



Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses

sì sì no no

« Que votre OUI soit OUI, que votre NON soit NON, tout le reste vient du Malin »

(Mt 5, 37)

Année XXXVI n° 276 (466)

Mensuel - Nouvelle Série

Mars 2005

Le numéro 3€

L'ŒCUMÉNISME PIÈGE MORTEL POUR L'ÉGLISE À PROPOS D'UN LIVRE DU PROF. GEORG MAY 3^e PARTIE : ILLUSTRATION DES DOCTRINES DES HÉRÉTIQUES ET DES SCHISMATIQUES

4. LES PSEUDO-CATÉGORIES ÉLABORÉES PAR LES ŒCUMÉNISTES : LE « CONSENSUS DIFFÉRENCIÉ » ET LA « DIFFÉRENCE CONCILIÉE »

La recherche de l'unité « œcuménique » rencontre évidemment un obstacle de taille dans les oppositions doctrinales entre catholiques et protestants. Pour pouvoir le contourner, on s'est ingénié à élaborer des modèles logiques *ad hoc*, comme le « consensus différencié », qui devrait permettre d'atteindre des accords doctrinaux dans le respect des différences respectives. Le prof. May démontre que ces modèles ne sont pas défendables. « Le *consensus* – écrit-il – est l'accord de la volonté (de son contenu) et de la déclaration de volonté des deux contractants. *Différencier* signifie partager ou séparer. Un consensus *différencié* est la coexistence d'accord et de divergence sur une même chose, qui est ici la doctrine. Cela signifie en effet "l'accord sur les éléments fondamentaux d'une doctrine contestée, uni à l'explication contextuelle des raisons pour lesquelles les différences doctrinales qui persistent peuvent être permises à la lumière de tout ce que l'on a défini en commun" » (*op. cit.* p. 25).

Mais une conception de ce genre « pré suppose que dans la vérité révélée, on puisse faire une distinction entre les doctrines que nous devons reconnaître pour notre salut et les doctrines qui peuvent ne pas être reconnues, sans préjudice pour notre salut » (*ibid.*). Cette distinction est *fausse*; il s'agit d'une conception luthérienne, déjà condamnée par l'Église parce que la vérité révélée vient entièrement de Dieu, et qu'elle est donc entièrement nécessaire pour notre salut (*op. cit.* pp. 25-26). De plus, sur le plan purement logique, ce que l'on n'admet pas enlève de la

validité à ce que l'on admet, ce qui rend le modèle en question complètement contradictoire (*ibid.* p. 26).

La notion de « différence conciliée », autre façon d'exprimer l'idée de l'« unité dans la diversité », apparaît tout aussi contradictoire. Le terme plaît beaucoup au cardinal Kasper, qui l'emploie souvent (*op. cit.* p. 26), se faisant l'écho des déclarations des luthériens, qui affirment que l'œcuménisme doit viser à la réalisation d'« une communauté ecclésiale dans la différence conciliée » (*op. cit.* pp. 26-27). Mais la *conciliation*, remarque le prof. May, est une catégorie anthropologique : elle concerne les rapports humains, et non les idées. Cela signifie que « l'on peut réconcilier les hommes, mais pas les positions doctrinales. Des oppositions fermes ne se laissent pas niveler... Des différences de foi, qui expriment des oppositions radicales, ne peuvent jamais être conciliées, parce que la vérité et l'erreur ne peuvent pas cohabiter. La "différence conciliée" n'est pas autre chose qu'une addition de contraires... » (*op. cit.* p. 27). Du reste, des théologiens protestants réputés rejettent eux aussi cette catégorie conceptuelle (*ibid.*). Il est inutile de s'évertuer à défendre des thèses impossibles. Comme l'a rappelé Pie XI dans *Mortalium Animos*, la foi catholique est indivisible, on l'accepte ou on la rejette comme un tout (*op. cit.* p. 28).

La « différence conciliée » n'existe pas, elle ne peut exister, de même qu'il ne peut y avoir d'unité de quelque sorte que ce soit entre catholiques et protestants, entre des fois qui professent des vérités opposées. De plus, ce que les protestants opposent si fièrement aux catholiques ne sont que des *erreurs*, une négation de la Vérité révélée, des *hérésies* (*op. cit.* p. 28-29).

5. DIFFÉRENCES DOCTRINALES, DE FOI ET DE MORALE, AVEC LES PROTESTANTS ET LES ORTHODOXES

Pour donner une image qui soit la plus complète possible des différences *insurmontables* qui subsistent entre nous, catholiques, et les hérétiques et les schismatiques, nous proposons à nos lecteurs une rapide synthèse, presque une anthologie, du tableau précisément décrit par le prof. May. Il s'agit d'une juste critique des « graves lacunes du protestantisme en tant que système religieux », critique qui réaffirme certaines vérités fondamentales, aujourd'hui occultées. Il ne s'agit pas, bien évidemment, d'une hostilité envers le protestant individuel, qui peut être une personne pieuse et dévote, peut-être parfois plus que certains catholiques d'aujourd'hui (*op. cit.* p. 66). Il en va de même en ce qui concerne les orthodoxes, en tant que personnes.

A - Les protestants

5.1 Luther

Il faut tout d'abord repousser la tentative, entreprise depuis un certain temps par les œcuménistes, de revaloriser Luther, comme s'il n'avait pas été bien compris ni interprété : « Il y a, parmi les luthériens, des hommes pieux et exemplaires, mais leur fondateur n'en fait pas partie ». Ses carences morales et intellectuelles sont bien connues : il fut un moine qui rompit ses vœux, qui céda à la sensualité, à l'orgueil, à la colère, à la haine. Il s'idolâtrait lui-même [Personnalité rusée et agressive, il fut un polémiste violent et très habile et, en même temps, subtil et désinvolte dans ses sophismes herméneutiques – ndr]. Il incita les masses à la haine envers le Pape et les catholiques au moyen de pamphlets. Il

n'est pas juste de le considérer comme un « réformateur ». Il fut un *destructeur* de la foi, de l'Église, un semeur de discorde : un véritable Attila. Il se servit des maux qui affligeaient alors l'Église militante comme d'alibis pour rejeter la saine doctrine et la remplacer par son interprétation personnelle des *Écritures* [interprétation qui recherchait la quadrature du cercle, à savoir concilier le salut avec la liberté d'un sujet qui voulait continuer de suivre les impulsions de la chair et de l'orgueil – ndr] (*op. cit.* pp. 66-69).

5.2 Le protestantisme a imposé ses fausses doctrines par la force

« Le protestantisme n'a pas placé, à côté de la tradition légitime de l'Église, sa propre tradition, également légitime ; au contraire, il a rejeté comme illégitime la tradition légitime de l'Église, pour la remplacer par une tradition différente, qu'il considérait comme légitime [et qui est au contraire hérétique – ndr]. Les protestants ne cherchèrent même pas à purifier les institutions de l'Église de l'époque, ils se limitèrent à les mettre de côté... Ils prêchaient une doctrine complètement bouleversée, adaptée aux faiblesses de la chair » (*op. cit.* p. 69). Telle est la vraie raison de leur succès, succès d'élite dans le climat corrompu de cette époque, et non la prétendue redécouverte de l'Évangile, du christianisme authentique, sur lesquels des masses qui avaient soif de vérité se seraient avidement jetées ! (*op. cit.* p. 70). Les « réformateurs » prêchaient ce que l'esprit du monde, tel qu'il était vécu par les classes culturellement et politiquement dominantes, ou ce que les préjugés nationalistes voulaient s'entendre dire [la liberté absolue de la conscience, qui se fabrique son propre credo, le mouvement vers une religion nationale – ndr] (*op. cit.* p. 71). Pour la suprématie effective du luthéranisme, l'intervention des autorités civiles en sa faveur fut donc décisive (seigneurs territoriaux, villes libres de l'empire), car elles étaient toutes avides de s'emparer des terrains et des biens de l'Église catholique. Ces autorités, dans leurs territoires, persécutèrent les catholiques par l'oppression et la terreur, en les anéantissant ou en les écrasant (*op. cit.* p. 71-73). [Il se passa la même chose en Angleterre : la majorité catholique fut écrasée par la monarchie, qui voulut imposer à tout prix le schisme d'abord et les déviations ensuite – ndr] ¹.

Une autre légende est constituée par l'idée que le protestantisme aurait apporté la « liberté de religion » (*op. cit.* p. 73). Au contraire, il a toujours réprimé le catholicisme. Ils s'est toujours appuyé sur les pouvoirs constitués [comme l'orthodoxie – ndr] pour arracher les croyants au catholicisme et chercher à se les approprier. Il a toujours invoqué la liberté de conscience et de religion, oui, mais uniquement pour lui-même (*ibid.*). Encore aujourd'hui, le protestantisme

s'appuie sur les puissants de la terre, que ce soient « les médias, les partis politiques ou les courants dominants du temps, ou l'État. Dans plusieurs nations à majorité protestante, encore aujourd'hui, la liberté de religion n'est pas garantie. La constitution de la Norvège déclare que le luthéranisme est religion d'État. Ceux qui l'adoptent sont obligés d'élever leurs enfants dans cette religion ; le roi doit être un luthérien ; plus de la moitié des membres du parlement doivent être des luthériens » (*op. cit.* p. 74). Suit la liste de prérogatives semblables, imposées en Suède, en Finlande, au Danemark, en Grande Bretagne (où ni le roi ni le premier ministre ne peuvent être catholiques, et où les prêtres ne peuvent pas être élus à la Chambre basse). Notre auteur conclut : « La proclamation de la liberté religieuse par le Concile œcuménique Vatican II n'a évidemment pas trouvé d'écho dans le protestantisme » (*ibid.*).

5.3 Les différences doctrinales sont restées inchangées, inconciliables

Les œcuménistes « les cachent et les minimisent ». Mais elles sont toujours là. Rien n'a changé. Quand il affirme qu'après le Concile, ont été abattues des « barrières de division » entre catholiques et luthériens (*L'Osservatore Romano*, 51, 7 décembre 1999, p. 7), Jean-Paul II ne réussit pas à en apporter la preuve. Les théologiens protestants continuent d'attaquer les dogmes catholiques comme avant. Du côté catholique, pas de réponse (*op. cit.* p. 75). Voyons quelles sont ces différences, en une large synthèse.

La Parole de Dieu

Pour les protestants, elle est « l'instrument décisif de la Grâce. La Parole est appel et acceptation personnelle. Face à la parole, le sacrement est quelque chose de secondaire. La Parole est toujours libre et nouvelle à chaque fois. Elle ne se cristallise pas en une Norme [c'est le point central – ndr]. Il s'ensuit que la notion même de dogme n'est pas praticable pour les protestants. En effet, il est constitué de ce qui est contenu dans la Révélation et proposé par l'Église : c'est ainsi que naissent les articles de foi. Pour le protestant, au contraire, seules comptent les proclamations libres et momentanées de la Parole. Leur consolidation dans les professions de foi confessionnelles est une simple œuvre humaine et peut être revue » (*op. cit.* p. 76).

Les protestants rejettent la Tradition constitutive du dogme, présente depuis le début de l'Église, en admettant l'Écriture pour seule source. Toutefois, ils cultivent leur propre *traditionalisme*, qui consiste à appliquer les principes de la tradition protestante à l'interprétation de la Bible : « Le catholique qui lit les commentaires protestants de la Bible, tombe souvent avec stupeur sur des références à des œuvres de Luther » (*op. cit.* p. 77), utilisées de fait comme canon d'interprétation. En outre, les protestants n'ont pas la même Bible que celle des catholiques (combien de catholiques le savent ?). Luther élimina les textes « deutérocanoniques » de l'Ancien Testament. Dans le Nouveau Testament, il considéra comme non canoniques l'*Épître aux Hébreux*, celle de *Saint Jacques* [qui enseigne la nécessité des œuvres pour le salut, à côté de la foi – ndr], la *seconde Épître de Saint Pierre* et l'*Apocalypse* ! (*ibid.*).

Pour l'Église catholique, tous les textes sacrés

ont Dieu pour auteur, il y a une unité entre eux, on ne peut opposer un texte à un autre, leur inerrance est absolue, et ils ne contiennent ni contradictions, ni vérités de premier ou de second degré, ayant tous la même autorité. Le protestantisme, en revanche, « opère une série de différenciations qualitatives entre les textes saints, établissant ainsi un canon du canon, introduisant différents niveaux d'autorité à l'intérieur de la Bible. De cette façon, on peut faire jouer l'un contre l'autre des passages du texte saint, et l'interprète s'érige en juge de la Révélation. Luther ne reconnaissait dans l'Écriture Sainte que ce qui « révélait le Christ », selon sa façon de s'exprimer. Il mettait devant tout le reste l'*Épître aux Romains* et l'*Épître aux Galates*, parce qu'il était convaincu d'y trouver la confirmation de son interprétation [hérétique – ndr] de la doctrine de la justification » (*op. cit.* p. 78).

L'Église catholique possède une instance supérieure qui a autorité pour interpréter l'Écriture Sainte : c'est le Magistère même de l'Église. Le protestantisme ne peut pas avoir d'instance de ce genre. Il affirme que « l'Écriture s'interprète d'elle-même ». L'accumulation d'interprétations contradictoires qui caractérisent les membres des sectes vient contredire cette affirmation. Il faut aussi remarquer que les professions de foi des sectes contiennent en réalité des critères d'interprétation de la Bible. [Il y a donc des critères, mais chaque secte a les siens – ndr]. Au cours des deux derniers siècles, les théologiens protestants, avec leur méthodologie [rationalistico-historiciste – ndr] qui ne reconnaît pas le principe d'autorité et recherche la contradiction, ont pratiquement détruit l'autorité du Texte Saint (*op. cit.* p. 78-79).

Justification et Grâce

« La grâce est pour le catholicisme tout don surnaturel que Dieu accorde à l'homme afin d'obtenir la vie éternelle. Les deux types essentiels de grâce sont la grâce actuelle et la grâce sanctifiante. Cette dernière est une réalité surnaturelle, infuse par Dieu dans l'âme, et qui s'attache à l'âme comme qualité de son être propre. La notion protestante est totalement différente : la grâce n'est pas autre chose que la bienveillance, la disposition miséricordieuse de Dieu. Ce n'est donc pas un principe surnaturel de notre vie, qui nous sanctifie, nous transformant de l'intérieur » (*op. cit.* p. 80). Les deux conceptions sont irrémédiablement opposées.

Pour les protestants, « l'homme est tellement corrompu par le péché originel qu'il n'est capable que de faire le mal. Il ne peut alors y avoir ni préparation ni collaboration de l'homme à la justification [par la grâce – ndr]. C'est Dieu qui fait tout, l'homme ne peut rien faire. Contre ces erreurs, l'Église catholique enseigne, en s'ancrant dans la Tradition et l'Écriture, que la nature humaine a certes été blessée par le péché originel, mais qu'elle demeure capable de coopérer [par la volonté, le libre arbitre – ndr] avec la grâce divine pour sa justification. Le principe subjectif de la justification est la foi » (*op. cit.* p. 80).

Mais le protestantisme entend la foi comme le fait de s'en remettre à la miséricorde divine [pour Luther, le sacrifice du Christ, par miséricorde divine, est comme un manteau qui recouvre tous nos péchés ; c'est la seule chose qu'il faille croire pour se sauver, puisque l'homme ne peut pas changer ; il n'est donc pas nécessaire de se sanctifier dans la dure lutte quotidien-

1. Trois ans après la mort d'Henri VIII, l'introduction de la nouvelle messe en langue vulgaire (un rite dans lequel on mélangeait des éléments catholiques et protestants), le dimanche de Pentecôte 1549, provoqua la révolte rapide de toute la partie occidentale de l'Angleterre (Western Rébellion). Les rebelles demandaient le rétablissement de l'ancienne religion, à commencer par la sainte Messe. Ils furent rapidement écrasés par les mercenaires allemands et italiens, qui constituaient à cette époque les seules troupes de la Couronne anglaise.

ne avec soi-même, ce qui nécessite, en toute liberté, l'aide de la grâce. C'est une foi sombre, qui ne se fonde que sur le sentiment angoissé de notre propre misère, et qui est en même temps empreinte d'orgueil car elle attend tout de Dieu et n'impose rien à l'homme, qui prétend être sauvé en restant tel qu'il est, tout chargé de passions et de vices – ndr].

Pour le catholicisme, au contraire, « la foi est soumission personnelle à Dieu, et simultanément libre adhésion [de l'intelligence – ndr] à la vérité révélée par Dieu » (*ibid.*) Pour l'Église, la foi n'est pas séparable du libre arbitre. La façon dont se réalise la justification par la grâce et la foi est donc profondément différente : « La miséricorde du Christ, qui adopte le pécheur dans la foi [qui nous rend enfants de Dieu par adoption – ndr], se limite, pour les protestants, à recouvrir la culpabilité de l'homme (imputation de la miséricorde ou "justice" du Christ). La culpabilité intime demeure inchangée même chez l'homme justifié (*simul iustus et peccator*). Pour la doctrine catholique, au contraire, la justification comporte une authentique sanctification intérieure » (*op. cit.* pp. 80-81).

La notion d'Église

Voir, dans notre numéro de février, le § 2.3.1.b.

Les Sacrements

Les protestants n'ont conservé que le « baptême » et la « Cène ». Et les cinq autres sacrements ? Comment les jugent-ils ? La confirmation est pour eux [à l'exception peut-être des anglicans – ndr] une « cérémonie vide et superstitieuse ». La confession « n'est pas un sacrement mais seulement un usage conseillé, de même que l'extrême-onction. L'ordre est vu comme une manifestation d'orgueil, une erreur dangereuse pour les âmes. Le mariage n'est qu'un contrat, qui peut toujours être rompu. Ces derniers temps, il y a eu dans différents milieux protestants, des ouvertures [bien que contestées – ndr] en faveur du « mariage homosexuel » (*op. cit.* p. 82). Par ailleurs, le protestantisme nie le fait que les sacrements puissent avoir une efficacité *ex opere operato*. Le seul moyen de salut est la Parole : il s'ensuit que les sacrements produisent la grâce non par leur réalisation, mais par la foi de celui qui les reçoit (*op. cit.* p. 83).

Le baptême

Que dire alors du baptême, sacrement brandi par les œcuménistes comme possession commune certaine des catholiques et des protestants ? Sur ce point non plus, le public des fidèles n'est pas bien informé. La vérité est la suivante : « Pour beaucoup de protestants, le baptême est un simple symbole, qui n'agit pas à l'intérieur de l'âme du baptisé. Dans tous les cas, il est conçu non pas comme cause de la grâce produite par Dieu dans l'âme, mais comme signe de cette grâce. Par la croyance en la foi [cf. § b] et en la force salvifique de la Parole, on ne confère au baptême aucune efficacité sacramentelle spécifique. Les protestants qui admettent qu'il y a dans le baptême le don de la grâce considèrent toutefois que leur acquisition [à l'Église – ndr] n'a lieu que par la foi. Peu de protestants croient que le baptême nous procure la grâce. Ils sont de plus en plus nombreux à nier la nécessité du baptême pour le salut. Seule la foi est nécessaire. Le salut est lié à la foi, et non au baptême, qui n'est pas même nécessaire pour être accepté

dans l'« Église ». Le synode des Églises réformées de France (25-27 mai 2001) s'est prononcé en faveur de l'admission générale des non baptisés à la Cène » (*op. cit.* p. 83).

La Cène du Seigneur

Le protestantisme rejette violemment la doctrine catholique de la Sainte Messe, définie dogmatiquement au Concile de Trente (*op. cit.* p. 84). « Il nie le lien essentiel entre sacrifice de la Croix et sacrifice de la Messe. Le culte de la Cène du Seigneur est uniquement un mémorial du sacrifice de la Croix, il n'y a aucune offrande d'immolation [non sanglante – ndr]. Le rôle occupé par la Cène dans la pratique des sectes protestantes n'est pas comparable à l'honneur dans lequel est tenue la Sainte Messe dans l'Église catholique. La plupart des dimanches, la Cène n'est pas observée, on se contente de la liturgie de la Parole. Les sermons et la Cène ont la même valeur pour les protestants, en tant qu'offices religieux : l'individu peut choisir librement entre les deux. Il n'y a pas de précepte d'obligation pour les dimanches. Il n'y a pas d'obligation de se préparer à la Cène par la confession, dans le cas de péchés mortels. D'après les protestants, l'administration de la Cène produit le pardon des péchés ; cela signifie que, par certains aspects, elle remplace le sacrement de la pénitence, qu'ils ont presque aboli. Voilà quelle est leur pratique actuelle. La Cène est célébrée sans être précédée par la moindre confession, les non baptisés peuvent eux aussi y prendre part. Par ailleurs, toutes les confessions protestantes nient résolument le dogme de la transsubstantiation. Elles n'admettent aucune consécration sacerdotale du pain et du vin. En ce qui concerne la *présence réelle*, elles manifestent des incertitudes et des contradictions. Au mieux, elles la nient... [par conséquent – ndr] les espèces ne sont pas adorées » (*op. cit.* pp. 84-5). Conclusion : « L'Eucharistie ne réunit pas les catholiques et les protestants, au contraire, elle rend visible leur insurmontable division » (*op. cit.* p. 85).

Le sacrement de l'ordre

« Le protestantisme ne connaît pas la figure du prêtre, qui parle et agit *in persona Christi*. Au contraire, il s'oppose à cette figure en tant que fausse et répréhensible parce qu'à son avis, le sacerdoce hiérarchique introduirait dans l'Église une division en deux classes [prêtres et laïcs – ndr], qui contredirait la volonté du Christ [sic]... D'après eux, tout baptisé peut faire ce qui, pour la doctrine catholique, revient uniquement aux prêtres, aux évêques et au Pape. La fonction de prédication est confiée à tous les baptisés. Si seuls certains d'entre eux sont choisis comme "serviteurs de la Parole", c'est en raison d'une exigence d'ordre, d'organisation. Les Églises évangéliques allemandes ont récemment réaffirmé avec clarté que l'ordination "n'est pas une consécration... qui conférerait une faculté particulière en relation à la Cène et à ses éléments. Tout chrétien peut présider la liturgie et prononcer les paroles de la consécration". Cela signifie : "L'office sacerdotal est seulement une fonction, et non un sacrement" [il faut rappeler, à ce propos, que Vatican II a introduit la conception du sacerdoce ministériel comme *fonction du peuple de Dieu*, et qu'il semble avoir mis sur le même plan sacerdoce ministériel et sacerdoce des fidèles – cf. *Lumen Gentium* 10, 13 ; *Presbyterorum Ordinis* 2, 4 – ndr]. Toutefois, pour des rai-

sons de concurrence et de prestige, le protestantisme cherche à occulter extérieurement, aux yeux du public, la différence ontologique (c'est le cas de le dire) qui existe entre le prêtre catholique et le ministre protestant. Il suffira de rappeler, entre autres, l'utilisation par ce dernier de l'*étole*, devenue courante depuis quelque temps. Cela suscite l'impression que les titulaires de l'office sacerdotal se trouvent (dans les deux religions) sur le même plan, et qu'ils exercent les mêmes fonctions.

L'Église catholique enseigne la doctrine de la succession apostolique. Cela signifie qu'il n'y a pas d'évêque validement consacré dont l'arbre généalogique ecclésiastique ne puisse être remonté [directement ou indirectement – ndr] jusqu'à un Apôtre. Cette connexion certaine permet de faire abstraction de l'impossibilité de trouver la preuve historique d'une transmission sans lacune du pouvoir épiscopal. Pour les protestants, en revanche, on peut se passer de cela. Il suffit de demeurer fermes dans la foi des Apôtres, que le protestantisme revendique pour lui-même. La succession de l'Évangile prévaut sur celle des fonctions [encore et toujours, seule la Parole compte – ndr]. Les œcuménistes catholiques se sont depuis longtemps alignés sur la position protestante, prêts à renoncer à la succession de l'imposition des mains en faveur d'une (indémontrable) "continuité dans la foi et dans la doctrine avec l'Église des Apôtres" [ce qui cloche ici, à notre avis, c'est le fait de vouloir exclure de cette « continuité » l'élément portant que représente la succession épiscopale, pour réduire cette continuité à la « continuité » d'une doctrine déliée du Magistère, qui serait la « doctrine » des Apôtres ou de l'« Église primitive », telle qu'elle a été *réinventée* par les hérétiques, à partir de Luther ; Luther qui écartait tranquillement les textes sacrés (par ex. l'*Épître de Saint Jacques*) ou l'interprétation des Pères, quand il ne pouvait pas, par quelque artifice, les faire s'accorder avec sa propre doctrine – ndr].

L'un des dogmes de l'Église catholique est l'impossibilité d'ordonner des femmes. Pour le protestantisme, ce dogme n'existe pas : cela ne pose pas de problème aux différentes sectes de nommer des "ministresses". Le nombre des "évêques" femmes est chez eux en constante augmentation... Le sexe n'a pas d'importance pour être "ministre". Il y a même des transsexuels engagés comme "curés" protestants » (*op. cit.* pp. 85-87).

La très sainte Vierge

Le culte marial est rejeté par les protestants. Le dogme de l'Assomption (1950) provoqua en son temps des protestations furieuses. Presque tous les protestants nient la virginité de Marie après l'enfantement. C'est une pieuse illusion de croire qu'ils honorent la Vierge. Cela n'est vrai que pour des individus isolés ou pour des groupes, mais en aucun cas pour le protestantisme dans son ensemble. La prière à Marie et surtout la médiation de Marie pour toutes les grâces sont rejetées sur un plan apodictique (*op. cit.* pp. 86-87).

L'éthique protestante

L'abîme est profond. « Le formalisme kantien domine de larges secteurs de l'éthique protestante. Selon les principes de l'autonomie kantienne, l'individu peut agir conformément à son expérience personnelle de la foi. Il en résulte que la morale est placée dans la disposition intérieure

individuelle, et la valeur objective du comportement extérieur se perd en route. Il suffira de rappeler deux canons de l'éthique protestante. 1) Il n'existe pas de *loi* valable sans exceptions, mais seulement des *règles* du comportement moral, qui tolèrent des exceptions en fonction des circonstances. Avec de justes motivations, chacun peut se soustraire à un commandement. Par exemple : le protestantisme condamne évidemment le mensonge, mais non sans conditions, si bien qu'il l'autorise en cas de nécessité. 2) Le protestantisme ne connaît pas d'actions qui soient en elles-mêmes mauvaises, et qui sont donc toujours interdites, dans tous les cas et toutes les circonstances. Si quelqu'un a de bonnes raisons, il peut accomplir ces actions [c'est alors sa conscience qui décide, déliée de la loi – ndr]. Le protestantisme est la religion des concessions sur le plan moral. On pense surtout à la morale sexuelle. L'empêchement volontaire de la conception par des moyens mécaniques et chimiques ne constitue pas un problème moral pour les protestants. Les rapports sexuels hors mariage peuvent être pratiqués, s'ils sont justifiés par des motifs valables. Le divorce en présence d'une juste cause peut être non seulement permis, mais même ressenti comme nécessaire. L'éventuel remariage des divorcés ne trouve aucun obstacle sur le plan moral.

Deux mille ans après la venue du Logos, les luthériens ne savent pas encore si l'homosexualité doit être considérée comme un péché. Ce vice trouve, chez les protestants, des adhésions et des reconnaissances. Dans beaucoup d'"Églises" évangéliques sont célébrées "à l'église" des unions homosexuelles. Dans le cas de l'avortement, l'éthique protestante montre son vrai visage. Naturellement, on déclare que l'avortement en tant que tel est inadmissible. Toutefois, dans certaines circonstances, il est permis. Le synode des Églises évangéliques allemandes a déclaré que, dans certaines circonstances, l'empêcher pourrait moralement être une faute » (*op. cit.* pp. 88-89).

Les fins dernières

« L'Église catholique a toujours fermement maintenu la doctrine selon laquelle, au moment de la mort, l'âme se sépare du corps pour être jugée par Dieu, qui décidera de son salut ou de sa damnation. Les âmes qui ne sont pas suffisamment pures pour paraître face à Dieu doivent passer à travers le feu du purgatoire. Dans de larges sphères du protestantisme, on soutient l'hypothèse de la mort totale. C'est-à-dire : l'homme tout entier disparaît avec la mort, il n'y a pas de vie de l'âme ensuite. Ceux qui, en revanche, admettent une existence de l'âme sont convaincus qu'elle va de toute façon au Ciel. Le purgatoire n'est pas pris en considération. Il n'est donc nul besoin de prières, d'intercessions, de messes pour les défunts, d'indulgences [à ce qu'il semble, les protestants ne croient même plus à l'existence de l'enfer : ou le néant, ou le Paradis pour tous – ndr] » (*op. cit.* pp. 89-90). Cette façon complètement bouleversée de concevoir les fins dernières n'est-elle pas largement répandue chez les catholiques ? Et pour quelle raison, sinon l'influence de l'œcuménisme ?

Nous pourrions poursuivre cette énumération, mais cet aperçu nous semble suffisant. Face à l'occultation de la vraie nature du protestantisme, le prof. May invoque fort à propos une information et une prédication qui fassent connaître aux catholiques ce qu'est vraiment le protestantisme

(*op. cit.* p. 109).

B - Les orthodoxes

Venons-en maintenant aux différences doctrinales avec les orthodoxes. « Paul VI et Jean-Paul II ont affirmé à plusieurs reprises la communauté de foi supposée avec les Églises orientales. L'aspect singulier de la situation, c'est que les Églises orthodoxes n'ont tiré de cette découverte aucune conséquence [elles continuent comme avant à considérer les catholiques comme des hérétiques avec lesquels on n'a et on ne doit rien avoir en commun – ndr]. Dans les faits, cette communauté ne se manifeste aucunement. Ce qu'affirme Walter Kasper est faux, lorsqu'il dit que "la seule véritable controverse théologique avec les orthodoxes" concerne le Primat. L'image idyllique qu'il veut donner du rapport entre Église catholique et Église orthodoxe est trompeuse. Il n'y a donc aucune vérité de foi que l'orthodoxie ne comprenne pas d'une autre manière que l'Église catholique, même dans les détails. La fidélité à la tradition est devenue, chez les orthodoxes, un traditionalisme rigide. C'est pourquoi de nombreux aspects de la doctrine des orthodoxes sont peu sûrs ou non clarifiés, controversés ou dépassés. Par ailleurs, il ne faut pas oublier que l'orthodoxie s'est souvent abreuvée à la source du protestantisme. Voyons quelques exemples de différences.

La conception orthodoxe de l'Église ne coïncide pas, on l'a vu, avec la conception catholique (cf. § 2.3.1.a dans notre numéro de février). Les communautés orthodoxes sont des églises nationales, étroitement liées au pouvoir de l'État². Les Églises locales ne sont pas, dans l'optique orthodoxe, des églises particulières : chaque Église locale est une Église catholique. L'Église universelle est la simple union des Églises locales.

Le primat de juridiction de l'évêque de Rome est nié à l'unanimité. En outre, les orthodoxes soutiennent que la troisième personne de la très sainte Trinité procède seulement du Père, et non du Père et du Fils, comme l'enseigne le dogme de l'Église catholique. Sur le problème du péché originel, ils tendent à se rapprocher des protestants, car ils tendent à en déduire la corruption totale de l'homme. Le dogme de l'Immaculée Conception de la très sainte Vierge rencontre dans l'orthodoxie de puissantes oppositions. Beaucoup d'orthodoxes considèrent comme invalide le baptême administré par les hérétiques. Les catholiques et les protestants qui se convertissent à l'orthodoxie sont rebaptisés [sans condition – ndr]. La confirmation peut, et même doit être répétée [sans condition – ndr], dans certaines circonstances. La transsubstantiation (quand elle est acceptée en général) est attribuée non pas aux paroles de la consécration, mais à l'invocation du Saint-Esprit qui la suit (épiclese). L'adoration eucharistique n'existe pas. La doctrine des indulgences n'est pas prise en considération. L'huile sainte est donnée aux malades, mais aussi aux bien portants. Il y a une remarquable incertitude au sujet de la possibilité pour les femmes de devenir diaconesses ou prêtres [cela revient à dire que cette possibilité n'est pas niée

de façon ferme – ndr]. Le ministre du sacrement du mariage est le prêtre, et non les époux. Le divorce est permis sur la base de différentes causes justes. Les divorcés peuvent se remarier, même une troisième fois, par un mariage sacramentel (!). L'orthodoxie ne soulève pas d'objections contre les moyens contraceptifs. À l'égard de l'homosexualité, on voit se dessiner une "ouverture". Dans la doctrine des fins dernières apparaissent quelques incertitudes. Le purgatoire est nié par la plupart des théologiens.

À travers ce rapide tableau, on comprend qu'il existe, entre catholiques et orthodoxes, de graves oppositions doctrinales. L'espoir de Jean-Paul II que le dialogue entre catholiques et orthodoxes clarifie rapidement tous les points d'opposition est dénué de tout fondement concret. Le Concile, en affirmant que le patrimoine spirituel et théologique des orthodoxes "appartient à la pleine catholicité et apostolicité de l'Église" (UR 17) s'est, dans le meilleur des cas, fourvoyé³. Si cette affirmation signifie que ce patrimoine, en ce qu'il a d'authentique, appartient en réalité à l'Église catholique, elle est juste. Si elle veut dire au contraire que ce patrimoine est absent de l'Église catholique, alors elle est fautive. Contre l'opinion exprimée par le Concile, il faut également redire que la *communicatio in Sacris* avec les orthodoxes n'est ni "possible" ni "conseillée" (contrairement à ce que déclare UR 15). Du reste, les orthodoxes ne prennent même pas en considération l'Eucharistie en commun avec les catholiques, puisqu'ils les considèrent comme hérétiques » (*op. cit.* pp. 120-122). Leur participation aux initiatives œcuméniques promues par Rome n'est donc dictée que par des raisons de convenance.

Speculator (fin)

de l'intervention meurtrière du pouvoir politique, qui ne voulait pas voir le contrôle de l'Église lui échapper. Rappelons le cas russe. Depuis le X^e siècle, la Russie était incluse dans le patriarcat de Constantinople (par la suite elle devint autocéphale). Le patriarche Isidore, grec, se rendit aux conciles œcuméniques de Ferrare et de Florence. Au cours de ce dernier fut conclu le célèbre accord pour le « retour » au catholicisme. En 1441, il revint en Russie comme cardinal et légat apostolique de la Russie. Quand il célébra la Messe, au cours de laquelle il pria pour le Pape et lut le décret d'union avec Rome, le prince Vassili II, qui gouvernait la principauté de Moscou, (un état encore vassal des Mongols), interrompit la célébration par la force et chassa le patriarche de l'église, il le fit arrêter et enfermer dans un monastère. Après quoi, un synode d'évêques orthodoxes fut convoqué, et le prince proclama le métropolitain déchu et « repoussa au nom du peuple russe l'union projetée avec Rome » (N. Brian-Chaninov, *Histoire de la Russie*). Ce fut un scandale sans précédent.

3. Rappelons que les orthodoxes, après plus de six siècles d'accord avec l'Église romaine sur le célibat ecclésiastique, virtuellement recommandé par la Sainte Écriture, se sont arrêtés, dans le développement de la discipline du célibat, au Concile de Troullos (Constantinople, 692), au cours duquel apparurent les premiers signes de l'antagonisme avec Rome, qui allait aboutir au schisme. Ce Concile définit l'obligation du célibat seulement pour les évêques et les prêtres qui n'étaient pas mariés au moment de leur ordination, blâmant l'usage différent et plus austère de l'Église romaine qui, elle, a développé pleinement la pensée divino-apostolique, attestée par les Saintes Écritures, à l'égard du célibat ecclésiastique.

2. Rappelons que le retour des schismatiques orientaux au sein de l'Église catholique, sur les termes duquel les autorités religieuses respectives s'étaient déjà accordées formellement, fut annulé à deux reprises, surtout à cause

DERRIÈRE LE « DOGME » DE L'ŒCUMÉNISME, UNE ECCLÉSIOLOGIE NON CATHOLIQUE

KASPER ET LA CONFÉRENCE COMMÉMORATIVE DU DÉCRET CONCILIAIRE « UNITATIS REDINTEGRATIO »

Les 11, 12 et 13 novembre 2004, au Centre de Congrès et de Spiritualité « Mondo Migliore » de Rocca di Papa, se sont déroulés les travaux d'une Conférence intitulée « *Le Décret sur l'Œcuménisme du Concile Vatican II quarante ans après : rétrospectives et signification permanente – développement et situation actuelle – perspectives futures* ». La Conférence a été promue par le *Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens*, pour célébrer les quarante ans (pauvres de nous !) du Décret conciliaire *Unitatis Redintegratio*. Étaient présents à ce congrès tous les présidents des commissions œcuméniques des conférences épiscopales mondiales, les représentants des dicastères de la Curie romaine et des Universités pontificales, ainsi que les délégués des différentes « Églises » et « communautés » avec lesquelles l'Église cherche à dialoguer. Le seul à pouvoir donner le « la » de ces travaux était bien entendu S.E. le card. Walter Kasper, président du susmentionné Conseil.

L'intervention de Kasper a été intégralement publiée par *L'Osservatore Romano*¹, et nous fournit de précieuses indications permettant d'identifier les fondements théologiques du pli œcuménique actuel, et leur enracinement dans les textes du Concile Vatican II, dont les virtualités ont été abondamment développées et mises en œuvre par Jean-Paul II. À cet égard, en effet, on ne peut pas ne pas reconnaître au card. Kasper une grande clarté. Ce que le Président du Conseil pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens ne fait pas, en revanche – et qu'il aurait pourtant le devoir de faire – c'est de reconnaître l'opposition de l'« Église Conciliaire » au Magistère ordinaire universel de l'Église catholique. Au contraire, nous le verrons, le cardinal se charge plusieurs fois de dissimuler cette opposition.

L'A PRIORI DU CONCILE

Avant d'examiner précisément l'intervention du card. Kasper, il nous semble utile d'en montrer la structure.

Le card. Kasper insiste à plusieurs reprises sur certaines affirmations, en les présentant comme des assertions certaines et évidentes, alors qu'elles ne le sont aucunement. En effet, dans l'introduction de son intervention, nous trouvons l'affirmation suivante : « *le Pape a réaffirmé plusieurs fois que la voie œcuménique est irréversible* ». Et de même, en conclusion, le cardinal insiste : « *le Décret [Unitatis Redintegratio – ndr] a initié un processus irrévocable et irréversible, auquel il n'existe pas d'alternative réaliste. Le Décret sur l'œcuménisme nous montre le chemin du XXI^e siècle. C'est la volonté du Seigneur [sic!] que nous suivions ce chemin...* ». Ces deux affirmations péremptoires,

qui ouvrent et terminent l'intervention, ne doivent pas être liquidées trop rapidement. Elles constituent la clé permettant de comprendre sur le fond la dérive doctrinale actuelle; elles sont l'alpha et l'oméga qui éclairent la crise de l'Église.

Rappelons le contexte dans lequel ce discours fut prononcé : le cardinal a en face de lui tous les « agents œcuméniques », catholiques et non catholiques. Et que leur dit-il? Nous l'avons lu : le chemin œcuménique, celui qui a été inauguré par le Décret conciliaire, est un chemin auquel on ne peut pas renoncer; il est même irrévocable et irréversible, autrement dit, la direction qu'il a prise ne peut pas être modifiée. Le cardinal étouffe ainsi dans l'œuf toute tentative de se replacer dans la ligne traditionnelle, en la liquidant comme *non réaliste*. La voie que les Papes avaient indiquée sans interruption est maintenant bannie et discréditée : *le but de l'œcuménisme ne peut pas être conçu comme un simple retour des autres au sein de l'Église catholique* ». Cette affirmation de Kasper est en contradiction avec le Magistère universel de l'Église : « *On ne peut promouvoir l'unité des chrétiens autrement qu'en procurant le retour des dissidents à la seule vraie Église du Christ* »².

Le vrai « dogme » proclamé par le Concile est cette nouvelle voie œcuménique. Plus précisément, le nouvel œcuménisme est a priori qui fonde incontestablement les enseignements propres à Vatican II et à la théologie du Pontife actuel. Les textes clés du Concile ont été modelés en fonction de cet a priori. Ce n'est pas nous qui le disons : c'est le card. Kasper qui le démontre, les textes du Concile et les encycliques de Jean-Paul II à la main. Puisque le nouveau chemin œcuménique – dont nous verrons par la suite les contenus – est supposé être obligatoire, il est devenu nécessaire de revoir et restructurer (au sens de « faire une nouvelle structure ») l'ecclésiologie catholique dans un sens non catholique. « *Cette volonté a priori – a-t-on observé – qui n'a aucun point d'appui légitime, est le cœur du texte conciliaire, quand elle affirme que l'Église du Christ "subsiste dans" l'Église catholique. C'est la seule chose que le Concile enseigne de façon claire : sa volonté œcuménique. Il est œcuménique non pas pour s'être fait l'écho de l'enseignement universel et constant de l'Église, mais pour avoir placé à la base de ses théories une volonté clairement œcuménique qui n'a aucune justification et que tout le Magistère antérieur condamne* »³.

2. PIE XI, *Mortalium Animos*, 6 janvier 1928. Cf. aussi l'appel affligé de Pie XII, le 2 juin 1944 : « *de Notre cœur et de Nos lèvres jaillit l'invocation à l'Esprit Créateur, afin qu'il éveille chez nos frères séparés le désir du retour à l'unité perdue, et qu'Il leur accorde la force de suivre son impulsion* ».

3. P. DE LA ROCQUE, *Le présupposé œcuménique de Lumen*

Les éléments clés introduits par cette volonté a priori dans les documents du Concile sont, selon la leçon de Kasper, au nombre de trois : la perspective eschatologique de l'Église, comprise comme Peuple de Dieu; le célèbre « *subsistit in* »; l'ecclésiologie de communion.

TECHNIQUES DE PERSUASION

Avant de considérer chacun de ces trois éléments dans le détail, il nous semble important de mettre en relief un autre point sur lequel le cardinal insiste à plusieurs reprises dans son discours. Souvenons-nous bien du contexte dans lequel le cardinal se trouve : il s'agit d'une conférence, c'est-à-dire d'une intervention qui doit être entendue avant d'être lue. Par conséquent, probablement conscient des critiques adressées à l'œcuménisme inauguré par le Concile, ou peut-être plus encore pour contrebalancer les thèses œcuméniques clairement opposées au Magistère de toujours exposées dans son discours, le card. Kasper s'attache à rassurer tout le monde, prodiguant de nombreux « *nolite timere* », qui ont l'effet d'une véritable tentative de persuasion (rappelons que le Congrès s'est ouvert par la projection d'un film, préparé par le Centre de Télévision du Vatican, relatant les « triomphes de l'œcuménisme : de la rencontre entre Paul VI et Athenagoras à la « restitution » de l'icône de la Mère de Dieu de Kazan à Moscou). Nous vous présentons dans l'ordre les assurances répétées selon lesquelles le nouvel œcuménisme serait en continuité avec la Tradition; ne pouvant l'assurer par de vrais arguments, le card. Kasper est contraint de se rabattre sur ces techniques de persuasion : « *Il serait donc erroné d'ignorer cette continuité fondamentale, de considérer le Concile comme une rupture radicale avec la Tradition et de l'identifier à l'avènement d'une nouvelle Église* » (et aussitôt après : « *Toutefois, avec le Concile a commencé quelque chose de nouveau : non pas une nouvelle Église, mais une Église renouvelée* »); « *Le mouvement œcuménique ne supprime rien de ce qui, jusqu'à présent, a été précieux et important pour l'Église et dans son histoire; il demeure fidèle à la vérité qui, dans l'histoire, est reconnue et définie comme telle, et il n'y ajoute rien de nouveau* »; « *En tant que mouvement spirituel, le mouvement œcuménique ne déracine pas la Tradition. Au contraire, il propose une compréhension nouvelle et plus profonde de la Tradition... Avec lui se prépare... non pas une nouvelle Église, mais une Église spirituellement renouvelée et enrichie* ». Et enfin : « *Le Concile n'affirme*

Gentium in Penser Vatican II quarante ans après. Actes du VI^e Congrès Théologique de Si Si No No, Rome, Janvier 2004, Publications du Courrier de Rome, 2004, pp. 307-308.

1. *L'Osservatore Romano*, 12 novembre 2004, pp. 8-9.

aucune nouvelle doctrine, mais il motive un nouveau comportement, il renonce au triomphalisme... ».

Entrons maintenant in *medias res*, dans le contenu du discours, pour vérifier, cette fois de façon rationnelle, la rupture de l'œcuménisme actuel avec la Tradition, et pour montrer qu'il n'est pas le développement de « germes » présents dans la Tradition, mais bel et bien une « nouvelle doctrine » *sic et simpliciter*.

DYNAMIQUE ESCHATOLOGIQUE DE L'ÉGLISE, PEUPLE DE DIEU

L'introduction du card. Kasper confirme nos précédentes considérations sur l'œcuménisme comme a priori fondant la nouvelle ecclésiologie du Concile : « le Concile a pu initier le mouvement œcuménique parce qu'il a compris l'Église comme un mouvement, c'est-à-dire comme le peuple de Dieu en marche (LG 2; 8; 9; 48-51; UR 2). Et d'expliquer : « Autrement dit, le Concile a revalorisé la dimension eschatologique de l'Église, en montrant que cette dernière n'est pas une réalité statique, mais dynamique, elle est le peuple de Dieu en pèlerinage entre l'"ici" et le "pas encore". Le Concile a intégré le mouvement œcuménique dans cette dynamique eschatologique. Ainsi compris, l'œcuménisme est la voie de l'Église (UUS 7). Ce n'est pas un ajout, ni un appendice, mais une partie intégrante de la vie organique de l'Église et de son activité pastorale (UUS 20) ».

Le Concile, en soulignant la composante dynamique de l'Église, aurait donc retrouvé sa dimension eschatologique. L'eschatologie n'est pas comprise ici au sens traditionnel, mais comme tension entre un « déjà » ou un « ici » et un « pas encore », comme synonyme de dynamique essentielle de l'Église. L'œcuménisme se place donc – si l'on souligne le « ainsi compris » de Kasper – dans cette structure dynamico-eschatologique « comme une partie intégrante de l'Église ». Et, pour mieux nous faire comprendre cette notion, le card. Kasper établit un parallèle entre œcuménisme et mission : « La mission est un phénomène eschatologique grâce auquel l'Église assume le patrimoine culturel des peuples, le purifie et l'enrichit, s'enrichissant aussi elle-même, et atteignant la plénitude de sa catholicité. De la même façon, dans le mouvement œcuménique, l'Église participe à un échange de dons avec les Églises séparées (UUS 28; 57), elle les enrichit et en même temps elle fait siens leurs dons, et réalise de cette façon pleinement sa catholicité (UR 4) ». Et le cardinal conclut par une affirmation extrêmement éclairante : « Mission et œcuménisme sont les deux formes du chemin eschatologique et de la dynamique eschatologique de l'Église ».

En quoi consiste donc, pour Kasper, la dynamique eschatologique de l'Église ? Elle ne signifie pas que l'Église, bien qu'humaine en raison des membres qui la composent, est surnaturelle par son origine, ses moyens et sa fin⁴, et qu'elle ne se manifestera dans toute sa plénitude que quand le Fils de l'homme reviendra et mettra un terme à l'histoire. Et sa dynamique n'est pas plus comprise dans le sens donné par la parabole évangélique du roi qui envoie ses serviteurs appeler ses sujets au banquet de noces de son

fil, car ceux qui restent dehors sont voués aux « pleurs et aux grincements de dents » (Luc XIV, 15-24; parabole qui indique sans équivoque la nécessité de se convertir et d'entrer dans l'Église catholique pour échapper à la damnation éternelle). La dimension eschatologique de l'Église n'est pas comprise par le card. Kasper dans le sens de sa projection vers l'éternité, et sa dynamique ne concerne pas son œuvre d'annonce et d'appel à la conversion de tous les peuples. L'Église serait eschatologique au sens où elle devrait réaliser ce qui existe déjà potentiellement : « elle est en chemin – affirme le cardinal – pour réaliser pleinement et concrètement sa nature dans la vie ». L'Église est donc catholique, mais elle ne l'est pas encore pleinement. Elle ne le devient concrètement et pleinement qu'en s'enrichissant du patrimoine culturel des peuples (mission) et des dons des « Églises séparées » (œcuménisme), et en les enrichissant à son tour.

On peut mettre en évidence le fait que l'on ne parle jamais de conversion à l'Église catholique, parce que, pour les œcuménistes, toutes les « Églises » et communautés séparées et tous les peuples sont déjà d'une certaine façon en communion avec l'Église catholique. Ce qui manque, c'est l'enrichissement réciproque, plus ou moins profond suivant les éléments que l'on considère, enrichissement produit par la rencontre et par le dialogue, dans lequel émerge ce qui est déjà réalisé de façon mystérieuse, à savoir le fait que l'Église, Corps du Christ, est déjà unie à chaque homme. La mission et l'œcuménisme tendent au fond à dévoiler « de façon invisible l'unité cachée mais radicale que le Verbe divin... a établie entre les hommes et les femmes de ce monde »⁵. Le chemin œcuménique est donc à la fois une prise de conscience d'une unité qui existe déjà et un enrichissement réciproque pour arriver à la pleine unité. L'expression « Église, peuple de Dieu » véhicule une identité entre Église et genre humain, identité qui doit seulement, d'une façon hegelienne, devenir consciente.

Tout cela a été exprimé très clairement par le card. Wojtyła dans son étude théologique sur Vatican II « Aux sources du renouveau » : « La mission des Personnes divines, tournée vers l'humanité, n'est pas seulement une révélation, mais elle est également l'action salvifique qui, du genre humain, fait le peuple de Dieu »⁶. Dans la même étude, le card. Wojtyła développait le thème des rapports entre Église-peuple de Dieu et genre humain : « Dieu ne forme pas autrement son peuple qu'en choisissant, appelant, portant tous les hommes à Lui, chacun en particulier, de la façon qui lui est propre et unique... la réalité du Peuple de Dieu est contenue dans le projet de Dieu et dans sa réalisation, dont l'origine est

commune, on peut dire, à la vocation de l'homme comme personne... Seul Dieu connaît le lien qui unit les hommes dans la communauté de son Peuple. Vatican II affirme que ce lien est plus large que celui de la communauté "ecclésiale"... C'est ainsi que s'explique, entre autres, le fait que la conscience de l'Église en tant que Peuple de Dieu puisse être à la fois ad intra et ad extra. Vatican II admet par là qu'il y a une différence entre "appartenir" et "être ordonné" au Peuple de Dieu. Voilà ce qui indique, en les distinguant, les degrés qui déterminent la communion de Dieu avec les hommes »⁷. Cette opinion n'est pas seulement l'opinion personnelle du card. Wojtyła. En effet, pendant son pontificat, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi s'est exprimée avec des accents encore plus forts : « Dans sa réalité invisible, elle [l'Église] est communion de chaque homme avec le Père, par le Christ, dans le Saint-Esprit, et avec les autres hommes, qui participent de la nature divine »⁸.

Nous avons donc une première sphère de communion, celle de tous les hommes « choisis, appelés et conduits à Lui », qui en renferme une autre, composée de toutes les « Églises » chrétiennes. C'est le « déjà » d'où partent la mission et l'œcuménisme. Le « pas encore » est le processus de prise de conscience de ces liens et d'échange réciproque des dons, processus qui a pour fin la pleine communion de tous, communion déjà existante, bien que partielle. Le fait que cette unité fondamentale de tous les hommes soit le fondement le plus important, prévalant sur toute division, est ouvertement déclaré par le Pape dans son discours aux Cardinaux et à la Curie au sujet de la réunion interreligieuse d'Assise : « A la lumière de ce mystère [de l'unité du genre humain], les différences de toutes sortes, en premier lieu les différences religieuses, dans la mesure où elles sont réductrices du dessein de Dieu, se révèlent en effet comme appartenant à un autre ordre. Si l'ordre de l'unité est celui qui remonte à la création et à la rédemption [sic!], et s'il est donc, en ce sens, "divin", les différences et les divergences, même religieuses, remontent plutôt à un "facteur humain", et doivent être dépassées dans le progrès vers la réalisation du grandiose dessein d'unité qui préside à la création »⁹.

En résumé :

1. l'œcuménisme d'aujourd'hui n'est possible qu'à l'intérieur de l'ecclésiologie du « peuple de Dieu »;
2. le « peuple de Dieu » coïncide avec l'humanité tout entière;
3. l'Église elle-même embrasse l'humanité entière, non dans le sens où elle est envoyée à l'humanité pour appeler à la conversion, mais dans le sens où tous les hommes appartiennent

5. JEAN-PAUL II, *La situation du monde et l'esprit d'Assise. Discours aux cardinaux et à la curie du 22 nov. 1986*, DC, n. 1933, du 01 / 02 / 1987, p. 134, cit. in *Fraternité Sacerdotale Saint Pie X, De l'œcuménisme à l'apostasie silencieuse. Vingt-cinq ans de pontificat*, 2004, p. 12.

6. KAROL WOJTYŁA, *Aux sources du renouveau. Étude sur la mise en œuvre du Concile Vatican II*, Paris, Le Centurion, 1981, p. 170, cit. in J. DORMANN, *Le Concile Vatican II et la théologie de Jean-Paul II*, in *Église et Contre-Église...*, cit., p. 179.

7. KAROL WOJTYŁA, *Aux sources...*, cit. pp. 108-109, cit. in J. DORMANN, *Le Concile Vatican II et la théologie de Jean-Paul II*, in *Église et Contre-Église...*, cit., p. 183.

8. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Lettre aux Évêques de l'Église catholique sur certains aspects de l'Église comprise comme communion*, cit. in J. DORMANN, *Le Concile Vatican II et la théologie de Jean-Paul II*, in *Église et Contre-Église...*, cit., p. 179.

9. JEAN-PAUL II, *La situation du monde et l'esprit d'Assise. Discours aux cardinaux et à la Curie du 2 nov. 1986*, cit. in P. PIERRE-MARIE, *L'unité de l'Église*, in

4. Cf. LÉON XIII, *Satis cognitum*, 29 juin 1896.

déjà au peuple de Dieu, qui est l'Église, bien qu'à des degrés différents et de façon incomplète;

4. l'œcuménisme comporte deux moments : dans le premier, l'Église enrichit les « Églises » séparées des dons qui leur manquent pour arriver à la pleine communion; dans le second, l'Église s'enrichit de leurs dons, et c'est dans cet échange réciproque qu'elle réalise en plénitude sa catholicité;

5. il en va de même pour la mission.

L'éloignement de cette position par rapport à la doctrine traditionnelle de l'Église est manifesté par cet enseignement du Saint Office : « *La doctrine catholique devra donc être proposée et exposée totalement et intégralement : il ne faudra en aucun cas passer sous silence ni recouvrir de mots ambigus ce que la vérité catholique enseigne sur la vraie nature et sur les moyens de justification, sur la constitution de l'Église, sur le primat de juridiction du Pontife Romain, sur la seule véritable union qui se réalise par le retour des dissidents à la seule vraie Église du Christ. Qu'on leur enseigne qu'en revenant à l'Église, ils ne perdront rien du bien qui, par la grâce de Dieu, s'est trouvé en eux jusqu'à présent, mais que par leur retour, ce bien sera plutôt complété et perfectionné. Mais il ne faut pas parler de ce sujet d'une façon qui leur ferait croire que, par leur retour, ils apporteraient à l'Église un élément essentiel qui lui aurait manqué jusqu'à présent* »¹⁰. L'Église catholique n'a besoin de rien qui ne lui ait déjà été donné par son divin Fondateur. Ce sont ceux qui s'unissent ou qui reviennent à l'Église qui reçoivent cette vie qu'ils ne peuvent obtenir ailleurs.

LE « SUBSISTIT IN »

« *La dynamique eschatologique et pneumatologique nécessitait une élucidation conceptuelle. Cette clarification a été fournie par le Concile dans la Constitution sur l'Église, par la formule très discutée du "subsistit in" : l'Église de Jésus-Christ subsiste dans l'Église catholique (LG 8)* » : voilà, introduit par le card. Kasper, le second point d'appui de l'œcuménisme actuel.

Le fait que le « subsistit in » ne soit pas simplement synonyme de « est », est tout ce qu'il y a de plus certain. La voix officieuse du Saint Siège, *La Civiltà Cattolica*, l'affirma clairement dans un article du 5 décembre 1987, signé par le père Giandomenico Mucci S.J. : « *Il ne fait aucun doute qu'entre les deux formulations de la réalité de l'Église données par les deux textes [à savoir *Mystici Corporis* de Pie XII et *Lumen Gentium*], il existe une divergence manifeste. Une chose est d'établir une pacifique identité entre le Corps mystique du Christ et l'Église catholique, avec pour nécessaire corollaire l'affirmation que l'Église catholique romaine est la seule Église du Christ, une autre chose est d'affirmer que l'Église du Christ subsiste dans l'Église catholique. Vatican II – poursuit le père Mucci – dans le schéma primitif de *Lumen Gentium* rédigé par Mgr Philips (février 1963) puis*

distribué aux Pères (avril-juillet de la même année), identifiait encore la seule Église du Christ avec l'Église catholique de sorte que l'emploi du "est" interdisait d'attribuer notion et nature de véritable Église aux autres Églises chrétiennes... Le passage du est au subsistit a été réalisé pour des raisons œcuméniques... Lumen Gentium a certainement renoncé à l'identification formelle de ces réalités [Église du Christ et Église catholique] pour expliquer les "nombreux éléments de sanctification et de vérité" existant dans d'autres Églises chrétiennes, mais elle a aussi voulu professer que seule l'Église catholique réalise pleinement, même si ce n'est pas dans sa totalité, l'Église du Christ ».

Le card. Kasper réaffirme cette orientation prise par le Concile, et il précise : « *Le Concile a pu faire un remarquable pas en avant grâce au "subsistit in". On a voulu rendre justice [!?] au fait qu'en dehors de l'Église catholique, il n'y a pas seulement des chrétiens individuels, mais des "éléments d'Église" et aussi des Églises et des Communautés ecclésiales qui, bien que n'étant pas en pleine communion, appartiennent de droit [lequel?] à la seule Église, et sont pour leurs membres des moyens de salut (LG 8; 15; UR 3; UUS 10-14)... Par conséquent, la question du salut des non catholiques n'est plus résolue au niveau individuel à partir du désir subjectif d'un individu, comme c'est le cas dans *Mystici Corporis*, mais au niveau institutionnel et d'une façon ecclésiologique objective* ».

À la lecture de ces deux passages, comme à celle des textes conciliaires LG 8 et UR 3 § 2-4, nous pouvons relever les points suivants :

1. **Hors de l'Église peuvent se trouver des « éléments salvifiques » ; ce sont les dons intérieurs, tels que la grâce et les vertus théologiques.** Cette affirmation, si on la comprend « hors des limites visibles de l'Église », est conforme à la Tradition, qui parle de la possibilité d'un désir surnaturel (explicite ou implicite) d'appartenir à l'Église catholique, désir suscité par Dieu et qui peut être suffisant pour obtenir le salut.

2. **Hors de l'Église catholique, il existe des éléments extérieurs et visibles communs à l'Église catholique et aux Églises schismatiques** (par ex. la Sainte Écriture). Cela est vrai si l'on entend simplement l'existence matérielle de ces éléments. C'est en revanche faux si l'on cherche à conclure par là que ces éléments procurent en eux-mêmes le salut.

3. **Hors de l'Église catholique – c'est le point central – il existe des églises et des communautés ecclésiales qui possèdent des moyens de salut.** Cette affirmation est fautive dans tous les cas, parce que seule l'Église catholique possède ces moyens. Ceux qui se séparent de l'Église n'ont en propre que le fait d'être séparés ; même les sacrements valides qui demeurent appartiennent à l'Église catholique : « *Il n'y a qu'une Église qui est appelée catholique, et c'est elle qui, dans les communautés séparées de son unité, agit par la vertu de ce qui, dans ces sectes, reste dans tous les cas sa propriété* »¹¹. La distinction entre les moyens de

salut, qui n'appartiennent qu'à l'Église catholique, et les effets salvifiques de ces moyens, qui peuvent s'étendre au-delà de ses limites visibles, fait partie de l'enseignement traditionnel de l'Église, exprimé par la lettre du Saint Office à l'archevêque de Boston : « *Non seulement notre Sauveur a commandé que tous les peuples entrent dans l'Église, mais il a aussi décrété que l'Église est un moyen de salut sans lequel personne ne peut entrer dans le royaume éternel de gloire. Dans son infinie miséricorde, Dieu a voulu que, s'agissant des moyens de salut ordonnés à la fin dernière de l'homme non par nécessité intrinsèque mais seulement par institution divine, on puisse également obtenir leur effet – voilà le point ! – salutaire dans certaines circonstances, lorsque ces moyens sont seulement objets de "désir" ou de "vœu"* »¹².

4. Dernier point soutenu par Kasper : **les autres Églises et communautés ecclésiales, puisqu'elles ont les moyens de salut – affirmation fautive, comme nous l'avons vu – sont elles-mêmes des moyens de salut.** Cette logique n'en est pas une : « *Dire qu'un morceau d'or est tombé dans la boue autorise-t-il à dire que ce morceau d'or appartient à la boue ? Ou, plus encore, que la boue est devenue de l'or ?* »¹³. Par conséquent, à supposer – mais sans l'admettre – que les communautés schismatiques possèdent des moyens de salut, cela ne signifie pas qu'elles soient elles-mêmes de moyens de salut.

L'expression « subsistit in » a été introduite dans le texte conciliaire pour permettre ces passages que nous avons résumés, en conservant leur sens fondamental ; des passages qui, pour servir la cause œcuménique, trahissent la Tradition. C'est en vain que le card. Kasper affirme que « *le Concile n'affirme aucune nouvelle doctrine, mais il entraîne un nouveau comportement, il renonce au triomphalisme et formule la compréhension traditionnelle de l'identité de façon réaliste, historiquement concrète et, l'on pourrait dire, même humble* ». En réalité le Concile, et le cardinal à sa suite, affirment ce que l'Église n'a jamais affirmé, mais qu'elle a au contraire rejeté dans tous les cas. Et – qu'on nous permette de le dire – le card. Kasper cache derrière une fausse humilité ce qui est une trahison patente du Magistère, et derrière une affirmation de réalisme ce qui n'est que le fruit d'une hypothèse a priori, comme nous l'avons démontré. Et en effet, le même Kasper doit admettre, dans la note 10 de son intervention, que ce nouveau concept d'« éléments d'Église » hors de l'Église catholique a comme pères... Calvin et Congar !

L'ECCLÉSIOLOGIE DE COMMUNION

Il n'est pas difficile, maintenant, de comprendre la troisième cheville de la nouvelle ecclésiologie conciliaire, c'est-à-dire l'ecclésiologie de « communion ». Écoutons le card. Kasper : « *L'idée fondamentale du Concile Vatican II, et en particulier du Décret sur l'œcuménisme, se résume en un mot : *communio*. Le terme est important pour comprendre correctement la*

La tentation de l'œcuménisme. Actes du III^e Congrès théologique de Si Si No No, avril 1998, Publications du Courrier de Rome, 1999, p. 22.

10. PIE XII, Instruction du Saint Office *Ecclesia catholica* du 20 déc. 1949.

11. SAINT AUGUSTIN, *De baptismo contra donatistas*, I, 1, c. 10, n. 14, cit. in P. de la Rocque, *Le présupposé œcuménique*

de *Lumen Gentium*, in *Penser Vatican II*, cit., p. 307.

12. PIE XII, *Lettre à l'archevêque de Boston*, 8 août 1949.

13. P. DE LA ROCQUE, *Le présupposé œcuménique de Lumen Gentium*, in *Penser Vatican II*, cit. p. 103.

question des "elementa Ecclesiae"... Le Décret sur l'œcuménisme considère les Églises et les Communautés ecclésiales séparées **non comme des entités qui ont conservé un résidu d'éléments**, de consistance différente suivant les cas, **mais comme des entités intégrales** qui mettent en lumière ces éléments à l'intérieur de leur conception globale ». Il ne s'agirait donc pas simplement de constater la présence d'éléments de l'Église catholique dans les communautés schismatiques (ces éléments que nous avons tout à l'heure qualifiés d'éléments extérieurs et visibles); il s'agit au contraire d'élever ces communautés au rang de « communautés intégrales », c'est-à-dire d'organismes vivifiés par la grâce (remarquons que le cardinal parle des communautés tout entières, et non des individus) et donc en mesure d'être par eux-mêmes des instruments de salut. Pourquoi cela? Parce que ces communautés participent « aux biens de salut, aux sancta, c'est-à-dire aux sacrements. Dans tout cela, le baptême est fondamental. Il est le sacrement de la foi, grâce auquel les baptisés appartiennent à l'unique corps du Christ, qui est l'Église. Les chrétiens non catholiques, donc, sont en dehors de l'unique Église, mais en revanche, il lui appartient déjà d'une façon fondamentale (LG 11; 14; UR 22) ». Il existerait donc déjà une communion, bien que partielle; voilà pourquoi il ne faut plus parler d'œcuménisme du retour », comme l'ont fait tous les papes jusqu'à Vatican II! Ceux qui appartiennent au schisme ne doivent pas revenir dans la communion catholique, parce qu'ils lui appartiennent déjà (ce qui rend inutile le terme même de schisme, qui indique justement une séparation, de même que cela rend inutile le terme d'excommunication, qui affirme la privation de la communion): « La compréhension catholique [!] de l'œcuménisme présuppose **ce qui existe déjà**, c'est-à-dire l'unité dans l'Église catholique et la communion partielle avec les autres Églises et communautés ecclésiales, pour atteindre, en partant de cette communion incomplète, la pleine communion (UUS 14), qui comprend l'unité dans la foi, dans les sacrements et dans le ministère ecclésiastique (LG 14; UR 2 s) ». « Par conséquent – conclut le card. Kasper – la contribution de Unitatis Redintegratio à la solution du problème œcuménique n'est pas l'«*ecclésiologie des éléments*», mais la distinction entre **pleine communion et communion non pleine** (UR 3) ». Voilà donc la vraie nouveauté du Décret conciliaire, qui sera à l'origine de tous les délires qui l'ont suivi! Pie XI avait quant à lui déjà coupé court à tout discours susceptible de glisser vers une « communion non pleine » sous-entendue: « *Quiconque ne lui est pas uni [au Corps mystique du Christ] n'est donc pas l'un de ses membres, et n'est pas en communion avec son chef qui est le Christ* »¹⁴. Il n'y a pas de gradualité de communion! Soit on est en communion, soit on ne l'est pas.

À ces considérations sur le sens de la pleine communion, on peut en ajouter une autre. Le cardinal dit en effet: « *L'unité dans le sens de la pleine communion ne signifie pas uniformité, mais unité dans la diversité et diversité dans l'unité... Nous pouvons dire aussi que l'essence de l'unité conçue comme *communio* est la catho-*

licité dans sa signification originelle, qui n'est pas confessionnelle mais qualitative; elle indique la réalisation de tous les dons que les Églises particulières et confessionnelles peuvent apporter ». La catholicité dépasserait donc l'unité confessionnelle... On légitime ainsi non seulement la diversité de sensibilité liturgique, spirituelle, etc... mais aussi les différences doctrinales! Ailleurs, le card. Kasper avait déjà exprimé cette notion: « *L'œcuménisme ne se fait pas par la renonciation à nos propres traditions de foi. Aucune Église ne peut pratiquer cette renonciation* »¹⁵.

Nous sommes ici aux antipodes de l'enseignement traditionnel de l'Église, très bien résumé par le rév. père Billot S.J.: « *Bien que le caractère baptismal soit en lui-même suffisant pour incorporer l'homme dans la vraie Église catholique, néanmoins, pour qu'il y ait cet effet, une double condition et requise chez les adultes. La première est que le lien social d'unité de la foi ne soit pas entravé par une hérésie formelle ou même seulement matérielle* »¹⁶. Cette confession de la même foi intégrale, exclue par Kasper, est donc une condition sine qua non. « *L'autre condition requise pour les adultes est que le lien de la communion ne soit pas empêché ni détruit, ce qui peut avoir lieu de deux façons. La première... à travers le schisme... La seconde par sentence de l'autorité ecclésiastique, c'est-à-dire par l'excommunication, qui ait raison pleine et parfaite* »¹⁷. Le lien de communion, dans de tels cas, est détruit, et non pas simplement relâché! On appartient donc à l'Église catholique non seulement par le baptême, mais aussi par la confession de la vraie Foi et la reconnaissance de l'autorité de l'Église; dans le cas contraire, on ne lui appartient pas. La distinction entre communion pleine et non pleine ne peut revendiquer aucune paternité catholique. L'inspirateur de cette doctrine est le dominicain Congar: « *Il y a appartenance parfaite à l'Église – et donc au Christ – quand on vit selon tous les principes de la vie nouvelle et de la réconciliation avec Dieu, dont le Christ a placé la plénitude dans l'Église; il y a appartenance imparfaite à l'Église – et donc au Christ – lorsque l'on vit seulement selon l'un ou l'autre des principes de la vie nouvelle...* »¹⁸.

L'Église a toujours enseigné que les non catholiques peuvent eux aussi être en communion avec Elle, s'ils sont portés par le Saint-Esprit à adhérer par désir et vœu explicite ou implicite à la vraie foi et à entrer dans la communion catholique. Mais cela ne concerne pas les communautés séparées en tant que telles, mais certains membres de ces communautés (membres que Dieu seul connaît). Le Concile est en discontinuité totale avec le Magistère.

Il reste à affirmer un autre point, qui marque encore un peu plus la distance entre la doctrine

traditionnelle et la doctrine conciliaire: ceux qui appartiennent *in voto* et non *in re* à l'Église catholique sont dans un état dangereux pour leur salut; Pie XII les exhorte « *à suivre spontanément les mouvements intérieurs de la divine grâce, et à tout faire pour se soustraire à ces conditions actuelles, dans lesquelles ils ne peuvent assurément pas se sentir sûrs de leur salut, parce qu'ils sont privés de ces nombreux dons et soutiens célestes dont il n'est donné de bénéficier que dans l'Église catholique* »¹⁹.

CONCLUSION

En tant que catholiques, nous avons le devoir de repousser ces nouvelles doctrines, qui voudraient voir des degrés de communion là où il y a objectivement une séparation de la communion. L'Église catholique est l'Église du Christ, hors de laquelle il n'y a pas de salut; tout autre enseignement s'écarte effroyablement de l'enseignement catholique. C'est à ceux qui s'aventurent sur ces nouvelles voies que s'adresse l'avertissement de Pie XII: « *Certains estiment qu'ils ne sont pas liés par la doctrine que Nous avons exposée il y a peu d'années dans notre lettre Encyclique [Mystici Corporis] et qui est fondée sur les sources de la Révélation, selon laquelle le Corps Mystique et l'Église catholique romaine sont une seule et même chose* »²⁰.

Lanterius

19. PIE XII, *Mystici Corporis*, 29 juin 1943.

20. PIE XII, *Humani Generis*, 12 août 1950.

COURRIER DE ROME

Édition en Français du Périodique Romain
Sì Sì No
Directeur : R. Boulet
Rédacteur : Abbé de Taveau
Adresse : B.P. 156 — 78001 Versailles Cedex
N° CPPAP : 0408 G 82978
Imprimé par
Imprimerie du Pays Fort
18260 Villegenon
Direction
Administration, Abonnement
Secrétariat
B.P. 156
78001 Versailles Cedex
E-mail : courrierderome@wanadoo.fr
Correspondance pour la Rédaction
Via Madonna degli Angeli, 14
Italie 00049 Velletri (Rome)
Abonnement

- **France :**
 - de soutien : 40 , normal : 20 ,
 - ecclésiastique : 8
- Règlement à effectuer :**
 - soit par chèque bancaire ou à l'ordre du Courrier de Rome, payable en euros, en France,
 - soit par C.C.P. Courrier de Rome 1972-25 F Paris.
- **Suisse :**
 - de soutien : CHF 100, normal CHF40
 - ecclésiastique : CHF 20
- Règlement :**
 - Union de Banques Suisses - Sion
 - C / n° 891 247 01E
- **Étranger : (hors Suisse)**
 - de soutien : 48 ,
 - normal : 24 ,
 - ecclésiastique : 9,50
- Règlement :**
 - IBAN : FR20 3004 1000 0101 9722 5F02 057
 - BIC : PSST FR PPP AR

15. DC, 2220, 20 février 2000.

16. L. BILLOT, S.J., *De Ecclesia Christi*, thesis XI, Rome, 1927, p. 296.

17. *Ibidem*, thesis XII, p. 310

18. Y. CONGAR, O.P., *Chrétiens désunis. Principes d'un « œcuménisme » catholique*, Paris, Cerf, « *Unam sanctam* », n1, 1937, pp. 283-284, cit. in PIERRE MARIE, *L'unité de l'Église*, in *La tentation de l'œcuménisme*, cit., p. 27.

14. PIE XI, *Mortalium animos*, 6 janvier 1928.