêques et les invitait à « rendre accessible aux hommes, l'ecclésiologie intégrale et complète du Concile, puisée dans l'Écriture et les Pères⁶⁵⁷ ». C'est une exigence qu'il a lui-même honorée, comme l'a montré le chapitre précédent, considérant la constitution *Lumen gentium* comme cette réflexion de l'Église sur soi-même qui « ne doit pas devenir pour elle une manière de se regarder dans le miroir, mais elle doit l'aider à être véritablement libre pour le Seigneur ; [...] La

constitution sur l'Église ne veut donc rien être d'autre que le point d'appui de son renouveau à venir, toujours nécessaire⁶⁵⁸ ».

Et, puisque l'Église est le corps du Christ, c'est par le lien permanent toujours plus intime avec le Christ, fondement toujours nouveau de l'Église, que la croissance ecclésiale s'opère. Le processus de croissance et de développement dans un renouvellement incessant fait partie de la nature même de l'Église, il est un des concepts fondamentaux du catholicisme, souligne J. Ratzinger⁶⁵⁹. Dans le déroulement de l'histoire, il a toujours été nécessaire d'émonder « ce qui ne cesse de proliférer pour accéder au noyau central dans sa simplicité mais [...] il faut distinguer, lorsqu'on émonde, entre les excroissances, et ce qui résulte d'une croissance normale, ne pas prendre l'embryon comme mesure mais se laisser conduire par la loi de la vie⁶⁶⁰ ». J. Ratzinger voit, par exemple, dans le thème de la collégialité épiscopale une mise en œuvre de ce principe de renouvellement bien compris :

Le mouvement de l'Église qui remet en valeur le principe de la collégialité, peut en même temps être interprété comme un *saut vers l'avant* et comme un *retour à l'origine et à l'initial*. Les deux aspects ne sont finalement pas contradictoires, mais significatifs du genre et du mode d'existence de l'Église à travers les siècles. D'une part, elle se fonde totalement sur un fait du passé : sur la vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ, qu'elle annonce, sur la base du témoignage des apôtres, comme le salut de l'homme et le principe de la vie éternelle. La révélation divine, dont elle vit, s'est produite dans un lieu et un temps uniques, et elle reste ainsi attachée à ce qui est passé et unique⁶⁶¹.

Dans cette analyse de 1965, le théologien précise le fait que ce retour aux origines ne cherche pas la reconstruction et la restauration de formes anciennes déterminées, mais veut s'ouvrir

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

que sable et pierre, elle donne aussi une lumière issue d'un autre, le soleil. Il en est de même pour l'Église : si on la sonde et on l'explore, on découvre l'homme dans sa grandeur et sa poussière avec son histoire et ses déserts. Si l'Église est cela, ce qui compte, c'est que, bien qu'elle soit cela, elle est aussi lumière issue d'un autre, lumière du Seigneur. « Ce qui n'est pas elle, est vraiment elle, sa réalité profonde ; elle a pour nature de ne pas compter sur elle-même, [...] elle n'existe que pour se dépouiller d'elle-même ; elle a une lumière qui n'est pas elle ; et seule cette lumière lui dispense l'existence » (« Je crois en l'Église », p. 83).

602. « La culpabilité de l'Église », p. 266 ; « Je crois en l'Église », p.106 : « Il y a l'histoire de l'Église et ses scandales ; il y a une autre histoire de l'Église, celle de la force de la foi qui libère, celle dont les siècles nous ont montré les fruits, celle d'Augustin, de François d'Assise, de Vincent de Paul, de Jean XXIII. Et cette Église a apporté dans l'histoire une traînée de lumière qu'on ne saurait effacer. Toute cette beauté que son message a inspirée et dont tant d'œuvres incomparables attestent encore aujourd'hui, témoigne de la vérité. [...] L'expression que la foi a su se donner dans l'histoire, témoigne de la vérité qu'elle porte en elle. »

603. Expression développée par J. Ratzinger dans « Freimut und Gehorsam » p. 457-461.

604. « L'Église au seuil du troisième millénaire », p. 269.

605. Cf. « Erneuerung der Kirche », p. 1188-1189.

606. J. Ratzinger développe également cette question du renouvellement dans le chapitre sur la collégialité des évêques dans son livre *Le nouveau peuple de Dieu*, p. 127 : « C'est pourquoi un *renouvellement* ne peut jamais être pour elle qu'une réorientation d'après cette origine seule normative, elle ne peut être l'objet d'une disposition arbitraire : il n'est pas loisible à l'Église de se rendre "conforme au temps" à volonté ; elle ne doit pas mesurer le Christ et le christianisme au temps et à la mode, mais elle doit inversement placer les temps sous la mesure du Christ. »

607. « Les implications pastorales », p. 127-128.

608. L'image est de J. Ratzinger, cf. « Weltoffene », p. 292.

609. Cf. « Le chrétien et le monde d'aujourd'hui » ; « Erneuerung der Kirche », p. 1190-1192.

610. Cf. « Weltoffene », p. 293.

611. *Appelés à la communion*, p. 17 : Dans le processus de renouvellement « la compatibilité avec la mémoire foncière de l'Église est le critère permettant de faire le partage entre, d'une part, ce qu'il faut considérer comme historiquement substantiellement fidèle, et, d'autre part, ce qui ne découle

pas de la Parole biblique mais de la pensée personnelle. Les deux critères – le critère négatif de l'idéologie et le critère positif de la mémoire ecclésiale foncière – sont complémentaires et nous aident à rester le plus près possible de la Parole biblique, sans négliger ce que nous pouvons gagner d'une véritable connaissance des controverses contemporaines ».

612. « Je crois en l'Église », p. 84.

613. R. Harnack parlait alors du Syllabus de Pie IX et du pontificat de Pie X.

614. « Les implications pastorales », p. 128.

615. *Entretien sur la foi*, p. 41 : « Avant tout, je voudrais rappeler simplement ce que j'ai vraiment dit : Il n'est pas question d'un retour au passé ; une restauration ainsi entendue non seulement est impossible, mais encore elle n'est pas même souhaitable. L'Église marche vers l'accomplissement de l'histoire, elle regarde en avant vers le Seigneur qui vient. Si, cependant, on comprend le terme "restauration" d'après son contenu sémantique, c'est-à-dire comme une reprise des valeurs perdues à l'intérieur d'une nouvelle totalité, alors je dirais que c'est justement cela, le devoir qui s'impose aujourd'hui. »

616. J. Ratzinger renvoie à l'époque de Pie IX par exemple.

617. « Erneuerung der Kirche », p. 1198.

618. *Ibid.*, p. 1200.

619. « Catholicisme après le concile », p. 1573.

620. Cf. « Erneuerung der Kirche », p. 1200-1202.

621. *Appelés à la communion*, p. 122-123.

622. *Ibid.*, p. 123 : « Certes, l'Église aura toujours besoin de nouvelles structures humaines pour pouvoir parler et œuvrer à chaque époque de l'histoire. Ces institutions ecclésiastiques – et les aspects juridiques qu'elles comportent –, loin de représenter quelque chose de mauvais, sont au contraire parfaitement nécessaires et indispensables, jusqu'à un certain point. Mais, en vieillissant, elles risquent de passer pour primordiales et de détourner les regards de l'essentiel. »

623. *Appelés à la communion*, p. 123.

624. *Ibid.*, p. 125.

625. *Ibid.*, p. 124.

626. *Idem.*

627. *Ibid.*, p. 125-126.

628. *Ibid.*, p. 127.

629. Cf. *Entretien sur la foi*, p. 58.

630. *Ibid.*, p. 59.

631. *Appelés à la communion*, p. 128.

632. « Les implications pastorales », p. 128.

633. *Ibid.*, p. 129.

634. Cf. J. RATZINGER, « De l'espérance » in *Communio* IX / 4, 1984, p. 32-46.

635. Cette problématique était en arrière-fond des discussions du Concile. *Mon Concile*, p. 73 : « L'Église devait-elle s'en tenir à cette attitude mentale antimoderniste, poursuivre sur la ligne de la condamnation, de la défensive jusqu'au rejet presque angoissé de la nouveauté, ou bien devait-elle, après avoir tracé les limites nécessaires, ouvrir une nouvelle page et aller à la rencontre, d'une manière positive, de ses origines, de ses frères, du monde d'aujourd'hui ? »

636. « Le chrétien et le monde d'aujourd'hui », p. 167-180 et plus précisément p. 168 : « La foi chrétienne était basée sur un Dieu qui se tourne vers le monde, qui dans son incarnation est sorti de sa gloire, qui est devenu homme et donc aussi "monde". »

637. « Weltoffene Kirche », p. 296-297.

638. *Ibid.*, p. 285.

639. Cette expression est présente à deux reprises en français dans le texte original « Weltoffene Kirche » : p. 285 ; p. 286.

640. « Weltoffene Kirche », p. 285-286 : « Si la mission représente un impérialisme ecclésial, s'efforçant plus ou moins dans une attitude narcissique d'augmenter le nombre de ses membres, d'accroître son influence en tant qu'organisation et sa puissance en tant qu'institution, alors elle n'a de toute façon aucun droit. Dans la mesure où c'est là son but elle ne peut sûrement pas se réclamer du Christ. Mais, si sa mission est de porter la Parole de l'amour divin, ce qui représente sa richesse vraie et propre, porter l'expérience de la Parole de Dieu et en elle, l'amour salvateur, alors cette mission est de caractère absolu. »

641. « Weltoffene Kirche », p. 300.

642. Cf. « Le chrétien et le monde d'aujourd'hui ».

643. H.-J. POTTMEYER, « L'Église comme mystère et comme communion », in *Conc* (F) 208, 1986, p. 123-125 ; L. BOEVE, « "la vraie réception de Vatican II n'a pas commencé" Joseph Ratzinger, Révélation et autorité de Vatican II » in *L'autorité et les autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam nouvelle série » 3, 2010, p. 33-40.

644. Cf. « Église et le monde » ; « Bilan de l'époque post-conciliaire ».

645. Cf. « Le chrétien et le monde d'aujourd'hui », p. 183.

646. Cf. *Ibid.*, p. 198-199.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

tous les deux des ministères d'origine divine au sein de l'Église. Il n'est donc pas possible pour le théologien catholique de les opposer, mais il convient plutôt qu'il s'engage à mettre sa pensée au service du développement de la relation vitale qui existe entre les deux. J. Ratzinger fait référence à Karl Rahner qui invoque le concept de communion pour essayer de penser correctement cette articulation. Ce concept est, pour les théologiens, un point de départ central puisque l'Église est *communio* dans sa nature la plus intime c'est-à-dire avec et dans le corps du Seigneur. Il convient de se souvenir que Karl Rahner parlait en ces termes en 1959. En outre, J. Ratzinger souligne un aspect important et complémentaire développé par Karl Rahner, à savoir que l'Église de la Parole incarnée est aussi l'Église de la Parole et non seulement des sacrements. Cette Église s'appuie sur deux piliers irréductibles : la Parole et le sacrement. Cela fait dire à J. Ratzinger : « Nous retrouvons de nouveau, dans la relation entre les deux, l'irréductible polarité de l'unité et de la dualité, qui est le signe de la vie, et qui précède les constructions logiques, tout ne pouvant jamais être emprisonné par elles⁶⁸⁸. »

Nous saisissons donc, à travers cet écrit, l'équilibre que J. Ratzinger tente d'établir entre l'épiscopat et la primauté, alors même que le texte *Pastor aeternus* est, dans l'esprit de beaucoup, le couronnement du papisme. L'énoncé de Vatican I, concernant la juridiction immédiate et ordinaire du pape sur l'Église entière, avait premièrement comme objectif de sauvegarder l'autonomie de l'Église locale face au pouvoir temporel des princes.

J. Ratzinger relève l'importance du concept de *successio* au cœur du problème épiscopat-primat, puisqu'« il est dit d'un côté que les évêques sont les successeurs des apôtres, alors que de

l'autre l'attribut *apostolicus* est réservé de façon spéciale au pape⁶⁸⁹. La question se pose dans ces conditions de savoir s'il existe deux sortes de successions, et donc deux façons de participer à l'apostolicité⁶⁹⁰ ».

1 – 2. La nature de la succession apostolique

Dans un premier temps, à la suite de J. Ratzinger, nous allons préciser la notion de succession qui se saisit à la lumière du combat pour la Parole, et il sera alors possible de saisir le mot *apostolicus* et de comprendre la relation entre la succession papale et la succession épiscopale.

1 – 2 – 1. La notion de *successio*

Comme l'a montré le théologien allemand protestant von Campenhausen, sur lequel J. Ratzinger s'appuie, c'est à l'occasion du débat contre la gnose au II^e siècle que l'Église s'est vue obligée de préciser le contenu du concept de *successio*. Il s'agissait alors de s'opposer à la transmission pseudo-apostolique gnostique et de faire triompher l'authentique tradition apostolique. La gnose opposait à l'Église sa philosophie religieuse « tordue⁶⁹¹ » en la faisant passer pour une tradition apostolique tenue secrète jusqu'alors. L'argument de l'Église consistait à expliquer qu'elle regroupe en son sein des communautés où les apôtres ont prêché ou qui ont été destinataires de leurs épîtres. Ainsi, au sein de ces communautés, il est possible de remonter pour ainsi dire jusqu'à la bouche de l'apôtre lui-même : « Si désormais il existe quelque part une connaissance d'une tradition orale venant des apôtres, elle ne peut se trouver qu'au sein de ces communautés

et celles-ci sont les véritables aunes auxquelles on mesure ce qui seul est en droit de s'appeler "apostolique"⁶⁹². » J. Ratzinger constate alors :

À l'idée gnostique de l'existence de tradition secrète et orale, l'Église n'oppose pas tout d'abord l'Écriture mais le principe de succession. La succession apostolique est essentiellement la présence vivante de la Parole dans la personne des témoins. La continuité ininterrompue des témoins résulte de la nature de la Parole comme *auctoritas* et *viva vox*⁶⁹³.

Ainsi la Tradition n'est jamais une simple transmission anonyme d'une doctrine, mais elle est personnelle ; c'est une parole vivante qui possède sa réalité concrète dans la foi. Elle est donc parole vivante qui se réalise dans la foi des personnes obéissant à la parole de Dieu. En outre :

La « succession » n'est pas une appropriation de pouvoirs administratifs, qui sont alors à la disposition de leur détenteur, mais plutôt une mise au service de la parole, un office de témoin du bien qui a été confié. L'office est supérieur à son détenteur, si bien que ce dernier disparaît derrière ce qu'il a reçu ; il est seulement – pour reprendre l'image magnifique d'Isaïe et de Jean le Baptiste – une voix qui donne à la Parole le pouvoir de résonner dans le monde.

L'office, la succession apostolique ont leur fondement dans la Parole. Cela vaut pour aujourd'hui comme pour autrefois⁶⁹⁴.

L'Église opposa à la gnose la *diadoché* vivante qui est la parole liée à un témoin, et le témoin lié à la parole, c'est-à-dire l'union de la *traditio* et de la *successio*. On sent bien alors comme le fait remarquer J. Ratzinger que *successio* et *traditio* sont très proches.

La succession ne s'identifie pas à une réception des

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

du théologien : dépasser les oppositions et retrouver les relations vitales qui existent entre les ministères. Enfin, nous notons son attention à ce que l'on pourrait appeler la spiritualité sacerdotale au service de l'unité.

Pour J. Ratzinger, seule la présence incontournable de la Parole confiée à l'Église entière pour être annoncée, permet de bien situer les structures ainsi que les différents ministères et d'en comprendre les différentes modalités d'exercice.

1 – 4 – 1. Les ministères et l'unité de l'Église : la problématique œcuménique

La réflexion de J. Ratzinger sur la nature de la succession apostolique et sur la relation entre succession papale et succession épiscopale est centrée sur le lien des premiers apôtres avec la Parole et le conduit à résoudre le dilemme apparent de l'expression « catholique-romain » :

Le terme « catholique » démarque d'un christianisme fondé sur la seule Écriture, reconnaissant l'adhésion à l'autorité de la parole vivante, c'est-à-dire au ministère de la succession apostolique. Le terme « romain » attribue au ministère une orientation décisive centrée sur le pouvoir des clefs donné au successeur de Pierre dans la ville imprégnée du sang de deux apôtres. L'union des deux termes dans l'expression « catholique romain » exprime la riche dialectique entre primat et épiscopat, l'un n'existant pas sans l'autre. Une Église qui voudrait n'être que « catholique », sans référence à Rome, perdrait de ce fait sa catholicité. Une Église qui, *per impossibile*, ne voudrait être que romaine sans être catholique, se nierait également elle-même et dégènerait en secte. « Romain » garantit la véritable catholicité ; et la catholicité réelle atteste le droit de Rome⁷²⁰.

L'expression « catholique romain » exprime quelque chose

d'essentiel de la nature de l'Église et la richesse de son mystère : son unité liée à sa catholicité ; l'Église est communion et, en même temps, il existe en son sein des polarités irréductibles : épiscopat et primauté, Parole et sacrements. Toutefois, l'expression « catholique romain » évoque la double division scindant la chrétienté. La première repose sur la séparation entre la catholicité et la chrétienté de la simple Écriture et la seconde provient de la séparation entre les chrétiens orientés vers l'office romain du successeur de Pierre et ceux qui s'en sont séparés. Dans les deux cas, remarque J. Ratzinger, c'est l'office qui sépare les chemins.

1 – 4 – 2. L'annonce de la Parole : clé de compréhension de la structure de l'Église

Dans les commentaires de *Mystici Corporis* par J. Ratzinger, nous avons pu nous rendre compte (cf. notre premier chapitre) de l'importance donnée par le théologien au développement du dogme. Ainsi, il estime que Vatican I est une étape, et non un terme dans la réflexion sur la primauté et il attire d'ailleurs l'attention sur le fait que l'histoire des dogmes ne se construit pas en une progression.

D'une manière générale, l'histoire des dogmes (comme partie du devenir historique de l'Église en tant que telle), bien que portant en elle le développement du progrès, ne se construit pas en une progression, comme une montée constante vers le parfait, mais franchit différents stades pour s'approprier *une* foi irréversible. Dans ces différents stades, la simplicité qui s'exprime dans les époques antérieures conserve sa propre dignité face à l'esprit de différenciation que montrent les époques ultérieures. Tous ces stades sont soumis à l'origine, déterminée par le Seigneur, comme l'unique

mesure. Il s'ensuit qu'on ne peut pas attribuer de supériorité aux idées développées au Moyen Âge par rapport à celles des temps plus anciens et que la tâche demeure continuelle de définir l'idée de primauté et sa réalité, même après qu'elle a été formulée au concile Vatican I, il faut s'en référer à l'origine⁷²¹.

Dans les écrits préconciliaires, J. Ratzinger, souligne comment les énoncés de Vatican I offrent la possibilité d'une interprétation laissant toute sa place à l'épiscopat et à la collégialité épiscopale⁷²². Il considère que le concile Vatican I a fait un pas important par rapport au concile de Trente puisqu'il établit que la juridiction épiscopale est de droit divin :

Mais il s'en faut de beaucoup que ce pouvoir du souverain pontife fasse obstacle au pouvoir de juridiction épiscopale ordinaire et immédiat par lequel les évêques, établis par l'Esprit Saint (Ac 20,28) successeurs des apôtres paissent et gouvernent en vrais pasteurs chacun le troupeau qui lui a été confié. Au contraire, ce pouvoir est affirmé, affermi et défendu par le pasteur suprême et universel⁷²³.

Le théologien F. Frost fait cependant remarquer que cette phrase, après avoir présenté les évêques comme successeurs des apôtres, passe directement à la juridiction limitée que chacun exerce dans son Église particulière. Elle n'évoque pas sa participation au gouvernement de l'Église universelle par son insertion au sein du collège épiscopal en son entier et dont le pape fait partie. Ce texte, note le théologien, se prête donc « à une interprétation minimisante dans la ligne de la monarchie papale de la théologie classique [...] c'est pourquoi, en ne parlant de la juridiction épiscopale qu'en référence à sa détermination éventuelle par rapport à une Église particulière, le texte conciliaire favorise l'interprétation que cette juridiction dérive directement du pape⁷²⁴ ». Cette remarque souligne le

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

observateurs, en 1963, était la suivante : le fondement biblique de la doctrine de la collégialité des évêques telle qu'elle a été développée par le Concile est-il vraiment solide ? Le groupe des Douze, d'un point de vue exégétique, peut-il être légitimement désigné comme un collège avec Pierre à sa tête ? Ou bien, la collégialité n'est-elle pas une construction postérieure⁷⁴⁷ ? La réticence vis-à-vis de la collégialité est exprimée tout autant par des observateurs de l'Église luthérienne⁷⁴⁸ que par des théologiens orthodoxes.

La deuxième question non moins critique, qui a retenu toute l'attention – surtout celle de G. Maron⁷⁴⁹ – est celle de la plénitude du sacrement de l'ordre conférée lors de la consécration épiscopale. Contre cette doctrine conciliaire de la sacramentalité de la consécration épiscopale, G. Maron fait référence avant tout à la tradition protestante dans laquelle il découvre un renouvellement légitime de la structure de l'Église ancienne. G. Maron voit dans l'office néotestamentaire un office simple et se demande si l'on n'attribue pas au développement ecclésiastique de cet office en trois degrés une importance qu'il est difficile de justifier dans cette forme à partir du témoignage du Nouveau Testament et de la tradition ecclésiale dans son ensemble⁷⁵⁰.

J. Ratzinger présente alors une troisième objection qui se trouve chez G. Maron, mais également chez Skydsgaard, Nissiotis, Schlink⁷⁵¹ :

La mise en évidence de la collégialité épiscopale ne conduit-elle pas à un renforcement de la cléricatisation de l'Église, à une aggravation contemporaine de la notion d'Église fondée sur la pure hiérarchie ? Le fait de renforcer la barrière entre évêque et curé ne renforce-t-il pas de plus belle la barrière entre évêque et laïcs⁷⁵² ?

Ces objections, fait remarquer J. Ratzinger, obligent à creuser plus avant : les curés ne sont-ils pas les vrais successeurs des anciens évêques chrétiens qui étaient les bergers, les pasteurs de leur communauté, et non des chefs très éloignés d'entières régions ecclésiastiques ? En ancrant la structure épiscopale d'aujourd'hui au concept de collégialité, n'y a-t-il pas un risque de provoquer un grave changement structurel vis-à-vis de l'Église ancienne dont les évêques se trouvaient justement dans une autre situation⁷⁵³ ? De fait, G. Maron l'affirme et relève une épiscopalisation de toute la vie ecclésiale et liturgique avec des conséquences qu'il n'est pas encore possible de prévoir selon lui.

Nous avons commencé par présenter l'importance du troisième chapitre de *Lumen gentium* et les points sensibles qu'il est possible d'y repérer à la lumière, entre autres, de la *Nota praevia* ; nous pouvons, à présent, analyser les écrits de J. Ratzinger afin de saisir le cœur de sa pensée au moment du Concile.

2 – 2. Le fondement dogmatique du caractère collégial de l'office épiscopal

J. Ratzinger affirme dans ses écrits que la doctrine du caractère collégial de l'épiscopat repose sur deux données historiques : la collégialité des apôtres et le caractère collégial du ministère ordonné dans l'Église ancienne. Son option méthodologique est donc extrêmement claire : en aucun cas un schéma philosophique ou une catégorie sociologique ou politique ne permet de rendre compte de la réalité structurelle de l'Église :

En ce qui concerne la constitution de toute l'Église, il apparaît qu'on ne doit pas la déduire de quelque modèle politique, et que les essais trop choyés de fonder la primauté papale à partir d'une philosophie s'appuyant sur Aristote et Platon et d'après laquelle la monarchie est la meilleure forme de gouvernement, sont aussi défectueux que l'essai de décrire l'Église avec la catégorie inappropriée de monarchie. Les relations entre l'ordre sacramentaire et la structure de l'Église, entre le ministère de Pierre et le ministère épiscopal, entre la collégialité des évêques et la fraternité des chrétiens, entre la pluralité des Églises et l'unité de l'Église, que nous avons reconnues comme des données originelles, dépassent trop toutes les catégories de la philosophie politique pour que [sic] se fixer ainsi sur un modèle puisse rendre justice à la réalité⁷⁵⁴.

La constitution de l'Église transcende toutes les catégories sociologiques et ne peut être comprise qu'à partir de la volonté de son fondateur et du regard normatif de l'âge apostolique. Cependant, comme nous l'avons déjà dit lorsque nous nous sommes arrêtée sur le processus de renouvellement dans l'Église, celle-ci, tout en étant invitée à se reporter au passé, à l'événement de sa fondation dans la mort et la résurrection du Seigneur, est orientée vers l'avenir, vers le retour du Seigneur. J. Ratzinger⁷⁵⁵ insiste vivement sur le fait que l'orientation spirituelle foncière des chrétiens n'est pas tournée vers la restauration, mais qu'elle se tient sous le signe de l'espérance. Il faut chercher, non à revenir à un état idéal du passé, à restaurer des formes historiques déterminées, mais à s'ouvrir à l'avenir dans lequel l'originel doit se déployer de manière nouvelle. Toutes les nouvelles structures sont à regarder dans cette perspective.

Revenons aux deux données historiques que J. Ratzinger développe pour fonder le caractère collégial de l'épiscopat : le caractère collégial de l'office apostolique et le caractère collégial du ministère ordonné dans l'ancienne Église.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

effective avec la tête et les autres membres :

Cette communion n'est plus un élément extérieur, ajouté à la consécration, mais elle en est le développement naturel qui seul lui donne son sens plein. Il faut aussi ajouter que cette communion réciproque, qui achève la consécration épiscopale et qui contribue pour sa part à fonder le droit de faire partie, à égalité, du collège, n'a pas que l'évêque de Rome pour point de convergence, mais aussi les autres, donc la tête *et* l'ensemble de l'épiscopat. On ne peut jamais être en communion avec le pape seul, car être relié à lui signifie nécessairement être « catholique », ce qui implique la communion avec tous les évêques de l'Église catholique⁷⁹³.

Comme nous l'avons souligné, la fonction épiscopale a une double référence au *corpus verum* et au *corpus mysticus*, le *corpus verum* étant au service de la construction du *corpus mysticus* qui est un. Ainsi la consécration épiscopale qui intègre un évêque au collège épiscopal le conduit à servir l'unité de l'Église en introduisant son Église dans la communion avec les autres Églises et avec l'Église de Rome. Autrement dit « sacrement et juridiction, collégialité des chefs mandatés et unité de l'Église universelle se compénètrent indissolublement. L'épiscopat est de structure collégiale, et il l'est nécessairement, parce que sa fonction représente le ministère de l'unité ecclésiale, laquelle n'est pas une uniformisation organisatrice effectuée par l'autorité supérieure, mais, sur le plan horizontal, sentiment commun en vertu du même lien⁷⁹⁴ ».

J. Ratzinger insiste sur le fait que seule la communion de tous dans le corps du Seigneur réalise l'unité, la seule communion avec le pape-tête ne peut être source d'unité. L'unité exige aussi la communion locale-épiscopale et donc une structure collégiale, pour exprimer les rapports entre les Églises locales. L'Église ancienne avait créé des institutions telles que

les synodes locaux ou les patriarcats comme moyens de mettre en œuvre l'unité dans la vie ordinaire de l'Église. Aujourd'hui, ce sont les conférences épiscopales qui représentent un des modes nouveaux d'expression de cette collégialité, nous y reviendrons. Cependant, au moment du Concile, la minorité craignait que l'affirmation de la dérivation sacramentelle du pouvoir n'en affaiblisse la dépendance radicale par rapport au pape.

2 – 3 – 3. Les oppositions et les précisions de la Nota praevia au sujet du pouvoir de consécration et du pouvoir pastoral

Nous avons souligné précédemment que le projet de la *Commissio Praeparatoria* avait établi un lien exclusif entre l'appartenance au collège épiscopal et la juridiction, et avait ainsi situé l'idée de collégialité sur un plan juridique et détaché du principe sacramentel. Au contraire, le texte final, dans la dernière phrase du premier paragraphe de l'article 22, déclare la consécration et « la communion hiérarchique avec la tête et les membres du collège » comme constitutifs de la collégialité. La collégialité est ainsi également ancrée dans le principe sacramentel, l'idée de *juridictio* est reliée à celle de *communio*. Le droit est à nouveau en lien direct avec le principe sacramentel, et cesse dès lors d'apparaître comme une grandeur disponible dans un but purement centralisateur. Or, J. Ratzinger souligne que la prise en compte du lien ou du détachement de l'idée juridique par rapport à l'idée sacramentelle décide en même temps d'une construction du droit de l'Église exclusivement centralisatrice ou au contraire collégiale à partir de l'intérieur⁷⁹⁵.

On pourrait objecter à cette manière de rapprocher le sacrement et le droit, qu'il existe en fait bien un évêque coadjuteur, ce qui montre clairement qu'une simple consécration peut exister sans pouvoir juridique. Et, inversement, il est établi que l'évêque résident reçoit les pouvoirs, non pas par la consécration, mais par une attribution juridique venant du pape (cf. DS 3804), ce que la commission a tenté d'expliquer en distinguant les « fonctions/*munera* » des « pouvoirs/*potestas* » :

La consécration confère une participation intrinsèque aux fonctions de l'évêque, ce qui est tout à fait ordonné à la réalisation juridique, mais pour ce qui est de l'entrée en vigueur juridique, cela nécessite une intégration dans le tout, à savoir une « détermination juridique » (*iuridica determinatio*), par laquelle la « fonction » peut s'épanouir en « pouvoir ». Les exposés doctrinaux concernant l'attribution juridique conférée aux évêques par le pape, doivent s'entendre au niveau de l'intégration juridique par laquelle la « fonction » se concrétise dans le « pouvoir » exécutable. Le texte de la *nota* révèle également qu'une telle attribution juridique qui se concrétise, nécessite un rapport essentiel de nature entre le droit et la consécration, tout en reconnaissant que cette même attribution juridique peut se transformer au fil de l'histoire ; elle doit juste se produire « selon les directives approuvées par l'autorité suprême »⁷⁹⁶.

J. Ratzinger salue le progrès réalisé notamment grâce à un plus grand réalisme dans la pensée historique. Les distinctions établies servent à rendre compréhensible la variabilité des rapports entre le pouvoir de la consécration et le pouvoir juridique, à contrer une position d'exclusivité irrecevable pratiquée par le droit actuel, et à obtenir la structure d'encadrement du changement historique (toujours possible), non pas par une séparation définitive entre la consécration et le droit, mais par une association fondamentale profonde tout en

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Petri, Romanus Pontifex, et Episcopi, successores Apostolorum, inter se coniunguntur⁸³¹.

Comme nous l'avons déjà signalé, le chapitre III a été voté par morceaux, voire par phrases, tant certains points ont été débattus. Ce fut le cas de cette phrase qui fut l'objet d'un vote à elle seule⁸³².

Au lieu de parler « des autres », *alii*, apôtres, les pères conciliaires ont préféré « du reste⁸³³ », *ceteri*, pour mieux marquer le caractère commun de l'apostolat et l'appartenance de Pierre au groupe des Douze. Pierre n'est pas en dehors du collège mais dedans. Dans la mesure où cet énoncé parle de la succession, ce qui est vrai de Pierre l'est aussi du pape. Ainsi, de même que Pierre est apôtre avec le reste, le pape est évêque avec les autres évêques et il est pape en qualité d'évêque de Rome. Il est donc dans le collège épiscopal, comme chef investi des droits du primat.

J. Ratzinger relève un deuxième point d'attention : la modification apportée au premier texte *eadem ratione*, « de la même façon », qui devint dans la version finale *pari ratione*, « de façon semblable ». Le théologien remarque que la différence n'est pas grande et qu'elle serait même passée inaperçue si la *Nota praevia* ne l'avait pas éclairée :

Il s'agissait de montrer plus nettement que le parallélisme n'implique pas la transmission du pouvoir extraordinaire propre aux Apôtres ni l'égalité entre le pape et les évêques, mais seulement la continuation de la proportionnalité Pierre-Apôtres dans la dualité ecclésiale pape-évêques. [...] Le « pouvoir extraordinaire des Apôtres », c'est-à-dire l'ordination absolue de chacun à l'Église universelle (sans restriction à un évêque déterminé), est lié au caractère unique de l'apostolat qui n'est pas transmis en tant que tel. Les évêques sont des évêques, non des Apôtres, car le successeur est autre que celui dont part la

succession. [...] Le pape non plus n'est pas un apôtre mais un évêque ; il n'est pas Pierre mais pape ; il n'est pas placé dans l'ordre originel, mais dans celui de la succession⁸³⁴.

Le Concile a souligné que le pape succédant à l'apôtre Pierre reçoit la charge de Pierre à laquelle est associée une mission particulière au service de l'Église universelle. L'évêque, lui, ne succède pas à un apôtre déterminé mais avec le collège épiscopal il succède au collège apostolique. Ce n'est qu'en étant intégré à cet ensemble qu'il participe à la fonction sacrée. Enfin, il convient de relever que l'évêque individuel ne reçoit aucun pouvoir sur l'Église universelle, cependant, par son intégration au corps épiscopal, sa fonction est par nature ordonnée à tout l'ensemble de l'Église, elle est orientée dans le sens de l'universalité et ne l'exclut nullement⁸³⁵.

2 – 4 – 4. Bilan

La primauté, souligne avec force J. Ratzinger, par son essence, n'est pas une sorte d'administration globale de l'Église, mais la capacité et le droit de déterminer définitivement à l'intérieur du réseau des communautés, le lieu où la Parole de Dieu est annoncée de façon juste et où se vit la vraie communion. Dans sa forme originelle, le service du primat est entièrement spirituel et inclut la pluralité dans l'Église. J. Ratzinger considère qu'il faut revenir à cette origine pour enrichir la réflexion présente. Certes, une série d'événements vers la fin de l'Antiquité ont amené le siège de Rome à de nouvelles tâches en Occident, mais elles ont été source de confusion sur le rôle propre de la primauté romaine.

Au cours des siècles s'est opérée progressivement une superposition entre l'office de Pierre comme orientation et

critère de l'unité pour l'Église universelle, et son office patriarcal de caractère administratif pour l'Église latine. Dans les premiers siècles de l'Église, la primauté de Rome n'était pas différente de celle d'Alexandrie et d'Antioche. Elle conservait la primauté uniquement dans la mesure où elle était garante de l'unité de la foi et de l'unité de l'Église universelle. Elle ne se substituait pas aux Églises régionales dans le domaine administratif et disciplinaire. Si l'on suit les propositions de J. Ratzinger dans la période du Concile, il semblerait opportun de revenir à la distinction des deux offices, ce qui n'enlèverait en rien à l'office romain sa spécificité de garant de l'unité de la foi, de la communion et d'interprète authentique de la Révélation. Cela permettrait simplement de rendre à la primauté la pureté authentique du ministère apostolique.

Ces éléments mettent en lumière, selon J. Ratzinger, le fait que l'organisation ecclésiale puisse être différente de ce qu'elle est actuellement dans les fonctions de gouvernement, et que certaines évolutions présenteraient d'évidents avantages dans l'ordre œcuménique.

Par ailleurs, J. Ratzinger insiste sur le fait que, pour une juste interprétation de l'exercice de la primauté dans sa relation à l'épiscopat, il est nécessaire de prendre au sérieux le point de vue moral de l'exercice du ministère primatial sans pour autant considérer le pape comme l'interprète de la « moyenne statistique de la foi vivante⁸³⁶ ». La compréhension de l'articulation épiscopat-primat trouve son fondement dans la nécessité, l'exigence de rechercher l'unité dans la pluralité et la pluralité dans l'unité⁸³⁷, ainsi le primat romain a besoin de l'épiscopat et l'épiscopat du primat.

L'histoire montre que cet équilibre est difficile à atteindre⁸³⁸, à en juger les deux positions contraires qui se sont

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

chrétien, qui ne sont plus coupés de la sollicitude pastorale et missionnaire de l'évêque. Dans ce contexte, à la suite de Marie-Joseph Le Guillou auquel il fait référence⁸⁶², J. Ratzinger attire l'attention sur l'importance de se détacher d'une vision purement culturelle de l'Église et d'en avoir une vision plus pastorale et missionnaire, perspective également valable pour le ministère épiscopal qui ne peut être suffisamment compris s'il n'est regardé que de ce point de vue culturel. Il observe que la constitution *Lumen gentium* met d'ailleurs en lumière cette dimension missionnaire du ministère épiscopal en soulignant que les apôtres étaient envoyés pour qu'ils « propagent l'Église et qu'ils la paissent en exerçant leur ministère sous la conduite du Seigneur, tous les jours jusqu'à la consommation des siècles⁸⁶³ ». Le théologien souligne que la tâche des apôtres, et des évêques à leur suite, est « liée à la personne de Jésus Christ. Il faut qu'elle soit toujours soumise à sa direction et elle se présente sous l'aspect primordial de service qui se rapporte à l'économie du salut⁸⁶⁴ ». Elle implique le dévouement aux hommes et du fait même le service de Dieu par imitation de Jésus-Christ.

Enfin, J. Ratzinger retient comme élément important de l'enseignement du Concile l'affirmation de la sacramentalité épiscopale par laquelle la source de la plénitude du sacrement de l'ordre et des *tria munera* n'est plus le pape.

2 – 6 – 4. Le ministère pétrinien : un ministère de communion

J. Ratzinger fait remarquer que la remise à l'honneur des Églises locales donne un éclairage sur le ministère pétrinien dans sa tâche essentielle de ministère de communion. Ainsi « il

ne s'agit pas d'un gouvernement monarchique, mais de la coordination d'une pluralité qui appartient à la nature même de l'Église⁸⁶⁵ ». Le ministère pétrinien et sa mission doivent être définis à partir de ce qu'est l'Église, et non l'inverse. La redécouverte des Églises locales et de l'Église comme *communio ecclesiarum* est donc essentielle pour saisir de façon renouvelée le ministère pétrinien.

Dans cette perspective qui offre une attention nouvelle aux Églises locales, à leur diversité et à la mission de l'évêque⁸⁶⁶, J. Ratzinger a mis en lumière l'amalgame réalisé entre les différents services pétriniens, et l'intérêt qu'il y aurait à mieux les distinguer les uns des autres pour favoriser le respect de la diversité dans l'unité⁸⁶⁷. La redécouverte de la diversité pourrait alors être un atout pour le dialogue œcuménique. Il est important, note J. Ratzinger, d'éviter la confusion entre une Église Une et une Église unitaire ; la confusion provient de l'amalgame opéré entre ce qui vient du Christ – la fonction pétrinienne – et ce qui est administratif et relève de la charge patriarcale.

« L'unité de l'Église *communio* doit inclure la pluralité des Églises au sens chrétien primitif ; il ne peut et ne doit jamais y avoir une centralisation absolue dans l'Église mais la pluralité doit maintenir dans l'unité son poids propre et son droit propre⁸⁶⁸. » C'est sans doute là, relève le théologien bavarois, que se trouve cachée la clef du problème œcuménique dans la mesure où il n'a été laissé, par le passé, que peu de place à la pluralité à l'intérieur de l'unité. Il faut que la pluralité retrouve sa place. C'est là le foyer de l'idée de collégialité, qui ne cherche pas à compléter la monarchie par le parlement, selon l'expression de J. Ratzinger, mais à mettre en valeur la signification propre des Églises dans l'Église. En affirmant que

le collège épiscopal, lui aussi, est détenteur du pouvoir suprême, le Concile a contribué à mettre en valeur la responsabilité de l'ensemble du collège – dont le pape fait partie – vis-à-vis de l'Église universelle et à rééquilibrer Vatican I.

2 – 6 – 5. Les approfondissements dogmatiques : un atout pour l'œcuménisme

J. Ratzinger observe que, si l'évêque de Rome, en ce qui concerne sa responsabilité ecclésiale universelle, se limitait à sa mission pétrinienne, rien n'aurait besoin de changer dans la vie ecclésiale concrète de la chrétienté orthodoxe. Son autonomie administrative serait conservée dans le patriarcat et il n'y aurait plus besoin d'attendre d'autre reconnaissance du primat universel de Rome de la part des Églises orthodoxes que ce qui était la tradition au premier millénaire. Ainsi, à l'issue de la troisième session, J. Ratzinger considérait la redécouverte des Églises locales et de la collégialité comme un grand gain pour le dialogue œcuménique :

On a fait un premier pas pour, qu'au lieu de conversions individuelles, on rende possible l'accueil, dans l'Église catholique, de formations corporatives qui puissent conserver leurs particularités, et tout en restant elles-mêmes, apporter leur charisme à l'Église universelle. En d'autres termes, à travers la restauration de la pluralité des Églises épiscopales à l'intérieur de l'unité de l'unique Église, on donne un nouveau point de départ au travail œcuménique.

En même temps cela permet de comprendre la dignité ecclésiale des Églises séparées de Rome⁸⁶⁹.

Cependant, certains observateurs protestants ont exprimé

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

pourrait alors être un pas vers quelque chose « comme des régions ayant des traditions spirituelles propres au sein de l'unité et de la multiplicité de l'Église universelle, et comme des organisations patriarcales (même si leur structure n'est pas la même)⁹⁰⁶ ».

J. Ratzinger voit alors dans la mise en œuvre de conférences épiscopales « sous une forme moderne et adaptée à notre temps » une réalité qui se rapproche de ce qu'étaient les lieux patriarcaux et offre ainsi les conditions nécessaires à l'union avec d'autres lieux ayant conservé l'autonomie patriarcale. Ceci supposerait, comme nous l'avons déjà dit, une dissociation des différents services papaux actuellement confondus. Pour illustrer cette proposition, J. Ratzinger cite le théologien allemand et historien des religions, Friedrich Heiler :

Le partage en trois de la tiare papale symbolise des éléments variés : le service de l'évêque de Rome qui est en même temps métropolitain de la province ecclésiastique romaine, le service du patriarche de l'Église occidentale latine et le service de primat de tous les évêques. Dans le mélange de ces trois services, dans l'extension des compétences de la première sphère de service sur la deuxième et des deux premières sur la troisième, reposent une bonne partie des réprobations qui s'opposent à la réunification des chrétiens. Par contre, en comprenant le primat du pape purement en tant que tel, dans sa fonction unificatrice providentielle et œcuménique, et séparé des fonctions changeantes du métropolitain romain et du patriarche occidental, le sens historique et le droit divin de la papauté deviennent intelligibles même pour ses contestataires. Qui désire l'unité de l'Église, ne peut éviter un *centrum unitatis* dans l'Église et il ne doit pas craindre de reconnaître ce centre-là où – malgré toutes les variations et dégénérescences humaines – il a existé dans l'histoire de l'Église chrétienne, dans cette communauté sanctifiée par le témoignage et le martyre des deux grands apôtres⁹⁰⁷.

La mise en œuvre de la collégialité a un enjeu plus vaste que celui d'un équilibre de pouvoir au sein de l'Église latine, souligne J. Ratzinger, il concerne la possibilité de la construction de l'unité de l'Église et de la communion avec les différentes Églises. C'est une problématique œcuménique qui est présente plus profondément, et également à la base, une compréhension de la fonction pontificale dans son sens véritable, telle que toute la chrétienté peut la comprendre, afin que celle-ci soit réellement au service de l'unité.

3 – 1 – 4. Bilan

L'histoire de l'Église met donc en valeur deux réalités fondatrices de l'Église : « le service de la succession pétrinienne, dont l'exercice pratique n'a acquis une forme plus précise que progressivement » et « l'élément de base épiscopo-collégial qui de son côté connaît une grande diversité de formes d'expression⁹⁰⁸ ». Le conseil des évêques et les conférences épiscopales s'inscrivent et se réfèrent à cet élément synodal de l'Église ancienne.

Les conférences épiscopales, que J. Ratzinger soutient, ne sont pas une institution totalement nouvelle⁹⁰⁹ dans l'Église, mais le Concile a pris acte d'une réalité préexistante, qui jusqu'ici n'avait pas de caractère officiel, pour en faire une réalité ayant sa place dans l'Église et de caractère obligatoire aussi bien quant à l'institution qu'à la participation. Le Concile affirme que « les conférences épiscopales peuvent apporter aujourd'hui une contribution multiple et féconde à ce que l'esprit collégial se traduise en applications concrètes⁹¹⁰ ». En outre, on trouve un certain écho des propositions de J. Ratzinger dans *Lumen gentium* 23 qui parle avec beaucoup d'estime des

patriarcats et qui montre la variété des Églises locales et leur convergence dans l'unité et la catholicité de l'Église indivise.

Il est important de relever la sévérité de J. Ratzinger, au moment du Concile, à l'encontre des évêques qui craignent une perte de leur droit propre, alors que par la suite il insistera sur l'importance de la responsabilité personnelle de l'évêque, laquelle ne doit en aucun cas se dissoudre à l'occasion de sa participation à une institution collégiale.

Les conférences épiscopales ont été instaurées mondialement après le Concile, mais dotées d'une responsabilité limitée. Le synode des évêques fut également instauré par Paul VI mais sous une forme et avec une compétence qui n'était pas celle attendue. Nous allons donc revenir sur ces institutions.

3 – 2. Continuité et déplacements de la pensée de Joseph Ratzinger

Nous avons pu apprécier les propositions de J. Ratzinger pour la mise en œuvre de l'élément collégial dans la structure de gouvernement de l'Église – et cela au service de la communion et d'une unité sans centralisme, gardienne de la diversité. Il convient maintenant de suivre la pensée de J. Ratzinger dans son analyse des nouvelles institutions mises en place après le Concile afin d'apprécier s'il y a continuité ou déplacement d'accent dans ses propos. Nous allons pour cela analyser plus particulièrement ses prises de position par rapport au synode des évêques⁹¹¹ et à ce qu'il appelait le *cogubernium* pendant le Concile.

3 – 2 – 1. Le synode des évêques : évolution de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Dans son rapport, l'assemblée extraordinaire du synode des évêques de 1985 souligne que :

La théologie de la collégialité est beaucoup plus étendue que son simple aspect juridique. L'esprit collégial est plus vaste que la collégialité effective entendue dans le sens exclusivement juridique. L'esprit collégial est l'âme de la collaboration entre les évêques au plan régional, national ou international⁹⁴⁹.

En 1966, J. Ratzinger s'était clairement exprimé sur l'importance des conférences épiscopales⁹⁵⁰ comme exercice partiel de la collégialité, comme mise en œuvre effective de cette collégialité partielle. Cependant on peut s'interroger sur l'importance qu'il leur donna par la suite.

3 – 2 – 4. Les conférences épiscopales

En 1985, J. Ratzinger revient sur le rôle des conférences épiscopales dans un entretien avec Vittorio Messori, au cours duquel il situe et limite la responsabilité des conférences épiscopales et celle de l'évêque dans le gouvernement de l'Église. En effet, il estime que le Concile voulait renforcer le rôle et la responsabilité de l'évêque et souligner, après Vatican I, que le Collège épiscopal aussi jouit de la même infaillibilité dans le magistère, pourvu toujours que les évêques « conservent le lien de communion entre eux et avec le successeur de Pierre⁹⁵¹ » et le théologien remarque :

La nette remise en valeur du rôle de l'évêque s'est en réalité atténuée, au risque même de se trouver étouffée par l'intégration des évêques à des conférences épiscopales de plus en plus organisées, dotées de structures bureaucratiques souvent lourdes. Nous ne devons pas oublier que les conférences épiscopales n'ont pas de base

théologique, elles ne font pas partie de la structure irréfragable de l'Église telle que l'a voulue le Christ : elles n'ont qu'une fonction pratique et concrète⁹⁵².

J. Ratzinger s'appuie sur le Code de droit canonique qui fixe l'autorité des conférences. Celles-ci, note-t-il, ne peuvent donc agir au nom de tous les évêques que dans trois cas : d'une part lorsqu'il s'agit d'« affaires dans lesquelles le droit universel l'a prescrit, ou lorsqu'une décision particulière du Siège apostolique l'a déterminé de sa propre initiative ou à la demande de la conférence elle-même⁹⁵³ ». D'autre part comme le stipule le même canon 455 au § 4 :

Dans les cas où ni le droit universel ni une décision particulière du Siège apostolique ne concède à la conférence des évêques le pouvoir dont il s'agit au § 1, la compétence de chaque évêque diocésain demeure entière, et ni la conférence ni son président ne peuvent agir au nom de tous les évêques, à moins que tous et chacun des évêques n'aient donné leur consentement⁹⁵⁴.

Ainsi, alors qu'il insistait tant pendant la période conciliaire sur l'enracinement sacramentel de la dimension collégiale du ministère épiscopal et l'importance de l'existence de structures au service d'un exercice de la collégialité partielle, il a particulièrement attiré l'attention pendant la période post-conciliaire sur la responsabilité personnelle des ministères ordonnés ; chaque évêque est l'unique pasteur de son diocèse en communion avec les autres pasteurs et le pape. Pendant le Concile, le cardinal Frings, dont J. Ratzinger était le théologien, avait déjà évoqué le danger qu'une telle instance porte atteinte à la responsabilité personnelle de l'évêque et à son autorité⁹⁵⁵.

Il nous semble qu'un véritable équilibre existe bien dans le

code entre la capitalité et la synodalité. Les évêques gardent leur liberté de jugement, de parole et de décision. Il n'est que trois cas⁹⁵⁶ très précis où la décision de la conférence des évêques oblige l'évêque diocésain, comme nous venons de le voir.

J. Ratzinger affirme donc que l'échelon national n'est pas une dimension ecclésiale, l'Église n'est pas une fédération d'Églises nationales. Certes, l'échelon national en lui-même n'est pas une dimension ecclésiale, mais ne louait-il pas l'importance des synodes dans l'Église ancienne comme expression de la communion ? Ne peut-on considérer qu'une conférence épiscopale, qui n'est pas nécessairement nationale, est une forme d'exercice de la collégialité comme celle qui s'est exercée tout au long de l'histoire de l'Église dans les synodes et dans les conciles nationaux, et dont l'importance a été rappelée pendant le Concile ? Les conférences épiscopales sont donc l'expression de l'*affectus collegialis*. En 1986, Y. Congar estimait que ce que l'on connaissait comme l'assemblée normale de la conférence épiscopale aurait été appelé concile⁹⁵⁷ au Moyen Âge, tout en étant conscient de certaines différences. En effet, aujourd'hui, les conférences épiscopales semblent plus occupées par des questions pastorales et ne formulent pas, comme les conciles anciens, des affirmations doctrinales⁹⁵⁸, bien qu'ayant rendu un service doctrinal important, par exemple en matière de catéchèse ; on peut cependant admettre qu'elles ne se situent pas au niveau des anciens conciles.

En outre, il convient de noter que l'enchaînement des idées de J. Ratzinger est un peu surprenant ; l'exercice de la collégialité partielle à un échelon national ou régional, par exemple à travers des conférences épiscopales, n'implique en aucun cas que l'Église soit comprise comme une fédération d'Églises.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

au sens strict n'a été posé. En outre, l'approche moderne de la collégialité qui saisit le ministère épiscopal à partir de l'unité de tous les évêques dans le collège universel mais sans lien avec une Église locale – la titulature étant un lien relativement artificiel – peut conduire à percevoir l'épiscopat comme le corps des administrateurs de la haute fonction publique⁹⁸⁷. À l'époque des Pères, le ministère épiscopal était toujours compris en lien à une Église locale. L'évêque était au service d'une communauté et il avait également une responsabilité particulière au service de l'unité d'extension catholique en raison du lien de communion qui le liait aux autres évêques et du lien qui unissait les Églises particulières entre elles. La collégialité se comprenait à la lumière de la communion des Églises particulières, chacune devant également être orientée vers celle de Rome.

La position de J. Ratzinger au sujet de la forme de collégialité qu'il privilégie reste quelque peu ambiguë. En effet, son attachement à la conception patristique de la collégialité explique sa prise de distances par rapport à l'idée de *cogubernium* qu'il avait proposée pendant le Concile. Il semble donc que J. Ratzinger soit resté fidèle à ses orientations fondamentales initiales de jeune théologien. Le premier devoir de l'évêque est d'être auprès de son Église locale et de servir la *communio* avec les autres évêques et avec le successeur de Pierre. Il demeure plus important de favoriser la conscience de *communio* dans l'Église et le sens de la collégialité entre les évêques, plutôt que de se perdre dans des disputes à propos de la répartition du pouvoir entre le pape et les évêques.

Le théologien a nettement mis en lumière le lien entre la collégialité épiscopale et l'ecclésiologie de communion, et a affirmé que l'unité de l'Église se comprend à travers une pluralité de communions locales, excluant que l'on puisse

établir l'unité sur la seule base de la relation avec la « tête ». Cependant, tout en donnant une place privilégiée à la conception patristique de la collégialité, nous notons les réserves qu'il a émises par rapport aux conférences épiscopales⁹⁸⁸ – lui qui les présentait comme le meilleur moyen d'une pluralité concrète dans l'unité⁹⁸⁹ – et observons la responsabilité limitée qui leur est donnée. J. Ratzinger ne semble donc pas tirer toutes les conséquences du type de collégialité qu'il privilégie.

Néanmoins il faut admettre que si l'on se situe, comme J. Ratzinger, dans la perspective d'une eucharistologie ecclésiologique qui considère premièrement l'Église comme une communion d'Églises, la communion n'est pas d'abord une réalité à créer, mais elle est le fruit d'une participation effective de toutes les Églises dans la confession d'une même foi, dans la célébration commune du culte divin, dans la concorde fraternelle. Ainsi, en parlant d'institution « pour » ou « en vue de » la communion, il ne peut s'agir d'institution pour produire la communion mais pour la manifester et fortifier les liens d'unité, comme expression de la nature de l'Église. Dans ce contexte, certains théologiens exposent clairement leurs doutes sur l'opportunité et la nécessité de nouvelles institutions⁹⁹⁰. Ils remarquent que, dans le monde actuel qui a tendance à multiplier organisations, commissions et administrations, de telle sorte que les évêques eux-mêmes sont de moins en moins présents dans leur propre diocèse, il convient d'envisager de nouvelles institutions avec prudence. En effet, les évêques ne doivent pas, par leurs absences, perdre le contact personnel et pastoral avec leurs prêtres et leurs fidèles. Ce sont des arguments que J. Ratzinger évoque, lui aussi, souvent dans ses écrits afin de limiter la multiplication des conseils ; nous en parlerons dans le chapitre

suisant.

J. Ratzinger est très net : c'est en gouvernant son propre diocèse, sa propre Église particulière comme une vraie Église catholique, qu'un évêque participe premièrement et essentiellement au gouvernement de l'Église universelle, et non par le biais de la participation à un organe central. Cependant, l'objection de Hermann-Josef Pottmeyer, concernant les limites qu'un évêque peut rencontrer dans le gouvernement de son propre diocèse, étant soumis à des lois provenant précisément d'un « gouvernement central », autrement dit de la curie, doit être prise en considération ; cette pratique législative n'existait pas à l'époque patristique. Aujourd'hui, il semble difficile de faire abstraction de cet état de fait et c'est sans doute une des raisons qui incitent certains patriarches à accepter leur nomination comme cardinal, nomination qui au sens strictement théologique n'a pas vraiment de sens. Il est nécessaire de prendre en considération certaines médiations de gouvernement pour œuvrer à la communion ouverte à la diversité.

La communion entre les Églises est également une communion dans le culte et la prière liturgique, mais on peut se demander, par exemple, si la création d'un organisme collégial délibératif serait un progrès et permettrait encore de laisser à chacun sa part de responsabilité et d'adaptation créatrice nécessaire en matière de liturgie, puisque la foi de l'Église s'exprime dans des rites qui témoignent de l'unité de la foi à travers une diversité culturelle et des sensibilités différentes. Comme le note J. Lécuyer, la communion (et donc la collégialité) ne se manifesterait-elle pas d'autant mieux si les évêques cherchaient à procurer le bien de leurs Églises respectives, dans le respect de leurs traditions propres et l'attention à leurs besoins actuels mais également dans « le souci d'harmonieuse *collaboration avec tous les autres évêques*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

818. J. Ratzinger développe cette question en 1991 dans une conférence pour les évêques brésiliens : « Primauté de Pierre et l'unité de l'Église », p. 39-64.

819. Cf. « Primauté et Épiscopat » (1964) ; « Les implications pastorales » (1965) ; développé de nouveau en 1991 dans *Appelés à la communion*, p. 78-81.

820. Cité par H.-J. POTTMEYER, « Primat und bischöfliche Kollegialität in der Eucharistischen Communio-Ekklesiologie Joseph Ratzingers », p. 107.

821. « Les implications pastorales », p. 113.

822. « Primat, Episkopat und successio apostolica », p. 230.

823. « Ekklesiologische Bemerkungen zum Schema “de episcopalis” » in *Do-c* 1964, n. 135, p. 3.

824. CONCILE DE NICÉE, c 6 ; 1^{ER} CONCILE DE CONSTANTINOPLE, Denz 151 : « 2- Que les évêques d'un diocèse n'interviennent pas dans les Églises qui leur sont étrangères ni ne mettent de désordre dans les Églises, mais que, conformément aux canons, l'évêque d'Alexandrie administre seulement les affaires de l'Égypte, les évêques de l'Orient, seulement celles du diocèse oriental, en maintenant les prérogatives reconnues par les canons de Nicée à l'Église d'Antioche ; que les évêques du diocèse d'Asie administrent seulement les affaires de l'Asie, ceux du Pont, seulement celles du Pont, et ceux de la Thrace, seulement celles de la Thrace. S'ils ne sont pas appelés, les évêques ne sortiront pas de leur diocèse pour imposer les mains ou pour d'autres fonctions ecclésiastiques. Si on observe ce canon, il est clair que le synode de l'éparchie est compétent dans son éparchie, selon les déterminations de Nicée. Quant aux Églises de Dieu qui sont parmi les peuples barbares, il convient qu'elles soient administrées selon la coutume mise en vigueur par les Pères. 3- L'évêque de Constantinople doit avoir la primauté d'honneur après l'évêque de Rome, car cette ville est la nouvelle Rome. »

825. Cf. « Ekklesiologische Bemerkungen zum Schema “de episcopalis” » in *Do-c* 1964, n. 135, p. 4. Par exemple au concile de Nicée dans le canon 6 intitulé « De Primatibus Episcoporum » il était établi qu'il faut préserver la vieille coutume de l'Égypte, de la Libye et de Pentapolis selon laquelle l'évêque d'Alexandrie régnait sur les trois pays – coutume semblable à celle de la ville de Rome. La même chose devait s'appliquer à Antioche et aux autres provinces, afin de sauvegarder les privilèges de l'Église. J. Ratzinger souligne que plusieurs choses sont à remarquer dans ce texte. À l'évêque d'Alexandrie est attribué le pouvoir suprême (« *potestas* ») sur l'Église d'Égypte, de Libye et de Pentapolis ; afin de définir ceci plus clairement, il

est dit que ce pouvoir doit ressembler à celui de l'évêque de Rome. Ainsi il est représenté comme étant parallèle à la « *potestas* » de l'évêque de Rome dans le monde latin.

826. « Primauté et Épiscopat », p. 68 : « L'image d'un état centralisé, que l'Église catholique offrit jusqu'au Concile, ne découle pas tout simplement de la charge de Pierre, mais bien de l'amalgame que l'on fit avec la tâche patriarcale qui fut dévolue à l'évêque de Rome pour toute la chrétienté latine qui ne fit que croître tout au long de l'histoire. Le droit ecclésial unitaire, la liturgie unitaire, l'attribution unitaire faite par Rome, des sièges épiscopaux – tout cela sont des choses qui ne font pas nécessairement partie de la primauté en tant que telle ; elles résultent de la concentration des deux fonctions. »

827. « Primauté et épiscopat », p. 60-61 : « Le cardinalat est une institution romaine ; il désigne à l'origine les diacres et les prêtres de Rome, aussi bien que les évêques de la province romaine de l'Église. Le patriarcat est une institution de l'Église universelle : il caractérise les évêques des Églises principales, appelés originellement « primats », donc la forme qui réglait l'unité ecclésiale des grands districts de l'Église et leurs relations entre eux. Maintenant, visiblement, le cardinalat apparaît comme une fonction pour l'ensemble de l'Église (justement parce que l'ensemble de l'Église se trouve identifié à l'église locale de Rome) ; le patriarcat devient un titre honorifique, conféré par Rome. Et en fin de compte, depuis le XIII^e siècle, un cardinal est placé au-dessus d'un patriarche, de sorte que c'est honorer un patriarche que de faire de lui un cardinal ; la dignité reliée à l'Église de Rome devient supérieure à la fonction ancienne, se rapportant à l'Église universelle, ce qui montre clairement le renversement d'optique (30). Finalement apparaît l'idée que les cardinaux seraient les véritables successeurs des Apôtres, car ceux-ci auraient été cardinaux avant de devenir évêques. On peut, dans cette opinion de la fin du Moyen Âge, déceler l'antithèse occidentale d'une théorie byzantine qui, elle, voyait dans les patriarches les successeurs des Apôtres. »

828. « Ekklesiologische Bemerkungen zum Schema "de episcopalis" » in *Doc* 1964, n. 135, p. 5.

829. *Idem*.

830. « Papst, Patriarch, Bischof », p. 158.

831. *AS Conc. Vat. II*, Vol III/ I, p. 215.

832. *AS Conc. Vat. II*, Vol III/ I, p. 400, 10^e suffrage du chapitre III.

833. Il est regrettable que la version française du Concile dans les éditions du Centurion traduise *ceteri* par « les autres », ne tenant ainsi nullement compte de la précision apportée par le Concile.

834. « La collégialité épiscopale », p. 774.
835. Cf. « La collégialité épiscopale », p. 774.
836. « Primauté et Épiscopat » (1964), p. 70 [traduction modifiée].
837. Cf. « Primauté et Épiscopat », p. 71.
838. Cf. « Sur la théologie du concile », p. 96-100.
839. *LG* 22.
840. « La collégialité épiscopale », p. 778.
841. *LG* 22.
842. *Nota praevia* 3.
843. *Nota praevia* 4.
844. Cf. « La collégialité épiscopale », p. 786 ; « Kommentar zur “Nota praevia explicativa” », p. 354- 356.
845. Cf. « La collégialité épiscopale », p. 786.
846. Cf. « Kommentar zur “Nota praevia explicativa” », p. 356-357 ; on pourra se référer à l’annexe 3 qui commente l’essai de clarification de la *Nota praevia* au sujet de l’irréversibilité de la relation pape-collège et de la nécessité de la prise en compte de l’ordre moral afin de ne pas durcir les énoncés en ne s’attachant qu’à l’ordre juridique.
847. On peut d’ailleurs relever que depuis le concile Vatican II aucun acte strictement collégial n’a été posé, mais l’on peut cependant dire que la collégialité à travers diverses formes de structures a été mise en œuvre.
848. « La collégialité épiscopale », p. 786.
849. « Kommentar zur “Nota praevia explicativa” », p. 356-357.
850. Le Code de droit canonique a cependant tranché et parle de deux sujets : cf. *CIC*, c. 331 et c. 336.
851. « Kommentar zur *Nota praevia explicativa* », p. 354-356.
852. Conclusion du deuxième paragraphe de *LG* 22.
853. *Der gegenwärtige Stand der Arbeiten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Vortrag gehalten am 1. Oktober 1964*, hg. V. der Katholischen Rundfunk-und Fernseharbeit in Deutschland, Bonn, 1964. Ce texte se trouve également dans *Mon concile*, p. 144-145.
854. *Mon Concile*, p. 154 [traduction modifiée].
855. *Mon Concile*, p. 155.
856. *Idem*.
857. *Idem*.
858. *Ibid.*, p. 156.
859. *CD* 11 et *LG* 23 : ce texte rend obligatoires les conférences épiscopales dont il demande qu’elles contribuent à ce que le sentiment collégial se réalise concrètement. Cf. L. VILLEMIN, « Les provinces ecclésiastiques et la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

1) Celle-ci est toujours érigée par l'autorité. 2) L'appartenance y est « originaire » : on appartient naturellement à une communauté hiérarchique. En effet par le baptême, toujours reçu dans telle communauté, on entre dans cette communauté hiérarchique et, par le fait même, on est incorporé à l'Église. 3) La structure de la communauté est liée à l'exercice de la charge pastorale, notion spécifique au Code, qui ne l'emploie qu'à leur propos⁹⁹⁸.

Ces critères, en permettant de distinguer ces communautés sans les mettre au même plan, soulignent bien le fait que celles-ci ne forment pas une alternative et ne doivent pas être opposées. Tout fidèle⁹⁹⁹ appartient à une communauté hiérarchique qui offre l'intégralité des éléments de la vie chrétienne, et cette appartenance est objective ; mais il peut aussi être membre d'une communauté associative qui met plus en valeur tel ou tel aspect de la vie chrétienne – ou de sa mission – et qui a souvent une spiritualité assez marquée. Dans la seconde appartenance, le libre choix a une place prépondérante. La triple liberté à l'origine des communautés associatives est sans doute une des sources des incompréhensions et des conflits, puisque les membres des mouvements ont une conception différente de l'engagement dans l'Église, de la vie ecclésiale et de la mission.

C'est donc dans ce contexte, marqué par des tensions entre les nouveaux mouvements et les communautés locales hiérarchiques et leurs pasteurs que, en 1998, J. Ratzinger propose une réflexion théologique dans le symposium qui a précédé le rassemblement de Pentecôte des nouveaux mouvements sur la place Saint-Pierre : « Les mouvements d'Église et leur lieu théologique¹⁰⁰⁰ ». Cette réflexion s'inscrit au cœur d'un nouveau champ de réflexion, sur les nouveaux mouvements et les charismes, qui se déploie à travers des problématiques variées. Certaines études montrent que ceux-ci

sont nés sous la poussée des grandes lignes ecclésiologiques et spirituelles du concile Vatican II ; la tension entre charisme et institution est souvent abordée, mais également les relations des mouvements avec les paroisses et les diocèses, ainsi que leur mission. Des études soulignent aussi la chance et les signes d'espérance que représentent ces nouveaux mouvements pour l'Église, la nouveauté et l'originalité des nouveaux charismes, mais elles attirent aussi l'attention sur la nécessité d'un discernement¹⁰⁰¹. De nombreuses études canoniques ou bibliques sont également publiées sur cette question des nouveaux mouvements et des charismes dans l'Église.

J. Ratzinger, bien que conscient des difficultés pastorales, rappelle qu'il a découvert les nouveaux mouvements avec enthousiasme au début des années soixante-dix, alors que, selon son analyse, l'Église s'épuisait en recherche de nouvelles structures pour mettre en œuvre l'*aggiornamento* conciliaire. À l'encontre de cette forme de renouvellement, le théologien voyait dans les mouvements un autre chemin pour renouveler la vie ecclésiale et la mission de l'Église, qui mettait en œuvre ce qu'il considère comme les principes directeurs d'un vrai renouveau, que nous avons exposés à la fin du troisième chapitre : l'accueil de la foi de l'Église dans sa totalité, la simplicité dans l'annonce du spécifiquement chrétien, la dimension missionnaire de l'Église et de l'être chrétien¹⁰⁰². Comme Jean-Paul II, J. Ratzinger voyait en eux un don de Dieu pour la nouvelle évangélisation et pour l'activité missionnaire.

Son étude, qui marque la réflexion théologique, cherche donc à réfléchir à la manière dont « pouvaient s'instaurer des rapports corrects entre le renouveau apporté par la nouvelle situation, et les structures permanentes de la vie de l'Église¹⁰⁰³ » et, à cette fin, le théologien veut montrer comment le lieu

théologique de ces mouvements peut être défini avec exactitude dans la continuité des lois de l'Église. Ainsi, partant du principe que ces mouvements sont d'Église, son « cahier des charges » contient deux objectifs essentiels liés l'un à l'autre : le premier consiste à préciser le lieu théologique des mouvements afin de les enraciner dans la nature de l'Église et à montrer que les dimensions institutionnelle-hiérarchique et charismatique sont co-essentiels au mystère de l'Église ; le second consiste à opérer un discernement sur le choix de la démarche intellectuelle permettant de définir ce lieu théologique. Ce deuxième point est capital, car derrière cette question, qui pourrait sembler purement méthodologique (« comment le lieu théologique peut être défini ? »), c'est en fait le choix sur la manière d'interroger et de comprendre du mystère de l'Église qui est en jeu.

L'intention est claire : situer théologiquement les mouvements et leur donner une conceptualité propre susceptible de les penser de manière satisfaisante, afin qu'ils aient la place qui leur revient dans la vie de l'Église. Or, comme le répète sans cesse Jean-Paul II, ils sont :

[...] co-essentiels à la constitution divine de l'Église fondée par Jésus, parce qu'elles [les dimensions institutionnelle-hiérarchique et charismatique] concourent ensemble à rendre présents le mystère du Christ et son œuvre salvifique dans le monde. Ensemble aussi, elles visent à rénover, selon leur mode particulier, la propre conscience de l'Église, qui peut se dire, en un certain sens, elle-même « mouvement » en tant qu'avènement dans le temps et dans l'espace de la mission du Fils par l'action du Père dans la puissance de l'Esprit Saint¹⁰⁰⁴.

Le programme de J. Ratzinger est unique puisqu'il propose une analyse qui tentera de définir le « lieu théologique » des nouveaux mouvements ; ce terme « lieu théologique » étant

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

charisme et ministère ordonné, qui, souligne J. Ratzinger, n'est ni biblique ni traditionnelle, a été particulièrement cultivée par le protestantisme libéral allemand du XIX^e siècle. Il faut reconnaître que le qualificatif « hiérarchique » pour parler du ministère ordonné, même s'il a une légitimité, obscurcit la réalité du ministère comme le signale Hervé Legrand :

Les ministères ordonnés, relevant de l'ordre charismatique, ne sont pas à comprendre d'abord en termes hiérarchiques, même si ce concept a une légitimité. [...] pastoralement, il vaut mieux éviter, avec Hans Urs von Balthasar¹⁰³⁴, le terme de hiérarchie dont le sens échappe au monde actuel et dont les connotations sociales perturbent la compréhension du ministère chrétien. Il convient donc de parler le plus souvent possible du pape et des évêques, en lieu et place de la « hiérarchie ». Toutefois, le concept de hiérarchie, en tant qu'il signifie, de la part du pape et des évêques, une possibilité de décision légitime et engageant les fidèles, sans qu'ils soient réduits au rôle de représentants de ces derniers, traduit bien la position qu'occupe l'épiscopat dans l'Église. À ce titre, le terme a sa place dans le vocabulaire théologique¹⁰³⁵.

Nous remarquons d'ailleurs que, dans ses études, J. Ratzinger emploie très rarement l'expression « structure hiérarchique » de l'Église, mais essentiellement « structure apostolique et sacramentelle ».

Cette opposition entre charisme et institution eut des répercussions dans le monde catholique. Hans Küng, par exemple, en développant les thèses de Käsemann¹⁰³⁶, vit les charismes partout¹⁰³⁷ et fut soucieux de limiter la compétence des pasteurs de l'Église. Il affirma : « Le charisme est *l'appel que Dieu adresse à l'individu afin qu'il remplisse un ministère déterminé dans la communauté, et un tel appel habilite à son tour à un tel ministère*¹⁰³⁸. » Dans cette perspective le charisme

est un don personnel en lien avec un ministère déterminé, « c'est cette notion qui permet à Hans Küng de fonder sa thèse d'une structure charismatique de l'Église. Il n'explique pas clairement ce qu'il entend par là, mais, puisque chaque charisme individuel "habilite" à un "ministère déterminé", on peut comprendre que chaque chrétien reçoit directement de Dieu un ministère sans interférence de la part de la hiérarchie¹⁰³⁹ ». Ce problème de la dissolution de certaines médiations ecclésiales est présent chez Hans Küng également à d'autres sujets. J. Ratzinger le dénonce dans des articles¹⁰⁴⁰ relatifs à son livre *L'être chrétien*¹⁰⁴¹.

La prise de distance par rapport à l'élément hiérarchique, au nom d'une emprise directe de l'Esprit et du désir d'une Église purement charismatique, est donc récurrente en théologie ; J. Ratzinger y voit un manque d'attention à ce que dit réellement l'Écriture. De tels développements théologiques post-conciliaires sont susceptibles d'alimenter les tensions, voire d'engendrer une complète autonomie des mouvements charismatiques vis-à-vis des ministères hiérarchiques qui ne sont pas à la source de leur intuition.

En 1991, lorsque J. Ratzinger s'adresse aux évêques brésiliens, il attire également l'attention sur la résurgence de la dialectique hiérarchie/prophétie qui s'est développée après la Seconde Guerre mondiale et dont il entend montrer qu'elle n'est pas biblique :

Après la Seconde Guerre mondiale, l'humanité se divisa toujours plus nettement en deux camps : d'une part l'univers des pays riches, largement marqué une fois de plus par le modèle libéral, et d'autre part le bloc marxiste, qui se présenta comme le porte-parole des pays pauvres d'Amérique du Sud, d'Afrique et d'Asie, en leur offrant un modèle pour leur avenir. Cette bipartition se répercuta dans les courants théologiques. [...] On ressortait le vieux schéma qui divise l'Ancien Testament en prêtres et prophètes, culte, institution d'un

côté, et prophétie, charisme, liberté créatrice de l'autre. Dans cette conception, les prêtres, le culte, l'institution et le droit apparaissent comme quelque chose de négatif, qu'il fallait dépasser. Jésus, lui, se situait dans la ligne des prophètes qu'il conduisait à son terme, par opposition à la classe sacerdotale qui l'avait mis à mort comme elle avait fait mourir les prophètes¹⁰⁴².

J. Ratzinger remarque que la lecture biblique opposant prêtres et prophètes fut utilisée dans une interprétation marxisante qui saisit le message eschatologique de Jésus comme l'avènement du Royaume de Dieu, lequel serait une société sans classe. L'opposition biblique prêtre/prophète fut alors reproduite dans une ecclésiologie qui opposa l'institution et le peuple ; en effet, il était nécessaire de « combattre l'institution et son pouvoir d'oppression pour promouvoir une société nouvelle, libre, qui sera le “Royaume”¹⁰⁴³ ». C'est là un cas extrême d'opposition entre les prophètes et la hiérarchie, mais le théologien relève que l'on « oppose aujourd'hui volontiers la ligne du culte et du sacerdoce à la ligne prophétique dans l'histoire du salut »¹⁰⁴⁴. Il convient d'attirer l'attention, note J. Ratzinger, sur le fait que les prophètes n'ont jamais contesté le pouvoir de la *Torah* mais, au contraire, ont remis en valeur son sens véritable face aux abus. Ce type d'opposition entre hiérarchie et prophétie se retrouvait dans le cadre de certaines théologies de la libération¹⁰⁴⁵.

Cette troisième opposition, qui se présente dans le discours ecclésial, se réfère également à la parole de saint Paul aux Éphésiens : « Car la construction que vous êtes a pour fondement les apôtres et les prophètes et pour pierre d'angle, le Christ Jésus lui-même¹⁰⁴⁶. » Ainsi, relève J. Ratzinger, l'Église serait construite sur les apôtres et les prophètes et, à partir de cette approche, deux lignes de tradition se déploient :

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

une définition précise de « charisme » mais, en recueillant le témoignage des premières communautés, ils les décrivent comme des manifestations particulières de l'Esprit dans l'Église, un don de l'Esprit. Chez saint Paul, sont appelés charismes aussi bien les ministères ordinaires de la communauté que les manifestations extraordinaires (don de guérison, parler en langues...).

Les charismes, extraordinaires ou ordinaires, révèlent leur nature à travers un double lien constitutif avec l'unique Esprit donné par le Christ et avec l'unique corps du Christ. Ils sont des dons directement ordonnés à l'édification de l'Église.

Cette double relation permet de saisir la diversité des ministères ecclésiaux et souligne que le but des ministères et des charismes est le même, puisque charismes et ministères sont des dons de l'unique *pneuma* qui est le vrai constructeur du *sôma* qui est l'Église du Christ. Les ministères et les charismes ont pour finalité l'édification de la communion ecclésiale qui, en un certain sens, est l'œuvre propre de l'Esprit Saint. Charismes et ministères sont donc, l'un comme l'autre, pneumatiques. Toutes les responsabilités et les services dans l'Église ont le même fondement : le Christ ressuscité qui donne son Esprit pour le bien de la communauté ; plus que la dimension extraordinaire du don c'est sa dimension ecclésiale qui est essentielle.

Les charismes et les ministères sont soumis au critère suprême qui ordonne toute la communauté chrétienne : l'amour. Leur diversité est au service de l'unité dans la charité. L'amour est le principe autour duquel s'organisent tous les charismes, et grâce auquel s'édifie efficacement la communauté qui doit toujours garder comme point d'ancrage le *Credo* apostolique. Cela met en lumière que le vrai charisme ne peut jamais être en opposition avec l'enseignement apostolique qui est le critère de discernement de l'authenticité d'un charisme. Dans cette

perspective, dans l'Église les charismes sont soumis au discernement des pasteurs¹⁰⁸¹.

À partir de sa lecture de saint Paul et des commentaires augustinien, J. Ratzinger met en perspective la nature et la finalité des charismes, cependant l'étude biblique peut sembler un peu décevante car elle ne montre pas la spécificité ni la manière propre dont les charismes, par rapport au ministère ordonné et aux sacrements, construisent l'Église. En revanche, cette réflexion est développée dans le concile Vatican II dont la leçon sur le rôle des charismes représente certainement un *novum* important dans l'histoire de l'Église. Cette recherche n'est pas d'aujourd'hui mais a acquis une force particulière depuis le dernier concile.

Ainsi, J. Ratzinger a-t-il montré qu'il est essentiel de comprendre que le sacerdoce ministériel et tous les charismes sont ordonnés à la construction du corps du Christ¹⁰⁸². Ce sont les sacrements qui engendrent la structure institutionnelle, qui doit rester la plus légère possible et ouverte aux appels imprévisibles de l'Esprit dont elle est elle-même issue¹⁰⁸³.

Le couple institution/charisme n'apporte donc que des réponses partielles à la problématique et J. Ratzinger interroge alors la confrontation entre les visions christologique et pneumatologique de l'Église.

2 – 2. La dialectique christologie/pneumatologie

Dans le deuxième chapitre de ce travail lors de notre réflexion sur l'Église-corps du Christ ainsi que dans l'analyse biblique du terme charisme que nous venons de présenter, nous avons montré combien l'œuvre du Christ et de l'Esprit est une.

Le Christ ressuscité continue à venir et à être présent parce qu'il se communique par l'Esprit. « La nouvelle présence du Christ dans l'Esprit est la condition pour qu'il y ait sacrement et présence sacramentelle du Seigneur¹⁰⁸⁴. »

Le fait que le ministère sacerdotal soit lié à la chaîne ininterrompue de la succession apostolique est le signe qu'il ne vient pas des hommes mais de l'Esprit ; il est un sacrement de l'Esprit, il est un don du Seigneur.

Dans le sacrement, [...] le Seigneur s'est réservé pour lui-même la permanente et continuelle institution du ministère sacerdotal. Le lien si particulier entre le « une fois » et « toujours » qui s'applique au Christ, est ici très visible. Le « toujours » du sacrement, la manière d'agir spirituellement de l'Église, présente à l'origine et dans tous les temps, présuppose l'union à l'*ephapax* (une fois pour toutes), l'événement originel unique¹⁰⁸⁵.

L'opposition, rencontrée actuellement entre la vision christologique et pneumatologique de l'Église, affirmant que « le sacrement est dans la ligne de l'incarnation du Christ à laquelle devrait se ranger ce qui est de l'ordre pneumatologique et charismatique¹⁰⁸⁶ » n'a pas de fondement théologique. Il ne s'agit pas de séparer mais simplement de différencier le Christ et l'Esprit tout en saisissant leur unité profonde.

J. Ratzinger insiste sur la nécessité, pour toute pneumatologie, du lien avec l'origine, avec le mystère de l'incarnation, avec le mystère de Dieu parmi les hommes. Il n'est pas possible de faire une « pneumatologie suspendue dans les airs¹⁰⁸⁷ ». L'événement unique du Christ continue à se communiquer dans l'Esprit, qui est l'Esprit du Christ ressuscité, qui permet de rendre le Christ présent. L'incarnation ne s'arrête pas au Jésus historique, pourtant important parce que, par la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

les mouvements qui transcendaient les limites géographiques et structurelles des Églises particulières, ont marché, non par hasard mais main dans la main, avec la papauté¹¹¹⁹ ».

Par ailleurs, J. Ratzinger relève que l'attrait pour la vie évangélique radicale rencontrée au début du monachisme reste essentiel, mais à cette vie évangélique est associé un service évangélique. La pauvreté et la liberté, que donne la vie évangélique, sont des « conditions fondamentales pour servir l'Évangile au-delà des frontières de sa patrie et de sa communauté¹¹²⁰ ».

Ces éléments sont importants puisque l'on retrouve dans les mouvements contemporains des points communs avec le monachisme missionnaire.

Le X^e siècle fut marqué par la réforme monastique de Cluny soutenue par la papauté.

3 – 3 – 2. La réforme monastique clunisienne

La réforme de Cluny s'appuya sur la papauté pour obtenir :

[...] l'émancipation de la vie religieuse par rapport à la féodalité et au pouvoir des évêques, eux-mêmes seigneurs féodaux. C'est grâce à la confédération de monastères isolés en une seule congrégation que cette réforme fut le grand mouvement de piété et de rénovation dans lequel prit forme l'idée de l'Europe. Du dynamisme réformateur de Cluny germa ensuite, au XI^e siècle, la Réforme grégorienne, qui sauva la papauté de l'enlèvement dans les conflits de la noblesse romaine et de ses compromissions mondaines, et, d'une manière générale, mena le combat pour la liberté de l'Église et la sauvegarde de sa propre nature spirituelle¹¹²¹.

La multiplication des communautés monastiques en Europe

insuffla à la vie de l'Église un nouveau souffle.

Cependant, note J. Ratzinger, devant la multiplication des ordres, le concile de Latran IV demanda qu'aucun nouvel institut régulier ne fût érigé sans l'approbation explicite du pape¹¹²². C'est la raison pour laquelle les ordres mendiants naissants se virent contraints de prendre les règles existantes, à savoir celles de saint Benoît, de saint Augustin et de saint Basile¹¹²³. Les évêques gardèrent néanmoins la possibilité de reconnaître la fondation de communautés dont les membres n'étaient pas canoniquement des réguliers. À la suite du mouvement monastique missionnaire apostolique surgit alors, au XIII^e siècle, avec saint François et saint Dominique, un nouveau mouvement évangélique encore vivant aujourd'hui.

3 – 3 – 3. Les mouvements évangéliques du XIII^e siècle

Alors que le monachisme avait façonné le développement des campagnes, la vie religieuse mixte, à la fois contemplative et apostolique, a accompagné le mouvement d'urbanisation de la population et l'essor de la bourgeoisie.

3 – 3 – 3 – 1. Le témoignage de saint François

Saint François d'Assise ne voulait pas être un fondateur d'ordre, il voulait rassembler un *novus populus* suivant le sermon sur la montagne en y trouvant directement son unique règle :

Il s'est toujours passionnément refusé à faire entrer son nouveau peuple dans la structure des « ordres », prévue par le droit de l'Église,

ce qui en aurait fait une nouvelle variante du monachisme tel qu'il existait déjà, mais avec une spiritualité, des tâches, une piété et des biens particuliers. Les sources témoignent très clairement de la passion avec laquelle il rejetait cette idée, elles montrent qu'il lui était bien impossible d'admettre que sa mission vienne s'intégrer dans la structure juridique des « ordres ». Son apport devait bien plutôt constituer une antithèse par rapport au monachisme en place¹¹²⁴.

En effet, à cette époque dans la vie monastique, la pauvreté individuelle avait conduit à une richesse collective toujours plus grande ; les abbayes, comme Cluny, abbaye réformée des X^e, XI^e et XII^e siècles, comptaient parmi les plus riches propriétaires fonciers. « Se faire moine ne signifiait plus sortir du monde et de ses systèmes hégémoniques pour se ranger du côté des sans-patrie, des pauvres et des laissés-pour-compte ; cela signifiait être admis dans la haute classe des puissants¹¹²⁵. » La dimension de *peregrinatio* de l'Évangile et l'infatigable zèle missionnaire de l'apôtre avaient disparu au profit de la *stabilitas loci*, peu missionnaire. « Ils n'étaient plus la correction que la foi apportait par rapport à la société, mais l'expression d'une fusion complète entre foi et société dans laquelle inévitablement le sel de la foi en venait à perdre quelque chose de sa force¹¹²⁶. »

Ainsi, souligne J. Ratzinger, François veut susciter un peuple nouveau, qui ne connaît pas d'autre règle que l'Évangile, « qui ne se réfugie pas derrière les commentaires et les réflexions théologiques, mais se livre directement aux exigences du sermon sur la montagne », qui n'a plus l'assurance d'une propriété foncière. François veut purifier l'Église et la société à partir de l'Évangile. Il osa être révolutionnaire en opposant :

L'Église des pauvres contre l'Église de la noblesse et de la propriété

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'occasion, pour J. Ratzinger, de mettre en relief la tension existant entre le sens total et le sens fragmentaire. Dans un texte de 1971, « Église du Christ, lieu de ma foi¹¹⁴⁷ », J. Ratzinger rappelle les limites d'un regard scientifique qui saisit un détail avec une exactitude si exagérée que l'on ne perçoit plus la globalité. « Le gain en exactitude se paie d'une perte au plan de la vérité¹¹⁴⁸. » Le détail existe dans un tout ; ce tout est la réalité que l'on ne peut déceler au microscope mais qui est vraie, plus vraie que la mise en relief d'un détail.

Revisiter l'histoire de l'Église pour saisir un sujet – ici les nouveaux mouvements – qui précisément n'est pas simple à aborder compte tenu de l'absence de distance historique, c'est prendre position par rapport à la possibilité d'atteindre la vérité à travers un moment fragmentaire de l'histoire. C'est seulement en inscrivant les mouvements dans cette histoire guidée par la providence, que J. Ratzinger perçoit une possibilité de saisir leur « sens total », autrement dit leur lieu dans l'Église.

À travers la permanence des mouvements apostoliques d'extension universelle dans l'histoire de l'Église, J. Ratzinger montre qu'ils font partie de l'identité de l'Église et qu'ils sont une expression de son apostolicité et de sa dimension missionnaire indissociable de sa prétention à la catholicité. Ainsi, profondément enracinés dans la réalité de l'Église, les mouvements ne peuvent se réduire à n'être que la simple expression d'expériences spirituelles spécifiques. Ils constituent une composante de la vie de l'Église et rappellent que l'Esprit suscite le renouvellement de l'expression de l'identité de l'Église dans sa catholicité et son apostolicité, pour répondre aux défis de chaque époque.

Enfin, l'histoire de l'Église est également le lieu où le théologien trouve son argumentation pour fonder le rapport

entre le ministère pétrinien et les mouvements. En effet, la thèse de J. Ratzinger – à savoir que le ministère pétrinien est le pilier ecclésial des mouvements – est fondée sur l'analyse du rapport entre la succession apostolique et les mouvements apostoliques, entre les ministères universels et les ministères locaux.

3 – 4 – 2. Le ministère pétrinien : « pilier ecclésial » des nouveaux mouvements

L'évêque de Rome, rappelle J. Ratzinger, n'est pas seulement l'évêque d'une Église particulière, mais son ministère de successeur de Pierre dépasse le niveau de l'Église locale de Rome : il est « évêque pour l'Église entière et dans l'Église entière¹¹⁴⁹ » et porte le souci de l'Église universelle. Autrement dit, le pape incarne un aspect essentiel du ministère apostolique, celui de la nécessité de services et de missions supra-locales et a la responsabilité spécifique de maintenir vivant le dynamisme de la mission à l'intérieur et à l'extérieur de l'Église.

Ce n'est donc pas par hasard, souligne J. Ratzinger dans son parcours historique, si dès le milieu du II^e siècle, avec la disparition des anciens ministères universels, « les papes manifestent de plus en plus clairement la volonté de protéger de façon toute particulière cette composante de la mission apostolique¹¹⁵⁰ ». L'histoire de l'Église montre que les mouvements, qui transcendent les limites de l'Église locale, et la papauté marchent main dans la main et si « la papauté n'a pas créé les mouvements » elle « a été leur soutien essentiel à l'intérieur de la structure de l'Église, leur pilier ecclésial¹¹⁵¹ », et elle a ainsi contribué à garantir l'activité missionnaire au service de l'édification de l'unique Église.

Le ministère de Pierre lui-même ne serait pas compris correctement et serait travesti en une monstrueuse figure anormale, si on assignait à son détenteur le devoir seul de réaliser la dimension universelle de la succession apostolique. [...] Le pape a besoin de ces services et ceux-ci ont besoin de lui, les deux sortes de missions contribuant ensemble à la symphonie de la vie ecclésiale. De façon évidente pour tous, l'ère apostolique normative met en lumière cette composante comme indispensable pour la vie de l'Église¹¹⁵².

Ainsi l'ère apostolique et toute l'histoire de l'Église fondent la nécessité de la présence de services évangéliques dans toute leur diversité – éducation, soins et assistance aux nécessiteux, œuvres de charité – et des missions qui ne sont pas de nature purement locale mais qui sont au service de l'ensemble de l'Église et de la propagation de l'Évangile. J. Ratzinger met donc nettement en lumière le lien privilégié entre les mouvements et le ministère pétrinien.

Le préfet attire par ailleurs l'attention sur leur importance dans un contexte marqué par une aversion face à la papauté et la disparition du sens de l'Église universelle, lesquels s'expliquent par le fait que la notion d'Église universelle a été trop souvent exclusivement rattachée au ministère pétrinien et a été détachée de ses autres réalités vivantes. Les mouvements sont des réalités ecclésiales qui contribuent à la redécouverte de la dimension universelle de l'Église ; en outre, en coopérant de manière privilégiée avec le ministère pétrinien, ils en montrent la nature profonde comme ministère apostolique universel missionnaire.

Cependant, si l'histoire indique le lien indéniable du ministère pétrinien et des nouveaux mouvements et atteste que, malgré toutes les difficultés, les nouvelles irruptions de l'Esprit ont toujours trouvé la place qui leur était due grâce au ministère pétrinien, à cette étape de la réflexion, on peut s'étonner que J. Ratzinger ne fasse plus référence au ministère épiscopal étant

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'Église aujourd'hui, signes d'espérance et éléments vivifiants pour l'Église dans l'époque post-conciliaire¹¹⁸¹. L'insistance sur le caractère du « don » se situe face à certains types d'efforts tendant à rénover l'Église à partir d'une amplification des commissions, des plans pastoraux, en somme une bureaucratisation, qui tente en quelque sorte de « prendre en main la “chose” de Dieu¹¹⁸² ». Trop souvent, regrette-t-il, les mouvements sont conçus par ceux auxquels est confié le peuple de Dieu, évêques, curés, comme une simple « force de travail », alors que leur responsabilité première comme serviteurs de l'Esprit est de favoriser l'insertion des mouvements dans l'Église diocésaine, pour que s'actue le mystère de l'Église particulière.

C'est maintenant sur l'insertion des mouvements dans les Églises locales que nous allons nous arrêter en étant particulièrement attentive au ministère épiscopal. En effet, l'évêque, comme représentant de son Église, a la responsabilité spécifique de promouvoir la communion de l'Église particulière et des Églises particulières, la catholicité, l'apostolicité, et d'œuvrer ainsi à l'insertion des nouveaux mouvements. En outre, dans ce contexte d'échanges avec les évêques, J. Ratzinger a souvent abordé la question des moyens dont l'évêque dispose dans son diocèse pour gouverner, en particulier certains conseils. Nous analyserons ses propos afin de mettre en lumière certaines de ses options quant au gouvernement dans l'Église, en faisant référence aux conclusions du quatrième chapitre.

4. Les nouveaux mouvements et les Églises locales dans la mission de l'Église

Le fait que l'Église particulière soit à l'image de l'Église universelle dans sa diversité et son unité, a de nombreuses conséquences pour le gouvernement et la structure des Églises particulières. Ainsi le pluralisme au sein de l'Église, expression de sa catholicité, elle-même fondement de sa dimension missionnaire, doit être présent dans les Églises particulières. Dans ses écrits, J. Ratzinger insiste sur la nécessité de donner une place à la diversité et de forger une conscience ecclésiale des fidèles d'où surgiront des fruits de charité, de dialogue, de communion et de service.

L'Église se construit à partir de la diversité, et si chaque Église particulière est catholique, la diversité des charismes et des états de vie est nécessaire¹¹⁸³ en son sein. Les mouvements ecclésiaux qui sont une réalité de l'Église universelle, puisque les charismes sont par nature « catholiques » et vont au-delà des frontières locales de leur milieu de naissance ecclésiale, sont donc appelés à être présents dans les Églises particulières. En effet, la catholicité de l'Église particulière est un espace pour la diversité des charismes, laquelle n'est pas un obstacle à l'unité de l'Église. J. Ratzinger affirme d'ailleurs que « l'unité précède toujours la diversité : les sacrements sont les mêmes, la foi est la même – l'Écriture ; la tradition est unique ; la primauté n'est pas autre chose que l'instrument de cette unité fondamentale, le vrai héritage apostolique¹¹⁸⁴ ». Ainsi, l'Église comprise comme totalité organique n'a pas à avoir peur des charismes et mouvements ni de la diversité locale mais doit les accueillir comme un enrichissement et une manifestation de l'identité de l'Église.

En cela, le sens que l'on apporte au pluralisme dans l'Église est bien différent de celui d'un État. Ce serait une erreur, souligne J. Ratzinger de vouloir comparer l'Église à un État et

vouloir ainsi appliquer directement le concept de pluralisme ou de démocratie à la vie de l'Église¹¹⁸⁵. J. Ratzinger rappelle de façon récurrente que la structure fondamentale de l'Église n'est pas démocratique mais sacramentelle et donc hiérarchique, parce que la hiérarchie basée sur la succession apostolique est la condition indispensable pour atteindre la réalité du sacrement¹¹⁸⁶. L'autorité n'est pas fondée sur un vote à la majorité mais sur l'autorité du Christ. Ceci explique la réserve de J. Ratzinger vis-à-vis des conseils de l'évêque, nous le reverrons après avoir, dans un premier temps, analysé ses écrits sur la mission de l'évêque.

4 – 1. Les mouvements : un don au service de la communion

Dans sa conférence, au Congrès mondial en 1998, J. Ratzinger cite l'article d'Arturo Cattaneo « I movimenti ecclesiali. Aspetti ecclesiológicos » comme étant de grande utilité pour comprendre l'essence des nouveaux mouvements. Dans cet article, le théologien de la Santa Croce énumère comme exigences pour les nouveaux mouvements : l'unité avec l'évêque diocésain, l'enracinement du charisme dans la réalité sociale et pastorale locale, l'estime pour les autres réalités ecclésiales, l'esprit de service et de collaboration, la transparence dans l'information sur ses propres caractéristiques, ses objectifs et ses activités¹¹⁸⁷. Parmi celles-ci, certaines sont plus explicitement reprises par J. Ratzinger dans diverses interventions, à savoir la communion avec les pasteurs locaux et non simplement avec le pape.

Ceci est particulièrement important puisque certaines tensions dans la vie ecclésiale proviennent de la place des

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

prière. En outre, il observe la dissolution de la responsabilité personnelle de l'évêque face à la voix des conseils, alors que la tradition de l'Église a toujours compris les conseils comme des aides pour celui qui assume une responsabilité. Autrement dit, les conseils ont pour mission d'aider l'évêque à apprécier au mieux les raisons « pour et contre » et à clarifier le fond des questions. Ainsi, selon J. Ratzinger, ce qui menace les évêques c'est de devenir des « bureaucrates mitrés¹²¹⁵ ».

J. Ratzinger remarque que la première tension, liée au choix du temps à consacrer plus spécifiquement au Seigneur dans la prière et celui à donner au service apostolique, est presque aussi vieille que l'épiscopat lui-même, comme le reflètent les sermons et les méditations d'Augustin :

Les méditations d'Augustin sont le reflet des luttes d'un homme, qui avait opté pour une vie de contemplation, mais qui ensuite était plongé par sa charge épiscopale dans les mesquineries quotidiennes de l'humain trop humain. Il avait assumé cette charge comme sa vocation et il avait renoncé à ses propres projets à cause du Seigneur qui désirait le rencontrer, non dans les cieux de la contemplation, mais dans les espoirs et les besoins des hommes dans l'Église. Mais Augustin savait que, malgré ses rêves, son service pour les hommes deviendrait vide, s'il ne pouvait plus rester et demeurer chez le Seigneur et dans la prière, plonger les racines de son être dans les eaux de la foi. Ainsi il lui fallut tous les jours lutter pour trouver son chemin, monter et descendre comme les anges le faisaient sur l'échelle de Jacob – une des images au moyen desquelles il explique le double rythme caractéristique de sa vie d'évêque.

Chez saint Grégoire le Grand on retrouve la même situation. Avec humour, celui-ci a caractérisé sa vie en disant qu'il avait aimé Rachel, mais qu'on lui avait substitué Léa à celle-ci. Pour lui, il aurait voulu être moine et maintenant, après avoir dû assumer déjà auparavant plusieurs missions diplomatiques, il devait porter le fardeau lourd de la papauté dans une Rome menacée à l'époque de la grande migration des peuples. Il traduisait le mot évêque par *speculator*, celui qui

surveillance d'en haut, et il estimait que ce terme indique bien la tâche d'évangélisation¹²¹⁶.

Ainsi, estime J. Ratzinger, aujourd'hui encore, pour celui qui veut être au service des hommes et pasteur, le recueillement est absolument nécessaire et pourtant la dispersion est devenue le lot de chaque jour. Cet enracinement dans la prière est d'autant plus difficile, souligne le théologien, que la prière est perçue comme une dérobade devant le service des hommes.

Par ailleurs, le service épiscopal prend un visage nouveau puisque les évêques sont, à l'époque actuelle, accaparés par des tâches administratives. La complication croissante des systèmes sociaux, juridiques, moraux, les oblige à consacrer de nombreuses heures à des comités divers, dans lesquels ils se dispersent et dont ils deviennent prisonniers, perdant peu à peu le contact avec leur troupeau¹²¹⁷.

Ce dilemme, estime J. Ratzinger, a pris une nouvelle forme avec la dissolution de la responsabilité personnelle de l'évêque dans les décisions collectives ce qui est sans précédent, pour le bon connaisseur de l'histoire qu'est J. Ratzinger. Mais il regrette cependant la disparition progressive d'un conseil qui à ses yeux est essentiel pour le diocèse, son « cœur priant » : le chapitre cathédral ; conseil très ancien dans la tradition et encore prévu par le Code de droit canonique de 1983.

4 – 3 – 2. La disparition du chapitre cathédral

Historiquement, ce chapitre trouve son origine dans le groupe des clercs chargés d'assurer le culte solennel dans les églises. Les clercs qui étaient réunis autour de l'évêque, ou chapitre cathédral, ont eu, à partir du XIII^e siècle, des fonctions

gouvernementales et sont devenus des conseillers de l'évêque qu'ils éalisaient. Le code de 1917 en parle comme du sénat de l'évêque. Dans le code de 1983, la création du conseil presbytéral et du collège des consultants a modifié les fonctions du chapitre cathédral auquel il revient essentiellement d'accomplir les fonctions liturgiques. L'évêque peut néanmoins toujours s'adresser à lui, et le droit diocésain particulier est chargé de décrire les fonctions qui lui incombent spécifiquement. Son premier office est le service liturgique de Dieu dans l'Église, mais J. Ratzinger remarque que celui-ci disparaît complètement :

N'assistons-nous pas à un renversement des valeurs, quand par rapport au travail administratif indispensable, on estime pouvoir se passer du service de la prière ? Un « conseil », qui veut vraiment être un conseil pour l'édification de l'Église, doit s'enraciner dans une communauté de prière, sinon il s'affaiblit pour devenir un organe de stratégie du groupe. Une église (sic) qui, pour l'essentiel, se fonde sur de tels conseils, peut encore ériger des structures puissantes, mais elle ne vit plus. Elle considère en effet ce qui lui est propre comme quelque chose dont on peut se dispenser et elle tient Dieu pour ce qui, en fin de compte, n'a pas d'importance dans les choses humaines, voire comme de l'irréel¹²¹⁸.

J. Ratzinger en conclut qu'il n'est pas étonnant qu'il existe une certaine décadence dans l'Église si ce centre priant disparaît du cœur de l'Église locale. Nous comprenons l'importance que J. Ratzinger donne à la prière, et sa place essentielle dans l'édification de l'Église.

Cependant, on peut se demander si, en concluant que la décadence de l'Église locale vient de la disparition de ce cœur priant qu'est le chapitre cathédral, J. Ratzinger ne revient pas à la dichotomie qu'il a lui-même dénoncée. Autrement dit, ce

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

développement d'une théologie du laïcat, luttant en faveur d'une nouvelle forme du ministère ecclésial, ce qui, selon lui, est bel et bien une contradiction en soi. Car, disait-il, soit « le laïc est laïc, soit il ne l'est pas. Une théologie du laïcat, qui est menée comme une lutte pour une représentation proportionnelle dans le gouvernement de l'Église, est une caricature d'elle-même et le demeure, même si on cache ce malentendu derrière l'expression d'un "régime" synodal de l'Église¹²⁵⁸ ».

Ainsi, J. Ratzinger estime que le développement de ce type de théologie contribue à ce que l'Église ne s'occupe plus que d'elle-même et en même temps se consume elle-même, alors qu'une « Église qui se comprend et vit d'une façon juste ne se regarde pas, mais elle se quitte et agit pour les autres¹²⁵⁹ ».

Or, J. Ratzinger voit dans les mouvements de laïcs, des sujets ecclésiaux tels que l'Église en a un besoin urgent, puisqu'ils se détournent de ce type d'agissements et œuvrent avec audace à travers des initiatives plus ou moins reconnues et favorisées par le ministère ecclésiastique. La mission de l'Église, observe J. Ratzinger, consiste à aider l'homme à découvrir sa véritable identité, à faire découvrir aux hommes leur fraternité ontologique et à vivre elle-même de cette découverte. C'est la connaissance de la fraternité universelle dans le Christ qui doit presser le chrétien à vivre concrètement de cette découverte¹²⁶⁰. Sa réflexion de 1960 sur la fraternité reste au cœur de sa pensée comme le manifeste cette conférence adressée à une association de laïcs en 1970.

Il faut certes remettre dans son contexte le propos de J. Ratzinger, néanmoins nous constatons qu'il demeurera extrêmement réservé quant à la participation des laïcs, comme l'a manifesté sa résistance au canon 129 § 2. Aujourd'hui le Code parle des ministères laïcs dans la partie relative aux offices

(c. 145-196) et reconnaît explicitement la capacité des fidèles laïcs ou clercs à exercer une charge (*munus*) ou une fonction ecclésiastique (*officium*) et cela à une double condition : l'idonéité et l'admission par l'autorité pastorale¹²⁶¹. La participation au pouvoir d'ordre n'est plus requise dans la notion d'*officium* (c. 228 § 1).

5 – 2. La crédibilité et les limites des nouveaux mouvements pour la mission de l'Église

J. Ratzinger estime que les mouvements sont des figures de l'Église particulièrement aptes à répondre au défi de la mission aujourd'hui pour deux raisons. D'une part, il voit chez eux une « prise de décision en faveur de la foi tout entière de l'Église¹²⁶² » ; ils annoncent le contenu de la foi sans ambiguïté, avec une véritable joie de croire et un grand élan missionnaire. D'autre part, cette prise au sérieux de la grâce baptismale et de ce qui se célèbre à chaque eucharistie est rendue visible par leur mode de vie et le témoignage qu'ils donnent dans leur vie communautaire. J. Ratzinger relève que les mouvements sont des lieux où la foi et la vie baptismale ont été saisies dans leur dimension sociale, autrement dit, ils sont des lieux où la rencontre des fidèles avec le Christ ne s'est pas limitée à une relation individuelle, mais s'est accompagnée d'un lien social avec une communauté chrétienne. Les mouvements, remarque le cardinal, possèdent la spécificité d'être des « lieux » aidant les chrétiens à se sentir chez eux dans l'Église qui pourrait, pour certains, n'apparaître que comme une grande organisation internationale. Ainsi, ils contribuent à reconnaître dans l'Église la maison où l'on trouve l'atmosphère de la famille de Dieu et, en même temps où l'on demeure dans la grande famille des

saints de tous les temps.

Par ailleurs, dans la mesure où l'entrée dans un mouvement ou une communauté est un acte libre, subjectif et non pas lié à un critère objectif comme c'est le cas pour l'appartenance à une paroisse, le mouvement est le lieu de la prise en considération de valeurs individuelles dans un cadre social. Ils sont donc une forme ecclésiale particulièrement à même de relever un défi auquel l'Église doit faire face : annoncer Dieu au monde à travers le témoignage d'une forme de vie et d'engagement plus ouverte à la spécificité et à la recherche personnelle tout en honorant la dimension sociale de la vie chrétienne. Ainsi, comme le remarque Laurent Villemin, « la vie associative dans l'Église permet d'accueillir la quête affinitaire dont le sociologue Jean-Marie Donégani¹²⁶³ nous rappelle qu'elle est aujourd'hui fondamentale dans la quête des croyants¹²⁶⁴ ». La vie associative a donc une place unique dans la responsabilité de l'accueil du sujet¹²⁶⁵. Cependant aucune forme institutionnelle communautaire ne peut prétendre être plus apte à permettre que soit vécu le don vital de la foi avec son exigence missionnaire. Les nouveaux mouvements doivent être conscients de la limite de leur témoignage, en raison de la triple liberté qui est à la source de toute communauté associative.

La dimension du libre choix et du libre engagement propre au modèle associatif présente le risque que le mouvement ressemble davantage à un club d'amis qui se sont choisis en fonction d'affinités, qu'à une communauté animée par l'Esprit. Au contraire, la paroisse, qui est une communauté érigée en fonction d'un critère objectif le plus souvent territorial¹²⁶⁶, présente un atout important pour découvrir un aspect du mystère de l'Église : on ne se choisit pas, on se reçoit comme un don :

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

la nature de la liberté chrétienne.

1046. Ep 2,20.

1047. *Wesen und Auftrag*, p. 105.

1048. *Ibid.*, p. 106.

1049. *Appelés à la communion*, p. 11-38.

1050. Cf. « Prophetische gegen bischöfliche Tradition », p. 105-107.

1051. « L'Esprit Saint comme *communio* ».

1052. « Bemerkungen zur Frage der Charismen in der Kirche », in *Gesammelte Schriften*, Band 8/1, *Kirche-Zeichen unter den Völkern*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2010, p. 345-362.

1053. « Les mouvements d'Église ».

1054. Cette expression de J. Ratzinger « das sakramentale Amt » nous semble impropre. Le ministère ordonné conviendrait mieux, puisque le sacerdoce royal des fidèles est lui aussi lié aux sacrements.

1055. « Les mouvements d'Église », p. 82.

1056. E. CORECCO, *Théologie et droit canon*, p. 154 : « Le baptême n'est pas seulement un événement sotériologique dont les effets pourraient être sans conséquence au niveau social, le baptême est un acte juridique constitutif qui détermine l'appartenance d'une personne à l'Église. »

1057. Cf. SC 10.

1058. « Les mouvements d'Église », p. 82 : « Mais c'est seulement dans notre siècle qu'il est passé dans l'usage, sans doute pour des raisons de convenance œcuménique, de désigner le sacrement de l'Ordre simplement comme un "ministère" [...] Mais cette "fonction" est un "sacrement", ce qui dépasse totalement la compréhension sociologique habituelle de l'institution. Le fait que l'unique élément structurant permanent de l'Église soit le sacrement, signifie en même temps qu'il doit continuellement être renouvelé par Dieu. »

1059. « Les mouvements d'Église », p. 82 : « L'appel de l'Église [qui] vient seulement en second après un premier appel de Dieu à ces hommes, est donc perçu seulement au plan charismatique et spirituel. Il ne peut donc se renouveler continuellement et être accueilli et vécu qu'à partir de la nouveauté d'une vocation, en réponse à l'appel de l'Esprit dans sa souveraine liberté. Puisqu'il en est ainsi, l'Église ne peut simplement instituer elle-même des "fonctionnaires", mais doit attendre l'appel de Dieu. »

1060. « Les mouvements d'Église », p. 82.

1061. *Ibid.*, p. 83.

1062. *Idem.*

1063. « Die geistlichen Gnadengaben », in G. Barauna (Hrsg), *De ecclesia II*

(Freiburg i. Br.- Frankfurt 1966) 494-519.

1064. « Charismen in der Kirche », p. 346 note 1.

1065. Cf. H. SCHÜRMAN, « Les charismes spirituels » in G. Barauna-al (dir.), *L'Église de Vatican II, Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, t. II, trad. R. Virrion, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam » 51b, 1966, p. 541-573.

1066. L. GEROSA, *Carisma e diritto nella Chiesa*, p. 34-35.

1067. C'est-à-dire le parler extatique.

1068. « Charismen in der Kirche », p. 346 J. Ratzinger renvoie au livre de R. Knox sur le phénomène chrétien des exaltés qu'il a présenté avec un travail de recherche qui parcourt toute l'histoire. R. Knox, *Christliches Schwärmertum*, Köln, 1957.

1069. *La foi chrétienne*, p. 14. J. Ratzinger explique que la foi est une prise de position par rapport au réel.

1070. Cf. « Charismen in der Kirche », p. 348.

1071. *Ibid.* p. 351.

1072. *Ibid.*, p. 351-352.

1073. *Ibid.*, p. 352.

1074. *Ibid.*, p. 353.

1075. *Ibid.*, p. 354.

1076. *Ibid.*, p. 355-356.

1077. « L'Esprit Saint comme *communio* », (1974), p. 40 : « Augustin trouve la même exégèse pneumatologique du don de l'eau vive dans 1 Co 12,13 : "Tous nous avons été abreuvés d'un seul Esprit." La signification de cette promesse de l'Esprit dans l'image de l'eau, comme elle a été formulée en Jn 4 et en Jn 7, fournit à Augustin le lien entre la christologie et la pneumatologie : le Christ est la source de l'eau vive – le Seigneur crucifié est la source qui féconde le monde. La source de l'Esprit, c'est le Christ crucifié. Par le Christ, tout chrétien devient aussi source d'Esprit. »

1078. « L'Esprit Saint comme *communio* », p. 48.

1079. *Ibid.*, p. 47.

1080. M. OUELLET (Cardinal canadien, actuellement préfet de la Congrégation des évêques, spécialiste des questions concernant le mariage, la famille et l'œcuménisme), *L'apport des mouvements ecclésiaux*, Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2011, p. 31-33 : « Thomas d'Aquin a eu le mérite de mettre de l'ordre dans l'héritage complexe et confus de la patristique sur les charismes. Il a introduit la distinction décisive entre la grâce (sanctifiante) au sens de l'union personnelle avec Dieu et le charisme au sens strict qui est donné pour conduire quelqu'un d'autre à Dieu. Selon lui, la grâce

sanctifiante n'a pas comme telle de fonction sociale alors que les charismes ont pour but le bien commun de l'Église (1 Co 12,7) et non la sanctification du sujet. Malgré les mérites de cette distinction, la théologie scolastique, plus préoccupée de la définition des essences que du concret de l'existence, a séparé de façon excessive la grâce sanctifiante et la grâce charismatique (cette séparation a contribué pour une part à l'époque moderne à creuser le fossé entre l'Esprit et l'institution ou encore entre libres charismes et fonctions instituées, Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, p. 61) [...] On retrouve aujourd'hui cette unité entre la grâce sanctifiante qui unit à Dieu et les charismes qui servent à l'édification du corps du Christ. Le concile Vatican II a largement reconnu et intégré les charismes, au sens paulinien, plus large que la tradition scolastique médiévale ne l'entendait (LG 12, AA 3). Ceux-ci concernent non seulement les dons extraordinaires comme les prophéties et les guérisons, mais aussi les dons ordinaires et les ministères hiérarchiques. »

1081. J. Ratzinger aborde également ce sujet, lors d'une conférence faite à Bogota en 1974, cf. J. RATZINGER « institucion, carismas, Sacramentos », in Conferencia Episcopal De Columbia (ed.), *Cuestiones actuales de Teologia*, II, Bogota, 1974, p. 55-118, ici p. 73-74. J. Ratzinger revient par ailleurs sur l'interprétation paulinienne de l'expérience charismatique dans son article « Communio : un programme » de 1992, dans lequel il cite H. U. von Balthasar dont il partage l'opinion : « *Tout l'effort de Paul tendait à arracher la communauté ecclésiale à l'expérience "charismatique", et, grâce à la fonction apostolique, à la mettre en rapport, au-delà d'elle-même, à la catholicité. Le ministère est sans aucun doute un service et non un pouvoir, mais il a la puissance de renverser les bastions que les charismatiques dressent contre la "communio" ecclésiale, afin de les "mettre au service du Christ" (2 Co 10,5). Celui qui ne voit dans la fonction ecclésiale que l'aspect charismatique (démocratique) passe ainsi à côté du moment qui élève, de façon implacable, douloureuse, toute tâche exceptionnelle au-delà d'elle-même, pour la conduire jusqu'à la catholicité dont le lien ne consiste pas dans l'expérience (gnosis), mais dans l'amour et le renoncement (agapê).* »

1082. Cf. G. GHIRLANDA, « Église universelle, particulière et locale au concile Vatican II et dans le nouveau Code de droit canonique » in *Vatican II. Bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après*, T.2, Paris, Cerf, 1988, p. 263-297, ici p. 268-269 « *La structure fondamentale de l'Église est charismatico-institutionnelle.* [...] Il n'y a pas d'opposition entre la dimension charismatique et la dimension institutionnelle de l'Église. Bien au contraire, il s'agit d'un rapport de nécessaire corrélation, car un charisme crée

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

1237. Cela a également été repris par le Code de droit canonique de 1983 au canon 209. Celui-ci, après avoir affirmé l'égalité fondamentale de tout fidèle dans la construction du corps du Christ au c. 208, présente le premier devoir de tout fidèle : garder dans sa manière d'agir la communion avec l'Église.

1238. P. VALDRINI, « La synodalité dans l'Église : l'expérience française depuis le concile Vatican II » in *Studia canonica* 26, 1992, p. 6 ; on pourra également se reporter à d'autres travaux de l'auteur : « La synodalité » in *VII^e Congrès International de droit canonique*, Paris Unesco, 21-28 sept. 1990, in *L'année canonique* (volume hors série II), 1992, p. 847-860 ; « L'organisation de l'Église catholique. Sacrement, statuts des personnes et participation », leçon académique à l'occasion du *Doctorat Honoris Causa* remis par l'Université de Bucarest, in *Transversalités*, n. 76, octobre-décembre 2000, p. 91-109.

1239. Cf. *LG* 23.

1240. Nous respectons le texte publié, bien qu'il semble qu'il faudrait écrire : « leur sont transmises ».

1241. « La constitution de l'Église et la conversion », p. 201-202.

1242. J. RATZINGER, « Préface », in *Episcopale Munus*, p. XVIII.

1243. C'est un point affirmé par le Concile qui déclare que les charismes demeurent soumis au jugement des pasteurs, auxquels il est fait obligation de ne pas éteindre l'Esprit. *Lumen gentium* 12. Ce texte est l'aboutissement d'un débat au Concile entre les partisans d'une conception des charismes comme phénomènes extraordinaires, miraculeux, défendue par le cardinal Rufini, et les partisans d'une conception plus large, défendue par le cardinal Suenens, pour lesquels les charismes font partie de la vie de l'Église à tous les niveaux. C'est cette dernière conception qui fut traduite dans *Lumen gentium* 12 (cf. *AS Vaticani* II, II, p. 175-178).

1244. S. RYLKO, « L'événement du 30 mai 1998 et ses conséquences ecclésiologiques et pastorales » répertorie certaines maladies des nouveaux mouvements, p. 38 : « *L'absolutisation du mouvement* d'appartenance et le sens de supériorité à l'égard des autres réalités associatives, accompagnés par la tentation de faire prévaloir son propre groupe, peut-être au détriment des autres ; l'enthousiasme religieux des néophytes engendre parfois *exubérance* et *exagérations unilatérales* aussi bien dans la pratique qu'au niveau de la doctrine et, en l'absence de formation théologique adéquate, peut comporter des risques ; la *fermeture à l'intérieur de son propre groupe* peut porter à vivre en dehors du contexte de la vie paroissiale et diocésaine ; le risque de considérer la communauté comme une sorte de *refuge* dans lequel se nicher

pour fuir les problèmes de la vie familiale et sociale. »

1245. « Les mouvements d'Église », p. 91.

1246. *L'Unité des nations*, p. 47 : « Chaque communauté qui prend part à la communion est “une fraternité” associée à l'unique confraternité de toutes les Saintes Tables de ce monde, communauté de tables qui sont par ailleurs fondamentalement ouvertes. »

1247. *L'Unité des nations*, p. 46.

1248. *Démocratisation dans l'Église*, p. 19-20.

1249. Dans le nouveau Code de droit canonique de 1983, le canon 204 § 1 donne un contenu théologique à la notion d'Église comme rassemblement de fidèles ayant une spécificité due à l'origine divine de l'Église. Dans ce canon tous les termes sont à la voix passive, et manifestent ainsi le caractère propre de l'institution ecclésiastique qui préexiste à la volonté de fondation des personnes. L'élément constituant de l'Église n'est pas la volonté des personnes mais celle du Christ qui rassemble son peuple. Les canons 96 et 849 le montrent aussi. Cf. P. VALDRINI, « Communauté et institution en droit canonique » in *Studia canonica* 41, 2007, p. 47-63.

1250. « Pluralisme : problème posé à l'Église », p. 307-308 : Ce terme au temps des Pères de l'Église voulait exprimer la conscience de la synthèse entre unité et multiplicité qui s'actualise à l'intérieur d'une seule communauté ecclésiale et cela à plusieurs niveaux : « La parole *Symphonia* signifie l'unité des chrétiens entre eux, la forme d'unité de l'Église, qui par conséquent n'est pas simplement homophonie, mais reflète la forme structurelle de l'expression de la vérité, sur laquelle repose l'unité. Par là, on veut dire qu'aucun facteur empirique ne suffit à établir le fondement de l'Église, mais que cette symphonie, qui est l'Église, ne peut être composée que par une réalité non empirique : l'Esprit Saint. »

1251. Cf. « Les mouvements, l'Église et le monde », p. 238.

1252. Nous retrouvons ces éléments dans l'article de A. CATTANEO, « I movimenti ecclesiali. Aspetti ecclesiologici. » p. 402-406.

1253. Cf. *LG* 10-11.

1254. Cf. *LG* 4 ; *LG* 12.

1255. Cf. *LG* 40.

1256. Outre le chapitre 4 de *Lumen gentium* le Concile a consacré le décret *Apostolicam Actuositatem* à ce thème.

1257. Cette idée a été exprimée de cette manière surtout après le synode extraordinaire des évêques célébré en 1985.

1258. « Les fondements anthropologiques de la fraternité », p. 225.

1259. *Ibid.*, p. 226 ; J. RATZINGER-H. MAIER, *Demokratie in der Kirche*

(1970).

1260. Cf. *Ibid.* , p. 227-230.

1261. Cf. A. BORRAS, « La régulation canonique des ministères confiés à des laïcs » in *Nouveaux apprentissages pour l'Église*. Mélanges en l'honneur d'Hervé Legrand, o.p., Paris, Cerf, 2006, p. 377-399.

1262. *Entretien sur la foi*, p. 47.

1263. J.-M. DONÉGANI, « Quelques réflexions sociologiques pour une pastorale des jeunes » in *Église et vocations* 14, p. 20 : « Il ne faut pas moins croire aujourd'hui qu'hier une validation du croire personnel car on ne peut croire tout seul, mais cette validation va être recherchée moins dans l'autorité, la tradition ou l'institution que dans l'expérience et son partage avec des autres significatifs. Une validation mutuelle et affinitaire qui va conduire à rechercher auprès d'autres, que l'on estime semblables ou proches, la confirmation de ce que l'on croit. La quête du répondant dont parle Michel de Certeau est toujours au fondement de toute validation du croire. Il faut un autre témoin qui va recevoir pour vrai ce que l'on tient pour vrai, mais ce témoin va être choisi comme est choisi le sens, par rapport à soi, dans une proximité à soi. »

1264. L. VILLEMEN, « Les mouvements et les associations de fidèles dans la mission de l'Église », in *Documents Épiscopat*, 8/2011, p. 20.

1265. Lors de la rencontre de Pentecôte, Mgr Scola allait dans le même sens, expliquant que l'appartenance à l'Église a toujours besoin de ponts et de médiateurs, c'est-à-dire du témoignage concret de personnes et de communautés chrétiennes : « La réalité des mouvements dans l'Église universelle et dans l'Église locale », p. 111-112 : « Le fait chrétien [...] rencontre la liberté des hommes dans toute sa diversité multicolore d'histoires, de tempéraments et de sensibilités en l'appelant à une décision. Eh bien, dans cette décision la liberté n'est pas abandonnée à elle-même. En effet, l'Esprit soutient le parcours des hommes qui adhèrent à Jésus-Christ notamment à travers ces dons particuliers que l'on appelle les charismes. Ceux-ci aident la liberté, en vertu de leur force de persuasion, à adhérer au contenu de la *traditio* qui est l'événement même du Christ. » Mgr Coda le souligne également : « Les nouvelles communautés ecclésiales et les nouveaux mouvements, don de l'Esprit », p. 73-74 : « Les dons ministériels et sacramentels communiquent au peuple de Dieu le caractère objectif du mystère du Christ, les dons charismatiques et prophétiques sont destinés à développer de manière toujours nouvelle la façon dont le mystère du Christ est accueilli dans la subjectivité de chaque croyant et dans celle de l'Église. »

1266. Cf. *CIC* c. 372.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

monde doit être un oui critique, qui contribuera à faire progresser le monde parce qu'il s'en sait responsable ; cette responsabilité provient de la *caritas christiana* sans laquelle la mission n'a aucun sens.

Ainsi trois termes clés sont centraux lorsque J. Ratzinger étudie la nature de l'Église : l'Église est mystère, l'Église est communion et fraternité, l'Église est mission. Ses travaux sur ce sujet croisent plusieurs champs de réflexions théologiques, signe que sa volonté est de ne pas introduire de césure profonde entre les différents domaines mais plutôt de tisser des liens entre les multiples approches du mystère chrétien, pour unifier et éclairer la foi et l'agir chrétien. Son ecclésiologie intègre donc des éléments liturgiques, éthiques – la fraternité chrétienne – sacramentaires, eschatologiques, anthropologiques – la dimension communautaire de l'être chrétien et du salut chrétien – missiologiques et œcuméniques. On peut cependant regretter que ces différents arguments ne fassent pas l'objet de développements plus longs et plus critiques mais qu'ils soient plutôt juxtaposés pour exposer une synthèse et confirmer une thèse qu'il s'agit d'asseoir et non de discuter dans une longue étude systématique. C'est certainement là une limite imposée par la forme de l'œuvre de J. Ratzinger et la finalité qu'il se fixe.

L'attention portée par J. Ratzinger à la nature et à la mission de l'Église l'a amené à s'exprimer sur l'apostolicité et la catholicité de cette dernière.

2 – 4. La référence constitutive et fondatrice de l'Église à l'apostolicité de son origine et de sa forme

J. Ratzinger montre que la succession apostolique est la

charpente indispensable pour penser la mission. Ses études sur la succession apostolique mettent en lumière le lien entre le témoin, la Parole, la mission et l'édification du corps du Christ et soulignent que l'apostolicité est garantie et transmise par la constitution sacramentelle et ministérielle de l'Église. Mais par ailleurs, ses interventions au sujet des mouvements sont, elles aussi, l'occasion d'approfondir l'apostolicité de l'Église visible à travers les voies nouvelles que l'Esprit suggère dans l'histoire. Ainsi, le lien entre apostolicité et sacerdoce commun est-il clairement exprimé. J. Ratzinger note l'importance des mouvements qui sont l'occasion d'une prise de conscience et d'une redécouverte de l'apostolicité commune de l'Église. Il insiste d'ailleurs sur le fait que le ministère pétrinien et le ministère épiscopal sont au service de l'apostolicité commune et doivent veiller à promouvoir la responsabilité et favoriser la liberté de chacun au service de la mission nécessaire à la « réalisation » de la catholicité.

Si J. Ratzinger attache de l'importance à l'apostolicité de l'Église c'est que, de son point de vue, la figure de l'apôtre est centrale pour réfuter toute ecclésiologie qui se voudrait exclusivement locale. L'apôtre en effet renvoie à la dimension universelle de la mission ecclésiale, à la catholicité de l'Église. Ainsi, sa réflexion sur l'apostolicité est l'occasion de lier l'apostolicité, la catholicité et la dimension missionnaire de l'Église et de rappeler la priorité qu'il donne à l'Église universelle.

Son discours de 1998 aux nouveaux mouvements fut en effet l'occasion de revenir à cette insertion qui ponctue ses écrits : « L'Église universelle précède les Églises locales qui se constituent comme sa réalisation¹²⁹¹. » Pourquoi une telle insistance de J. Ratzinger sur cette affirmation qui fait débat ? Il

semble vouloir rappeler que lorsque l'on pense à l'Église et sa mission on doit penser à l'Église une, corps du Christ, peuple de Dieu et non pas réduire la mission à l'aune d'un petit territoire cherchant à sauvegarder son particularisme. Son souci est l'unité de l'Église. Or, la référence à l'universel est, par excellence, l'antithèse de la fragmentation, le rejet du particularisme et du subjectivisme. J. Ratzinger rejette le relativisme qui supprime la référence à l'universel. Cependant, ses écrits au moment du Concile donnaient une réelle importance à l'Église locale. On décèle donc une réelle tension présente en eux.

3. Les tensions présentes dans les écrits de Joseph Ratzinger

J. Ratzinger, fidèle à son désir d'être au service de la communion ou *symphonia* ecclésiale, a cherché à montrer que l'unité de l'Église et la pluralité des Églises locales, la papauté et la collégialité, le primat du successeur de Pierre et le collège des évêques sont de la même manière fondamentaux et essentiels. Il s'agit de pôles qui se rapportent l'un à l'autre, fondés sur l'unité et la pluralité de la célébration eucharistique, et qui doivent avoir le même poids dans la structure de l'Église. Cependant, nous observons une certaine « tension » et une difficulté à donner réellement ce poids équitable aux différents pôles. Certains accents laissent penser que cet équilibre est difficile à trouver.

Nous relevons donc trois lieux de tension particulièrement significatifs : le rapport entre Église locale et Église universelle, la responsabilité du ministère pétrinien et du ministère épiscopal par rapport à la mission de l'Église universelle, et enfin les modalités de participation des laïcs à la mission de l'Église.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'homme à la confiance et à la foi et de réintroduire l'acte de foi à l'intérieur de la démarche de la raison. Mais le risque n'apparaît-il pas que cette démarche soit comprise par certains comme un discrédit de la réflexion philosophique au service du travail théologique ? Quoi qu'il en soit, cela reste un des enjeux pour l'acte théologique dans notre modernité tardive.

Au terme de ce travail, il nous semble possible de saisir une profonde proximité entre l'œuvre théologique de J. Ratzinger et celle de Henri de Lubac. Cela n'a rien d'étonnant, puisque le théologien bavarois, parfois critique en regardant le panorama théologique du XX^e siècle, voit dans le théologien jésuite une de ces grandes personnalités qui sont, pour lui, de lumineux exemples de la manière dont la théologie peut remplir son office spécifique. Cette mission de la théologie, nous l'aurons compris, est pour J. Ratzinger essentiellement d'offrir une compréhension du mystère chrétien plus profonde et adaptée à chaque époque afin d'être l'aliment nécessaire d'une vie de foi qui veut toujours « connaître de plus près celui qu'elle aime¹³⁰⁵ ». À cette fin, si J. Ratzinger ne cache pas combien, dès sa première étude dédiée à l'ecclésiologie d'Augustin, il fut particulièrement redevable aux clarifications apportées par Henri de Lubac dans ses écrits *Corpus mysticum* et *Catholicisme*, nous notons qu'il ne s'est pas simplement approprié ses profondes intuitions ecclésiologiques, mais qu'il a aussi réalisé une œuvre dont la forme est proche de celle du jésuite.

Henri de Lubac a, en effet, souvent insisté sur le caractère occasionnel de ses écrits et s'est toujours défendu d'écrire des traités de théologie¹³⁰⁶. En outre, le jésuite affirme¹³⁰⁷ que le renouveau théologique suppose une meilleure compréhension des rapports qui unissent la théologie et l'apologétique dans toute sa grandeur¹³⁰⁸, et en cela nous pensons que J. Ratzinger

est très proche de Henri de Lubac. Ce dernier souligne en effet qu'une « théologie s'anémie et se fausse qui ne conserve pas constamment des préoccupations apologétiques » et que, d'autre part, « il n'est pas d'apologétique qui, pour être pleinement efficace, ne doit s'achever en théologie¹³⁰⁹ ». Le jésuite note que saint Augustin et Newman étaient de brillants apologistes et que la doctrine chrétienne perdrait en force de pensée comme en valeur spirituelle, si elle ne se présentait d'abord sous une forme apologétique, tout comme l'esprit chrétien faiblirait s'il n'était plus un esprit d'apostolat. La foi étant d'abord « Bonne Nouvelle », « quand on n'a pas le souci de montrer la vérité comme une source de vie, comme la seule source où l'humanité puisse boire la vie, on la diminue, et, la diminuant, on la fausse¹³¹⁰ ». Ainsi est-ce bien cette démarche que J. Ratzinger entend honorer : exposer le contenu de la foi, sans chercher à adapter le dogme « au caprice de la mode intellectuelle », selon l'expression de Henri de Lubac, mais en étant cependant attentif à écouter les aspirations des générations qui se succèdent pour y répondre.

Afin de répondre à ce défi, l'itinéraire d'Augustin comme théologien et pasteur est source d'inspiration constante pour J. Ratzinger. La relecture qu'il fait de la vie d'Augustin, dont il retient deux grandes conversions, est l'occasion pour le théologien bavarois de méditer sur l'Église et sur la conversion personnelle. Ainsi, note-t-il, alors qu'à l'issue de sa première conversion Augustin s'était choisi « son » destin – vivre dans une sorte de communauté monacale entièrement adonnée à la Parole et à la contemplation – il comprit l'impératif du service, la dynamique propre du christianisme ecclésial. Autrement dit, il comprit que l'Église ne pouvait être cette épouse du Cantique qui ne veut pas ouvrir à l'époux en pleine nuit de peur de se salir

les pieds, cette Église qui veut sa tranquillité et ne veut pas être dérangée par la saleté du monde. Mais le Christ, insiste J. Ratzinger, est celui qui ne nous laisse pas une telle tranquillité, mais qui frappe à la porte et crie : *Aperi mihi et praedica me !* Par amour du Christ et par amour des hommes en qui il a vu le Christ, Augustin – c'est là sa sainteté, observe J. Ratzinger – a quitté la tour d'ivoire de la haute spiritualité afin de pouvoir être un homme parmi les hommes, serviteur des serviteurs de Dieu.

1285. Nous voyons ainsi combien il est proche d'Augustin qui a noué sa réflexion à travers les combats contre les donatistes et les païens et qui certes propose quelques traités systématiques mais dont la forme des écrits est l'homilétique.

1286. « Bilan de l'époque postconciliaire », p. 422.

1287. « Pluralisme : problème posé à l'Église », p. 316.

1288. *Ibid.*, p. 317.

1289. « Constitution de l'Église et conversion », p. 179.

1290. *Appelés à la communion*, p. 123.

1291. « Les mouvements d'Église », p. 85.

1292. « Les mouvements d'Église », p. 92 : « L'aversion face à la primauté et la disparition du sens de l'Église universelle sont certainement liées au fait qu'on a relié la notion de l'Église universelle trop exclusivement à la papauté et que celle-ci, isolée et détachée du contexte vivant des réalités de l'Église universelle, paraît comme un monolithe scandaleux qui dérange l'image d'une Église réduite aux services purement locaux. »

1293. On peut d'ailleurs se demander comment penser le ministère des évêques non diocésains si c'est uniquement en gouvernant leur diocèse que les évêques participent à la mission universelle de l'Église ?

1294. *LG* 22.

1295. Fondée en 1622.

1296. *CIC*, c. 605 ; cf. également *VC* n. 62.

1297. J. GROOTAERS, « Les synodes des évêques de 1969 et de 1974. Fonctionnements défectueux et résultats significatifs » in *Dynamisme et prospective de l'ecclésiologie de Vatican II*. Colloque international de Bologne : 8-12 avril 1980, Paris, Beauchesne, 1980, p. 316-317. Le théologien note que le synode de 1969 a contribué à redresser cette

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

W. Bertrams, *De relatione inter episcopatum et primum. Principia philosophica et theologica quibus relatio iuridica fundatur inter officium episcopale et primatiale*, Rome 1963, in *ThR* 62 (1966), p. 320-322.

1967

« Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges », in *NVG*, p. 362-375 ; trad. R. Givord, H. Bourboulon, « Le problème du caractère absolu de la voie chrétienne du salut », in *NPD*, p. 172-187.

« Einleitung zum Kommentar zur Offenbarungskonstitution des II. Vaticanums und Kommentar zu Kap. 1, 2 und 6 der Konstitution », in *LThK.E* II, p. 498-528 et p. 571-581.

« Heilsgeschichte, Metaphysik und Eschatologie » (Festschrift zum 150 jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen Antrittsvorlesung vom 19. Januar 1967), in *Theologische Prinzipienlehre*, p. 180-199 ; trad. J. Maltier, « Histoire du Salut. Métaphysique et eschatologie », in *Les principes*, p. 191-212.

« Ist die Eucharistie ein Opfer ? », in *Conc* (D) 3, 1967, p. 299-304 ; trad. M. Barth, « L'eucharistie est-elle un sacrifice ? », in *Conc* (F) 3, 1967, p. 67-75.

« Kirche als Tempel des Heiligen Geistes », in *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen*, p. 148-164 ; in *Gesammelte Schriften*, Band 8/1, *Kirche-Zeichen unter den Völkern*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2010, p. 334-344.

« Konzilsaussagen über die Mission außerhalb der Missionsdekrete », in *Mission nach dem Konzil*, Mainz, Matthias-Grunewald-Vlg, 1967, p. 21-47 ; in *NVG*, p. 376-403 ;

trad. R. Givord, H. Bourboulon, « La mission d'après les autres textes conciliaires », in *Vatican II : activité missionnaire de l'Église. Décret Ad Gentes*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam » 67, 1967, p. 121-147.

1968

Einführung in das Christentum, Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München, Kösel, 1968 ; trad. E. Ginder, P. Schouver, J. Hoffmann, *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Tours-Paris, Mame-Cerf, 2005⁶, 266 p.

« Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie », in *ThQ* 148, 1968, p. 257-282 ; « Die Bedeutung der Väter im Aufbau des Glaubens », in *Theologische Prinzipienlehre* p. 139-159 ; trad. J. Maltier, « L'importance des Pères pour la construction de la foi », in *Les principes*, p. 147-167.

« Rappresentanza/Sostituzione », in *Dizionario teologico* III, Brescia, Queriniana, 1968, p. 42-53.

1969

« Bemerkungen zur Frage der Charismen in der Kirche », in *Die Zeit Jesu*. FS f. Heinrich Schlier zum 70. Geburtstag, hg. v. G. Bornkamm-K. Rahner, Freiburg, 1970, p. 257-272 ; in *Gesammelte Schriften*, Band 8/1, *Kirche-Zeichen unter den Völkern*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2010, p. 345-362.

Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf, Patmos, 1969, 1970². En citation : *NVG*, trad. R. Givord et H. Bourboulon (partielle : neuf chapitres sur dix-neuf) : *Le nouveau peuple de Dieu*, Paris, Aubier Montaigne, 1971, 191 p. En citation : *NPD*.

« Glaube, Geschichte und Philosophie. Zum Echo auf *Einführung in das Christentum* », in : *Hochland* 61 (1969), p. 533-543.

« Heil und Geschichte. Gesichtspunkte zur gegenwärtigen theologischen Diskussion des Problems der “Heilsgeschichte” », in *Regensburger Universitätszeitung* 5, 1969, Heft. 11, p. 2-7 ; in *Theologische Prinzipienlehre*, p. 159-179 ; trad. J. Maltier, « Salut et histoire », in *Les principes*, p. 168-190.

« Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologie nach dem Konzil », in *Œcumenica. Jahrbuch für ökumenische Forschung*. Hrsg. von F. W. Kantzenbach und V. Vajta (Gütersloh 1969) p. 251-270, in *NVG*, p. 225-248.

1970

Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren, Limburg, Lahn-Vlg, 1970 ; trad. G.-P. Nyssen, *Démocratisation dans l'Église ? Possibilités, limites, risques*, Paris, Apostolat des Éditions, 1972, 93 p. [avec H. Maier]. La version allemande a été complétée en 2000, mais non traduite en français.

« Die anthropologischen Grundlagen der Bruderliebe », in *DV*, p. 235-249 ; in *Gesammelte Schriften*, Band 8/1, *Kirche-Zeichen unter den Völkern*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2010, p. 105-118 ; « Les fondements anthropologiques de la fraternité », in *DA*, p. 219-232.

Glaube und Zukunft, München, Kösel, 1970 ; trad. P. Chambard : *Foi et avenir*, Tours, Mame, 1971, 133 p.

« Glaube, Geschichte und Philosophie », [Schlusswort], in : *Hochland* 62 (1970), p. 157-159.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

1994

« *Alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione* », in *La Chiesa mistero di comunione per la missione. Un contributo teologico e pastorale, Simposio promosso dalla Direzione Nazionale delle Pontificie Opere Missionarie, Roma, Urbaniana University Press, 26-27 novembre 1994, p. 57-69 ; “Dibattito” p. 71-77.*

1995

Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart, Freiburg : Herder 1995 ; Neuausg. 2007, trad. J. Feisthauer, *Un chant nouveau pour le Seigneur*, Paris, Desclée-Mame/Fleurus, 2005², 264 p.

1996

Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche im 21. Jahrhundert, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1996 ; trad. N. Casanova, *Le sel de la terre, le christianisme et l'Église catholique au seuil du troisième millénaire*, Paris, Flammarion, 2005², 278 p.

« Discorso in apertura del Simposio », in *Il primato del successore di Pietro*, Atti del Simposio teologico, Roma, dicembre 1996, « Atti e Documenti » 7, Città del Vaticano, LEV, 1998, p. 15-19.

« Il ministero e la vita dei presbiteri », in : Congr. pro Clericis, *Sacrum ministerium II* (1996) p. 7-21 ; trad. : M. Linning, « Le ministère et la vie des prêtres », in *Faire route avec Dieu*, p. 141-161.

1997

« Eucharistie und Mission », in *Weggemeinschaft des Glaubens*. Kirche als Communio, Augsburg, Sankt Ulrich Vlg, 2002 ; p. 79-106 ; trad. M. Linnig, « Eucharistie et mission », in *Faire route avec Dieu*, p. 81-111. [Congrès eucharistique du diocèse de Como, 10 septembre 1997.]

« Die Kirche an der Schwelle des 3. Jahrtausends », in *Weggemeinschaft des Glaubens*, p. 248-260 ; trad. M. Linning, « L'Église au seuil du troisième millénaire », in *Faire route avec Dieu*, p. 267-280.

Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten. *Schülerkreis (Hg.)*, St. O.Horn, V. Pfnür, V. Twomey, S. Wiedenhofer, J. Zöhrer (Redaktion). *Freiburg/Basel/Wien, 1998², 319 p.*

1998

Aus meinem Leben, Erinnerungen (1927-1977), Stuttgart-München, DVA, 1998 ; trad. M. Huguet, J. Laffitte, *Ma vie. Souvenirs (1927-1977)*, Paris, Fayard, 1998, 143 p.

« Admirateur zélé de la douce France ». Discours lors de sa décoration par la France le 11 mai 1998, in *DC Hors série n. 1*, p. 111.

« Die kirchlichen Bewegungen und ihr theologischer Ort », in *Gesammelte Schriften*, Band 8/1, *Kirche-Zeichen unter den Völkern*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2010, p. 363-390., trad. fr., « Les mouvements d'Église et leur lieu théologique », in *DC* 1999, 2196, p. 81-92.

« Il magistero dei Padri nell'Enciclica "Fides et Ratio" », in *OR*, 13.11.1998, p. 4.

« Presentazione dell'edizione italiana » du livre de Scheffczyk, Leo, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Concilio Vaticano II*, Milano, Jaca Book, 1998, coll. « Già e non ancora » 327, p. 9-11.

1999

« *Die Bewegungen, die Kirche, die Welt* », *Dialog beim Studienseminar zum Thema "Kirchliche Bewegungen und neue Gemeinschaften in der Hirtensorge der Bischöfe"*, juni 1999, in *Gesammelte Schriften, Band 8/1, Kirche-Zeichen unter den Völkern, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2010, p. 391-422 ; trad. fr., « Les mouvements, l'Église et le monde, dialogue avec le cardinal Joseph Ratzinger »*, in *Les mouvements ecclésiaux dans la sollicitude des évêques, Séminaire d'études 16-18 juin 1999, PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, Città del Vaticano, LEV, coll. « Laïcs aujourd'hui » 4, p. 223-255.*

2000

Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald. Stuttgart 2000 ; als Tb-Ausgabe, München : Knaur 2002, 2005 (mit neuem Vorwort) ; trad. J. Burckel, *Voici quel est notre Dieu. Croire et vivre aujourd'hui.* Conversation avec Peter Seewald. Paris, Plon-Mame, 2001, 324 p.

Der Geist der Liturgie. Ein Einführung, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2000, trad. Génia Català, *L'esprit de la liturgie,* Genève, Ad Solem, 2001. 185 p.

« Die Ekklesiologie der Konstitution *Lumen gentium* », in *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, p. 107-

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

de Vatican II, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam nouvelle série » 3, 2010, p. 13-50.

BORRAS, A., « Le droit ecclésial à l'intersection du "particulier" et de "l'universel" », in *RTL* 32, 2001, p. 55-87.

—, « La régulation canonique des ministères confiés à des laïcs », in *Nouveaux apprentissages pour l'Église. Mélanges en l'honneur d'Hervé Legrand*, o.p., Paris, Cerf, 2006. p. 377-399.

CATTANEO, A., « La priorità della Chiesa universale sulla Chiesa particolare », *Antonianum* 77, 2002, p. 503-539.

COLSON, J., *L'épiscopat catholique. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam » 43, 1963, 133 p.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, « L'apostolicité de l'Église et la succession apostolique », in *Les textes et documents (1969-1985)*, Paris, Cerf, 1988, p. 64-84.

—, *Quinze thèses sur l'unité de la foi et le pluralisme théologique*, trad. R. P. Renard, Chambray-lès-Tours, CLD, coll. « esprit et vie », 1978, 145 p.

CONGAR, Y.-M., « De la communion des Églises à une ecclésiologie de l'Église universelle », in *L'Épiscopat et l'Église universelle*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam » 39, 1962, p. 227-260.

—, « Collège, primauté, conférences épiscopales : quelques notes », in *Esprit et Vie* 27, juillet 1986.

—, *Église et Papauté*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 184, 1994, 317 p.

—, *L'Église, de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Cerf, 2007, 483 p.

—, « Recension sur le livre de J. Ratzinger : *Le Nouveau Peuple de Dieu* », in *RSPHTh* 1970, t. 4 p. 760.

CORECCO, E., « sinodalità », in G. Barbaglio et S. Dianich (dir), *Nuovo dizionario di teologia*, Cinisello Balsamo

(Milano), ed. Paoline, 1988, col. 1466-1494.

COUTURIER, C., « *Sacramentum et mysterium* dans l'œuvre de saint Augustin », in *Études augustiniennes*, Paris, Aubier-Montaigne, 1953, p. 163-332.

DEJAIFVE, G., « Primauté et collégialité au premier concile du Vatican », in *L'Épiscopat et l'Église universelle*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam » 39, 1961, p. 639-660.

DENEKEN, M., « Les romantiques allemands, promoteurs de la notion d'Église sacrement du salut ? Contribution à l'étude de la genèse de l'expression "Église sacrement du salut" », in *RSR* 67, 1993/2, p. 55-74.

—, « Sacramentalité de l'Église et théologie romantique », in *RSR* 67, 1993/3, p. 41-57.

DUPRÉ LA TOUR, F., *Le synode des évêques et la collégialité*, Paris, Parole et Silence, 2004, 414 p.

FAMERÉE, J., « collégialité et communion », in *RTL* 25, 1994, p. 199-203.

—, « Les premières interprétations de *Lumen gentium* : enjeux pour l'herméneutique conciliaire actuelle », in *Vatican et la théologie. Perspectives pour le XXI^e siècle*, Paris, Cerf, 2010, coll. « Cogitatio Fidei » 254, p. 37-59.

—, « La collégialité au synode extraordinaire de 1969. Premier conflit d'interprétation de Vatican II », in *L'autorité et les autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam nouvelle série » 3, 2010, p. 95-123.

FELICIANI, G., « Les conférences épiscopales de Vatican II au Code de 1983 », in *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir*, Paris, Cerf, 1988, coll. « Cogitatio Fidei » 149, p. 29-45.

FROST, F., « Primauté », in *DTC*, col. 986-1026.

GARDEIL, A., « Lieux théologiques », in *Dictionnaire de*

théologie catholique, vol. IX, p. 712-747.

GHIRLANDA, G., « Église universelle, particulière et locale au concile Vatican II et dans le nouveau Code de droit canonique », in *Vatican II. Bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après*, T.2, Paris, Cerf, 1988, p. 263-297.

GROOTAERS, J., *Primauté et collégialité. Le dossier de G. Philips sur la Nota Explicativa Praevia (LG3)*, Leuven University Press, 1986, 226 p.

—, « Les synodes des évêques de 1969 et de 1974 : fonctionnements défectueux et résultats significatifs », in *Dynamisme et prospective de l'ecclésiologie de Vatican II. Colloque international de Bologne : 8-12 avril 1980*, Paris, Beauchesne, 1980, p. 303-328.

HAMER, J., *L'Église est une communion*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam » 40, 1962, 254 p.

—, « Dix thèses sur l'Église communion », *Nova et Vetera* 59, 1984/3, p. 161-180.

JACQUIN, M., « Melchior Cano et la théologie moderne », in *RSPT* 9, 1920, p. 121-141.

KASPER, W., *Le renouveau de la méthode théologique*, trad. A. Liefoghe, Paris, Cerf, 1968, 67 p.

—, « Das Wesen des Christlichen », in *Th Rv* 65/3, 1969, p. 182-188.

—, « Theorie und Praxis innerhalb einer theologia crucis », in *Hochland* 1970, p. 152-157.

—, *La théologie et l'Église*, trad. J. Hoffmann, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 158, 1990, 454 p. [en particulier p. 389-410].

—, *Où bat le cœur de la foi*, trad. F. Vanoirbeek-Tiquet, Bruxelles, Lessius, 2011, 310 p.

KOMONCHAK, J. A., « À propos de la priorité de l'Église universelle : analyse et questions », in *Nouveaux apprentissages*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

- 2 – 3. La relation de l'Église avec le monde : un monde à évangéliser et à conduire à son créateur
- 2 – 4. La référence constitutive et fondatrice de l'Église à l'apostolicité de son origine et de sa forme
- 3. Les tensions présentes dans les écrits de Joseph Ratzinger
 - 3 – 1. Église particulière et Église universelle
 - 3 – 2. Ministère pétrinien et ministère épiscopal
 - 3 – 3. Les modalités de responsabilité des laïcs à la mission de l'Église : les associations et la synodalité
- 4. Les richesses et les limites du projet ratzingérien
 - 4 – 1. La précision du discours de Joseph Ratzinger et ses limites
 - 4 – 2. Les interlocuteurs du projet ratzingérien

Bibliographie

- 1. Textes officiels
- 2. Instruments de travail
- 3. Écrits de Joseph Ratzinger
- 4. Études sur la pensée de Joseph Ratzinger
- 5. Études relatives aux nouveaux mouvements et aux charismes
- 6. Autres ouvrages et articles consultés

Index des noms propres

Dans la même collection

Dans la même collection

1. Geneviève Médevielle (dir.), *Les fins dernières*, 2008.
2. Luc Dubrulle, *Mgr Rodhain et le Secours catholique. Une figure sociale de la charité*, 2008.
3. Bède Ukwuije, *Trinité et inculturation*, 2008.
4. Olivier Artus (dir.), *Eschatologie et morale*, 2009.
5. François Cassingena-Trévédy, *Les Pères de l'Église et la liturgie*, 2009.
6. François Bousquet et Henri de La Hougue (dir.), *Le dialogue interreligieux*, 2009.
7. François-Marie Humann et Jacques-Noël Pérès (dir.), *Les Apocryphes chrétiens des premiers siècles*, 2009.
8. Claude Tassin, *L'apôtre saint Paul. Un autoportrait*, 2009.
9. Denis Villepelet, *Les défis de la transmission dans un monde complexe*, 2009.
10. Maurice Vidal (dir.), *Jean-Jacques Olier. Homme de talent, serviteur de l'Évangile (1608-1657)*, 2010.
11. Jacques-Noël Pérès (dir.), *L'avenir de la terre, un défi pour les Églises*, 2010.
12. Philippe Bordeyne, *Éthique du mariage. La vocation sociale de l'amour*, 2010.
13. François-Xavier Nguyen Tien Dung, *La foi au Dieu des chrétiens, gage d'un authentique humanisme*, 2010.
14. François Moog, *La participation des laïcs à la charge pastorale. Une évaluation théologique du canon 517 § 2*, 2010.
15. Joël Molinario, *Joseph Colomb et l'affaire du catéchisme progressif. Un tournant pour la catéchèse*, 2010.
16. Catherine Fino, *L'hospitalité, figure sociale de la*

charité. Deux fondations hospitalières à Québec, 2010.

17. René Tabard, *La vie avec les morts. Expériences humaines et foi chrétienne, 2010.*

18. Henri de La Hougue, *L'estime de la foi des autres, 2011.*

19. Dominique Barnérias, *La paroisse en mouvement. L'apport des synodes diocésains français de 1983 à 2004, 2011.*

20. Germain Jin-Sang Kwak, *La foi comme vie communiquée. Le rapport entre la fides qua et la fides quae chez Henri de Lubac, 2011.*

21. Jacques-Noël Pérès (dir.), *Familles en mutation, approches œcuméniques, 2011.*

22. François Moog et Joël Molinario (dir.), *La catéchèse et le contenu de la foi, 2011.*

23. Jean-Baptiste Lecuit (dir.), *Le défi de l'intériorité. Le Carmel réformé en France, 1611- 2011, 2012.*

24. Jacques-Noël Pérès (dir.), *Pratiques autour de la mort, enjeux œcuméniques, 2012.*

25. Thierry-Marie Courau (dir), assisté par Anne-Sophie Vivier-Muresan, *Dialogue et conversion, mission impossible ?, 2012.*

26. Yves-Marie Blanchard, *L'Église mystère et institution selon le quatrième évangile, 2013.*

27. Gwennola Rimbaut (dir.), *Partager la parole de Dieu avec les pauvres, 2013.*

28. François Moog et Joël Molinario (dir.), *La catéchèse au service de la Nouvelle évangélisation, 2013.*

29. Jacques-Noël Pérès (dir.), *La réception de Vatican II. En cinquante ans, quels effets pour les Églises ?, 2014.*

30. Catherine Fino, *Sortir du moralisme, 2014.*

31. Christophe Delaigue, *Quel pape pour quelle Église ? Papauté et collégialité en dialogue avec l'orthodoxie, 2014.*

Achevé d'imprimer par XXXXXX,

en XXX 2014

N° d'imprimeur :

Dépôt légal : décembre 2014

Imprimé en France