

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LII n° 597

MENSUEL

Mars 2017

COMPRENDRE LA PENSÉE DU PAPE FRANÇOIS

À propos d'un article du professeur Turco

Au mois de novembre dernier le *Courrier de Rome* a publié un article du professeur Giovanni Turco sur la pensée du Souverain Pontife régnant (article disponible sur le site du Courrier de Rome www.courrierderome.org). Beaucoup ont été déstabilisés par la nature de l'article, qui, en douze pages, s'est efforcé d'extraire tous les pré-supposés et de donner toutes les clefs de lecture en vue de comprendre les dires et les faits du pape François. On peut sans aucun doute être étonné d'avoir à plonger si profondément dans les arcanes philosophiques pour comprendre un pape qui, contrairement à ses deux prédécesseurs, n'est ni un professeur ni un intellectuel de renom.

La lecture de l'article du professeur Turco est difficile parce qu'elle demande la patience d'entrer dans un raisonnement sous-jacent. Cela seul permet de comprendre la cohérence d'une action pontificale qui semble aller dans tous les sens. Ainsi, malgré les apparences, le pape François agit selon un certain nombre de principes, qui eux-mêmes renvoient à une certaine conception de la vie. Seulement cette « logique » de pensée et d'action possède un caractère très particulier qui dérouta au premier abord la grande majorité des individus intéressés, et souvent inquiets, de ce qui se passe au sommet de l'Église catholique depuis 2013.

Nous avons à cœur de participer à cet effort de compréhension en reprenant à notre compte l'exposé du professeur Turco. Grâce à la synthèse que nous voulons produire nous poserons quelques conclusions supplémentaires qui permettront de saisir certaines conséquences capitales des options intellectuelles et des principes pratiques du pape.

Sommaire

- Comprendre la pensée du pape François, *Abbé Renaud de Sainte Marie*, p. 1.
- À l'origine des « Déclarations communes », *Abbé Jean-Michel Gleize*, p. 4.
- La fin des anathèmes, *Abbé Jean-Michel Gleize*, p. 7.
- De l'euchariste à l'Église, *Abbé Jean-Michel Gleize*, p. 8.

I) Synthèse de l'article du professeur Turco

L'universitaire italien nous met en garde dès le début de son article, le pontificat actuel est un moment crucial et nous aurions tort de mépriser ce que signifie la pensée et l'agir du pape François. Il est vrai que le caractère trivial et quelque peu « démagogue » de certaines interventions pontificales pourraient engendrer une forme de mépris moqueur. Qu'on pense au bon pape Jean qui ouvrit le Concile Vatican II ! Derrière l'apparente bonhomie du personnage il y avait une pensée et un vouloir, et c'est ce vieux pape qui convoqua l'assemblée conciliaire que le général de Gaulle appela « l'événement le plus important du XX^e siècle ».

L'article est divisé en cinq parties, l'interrogation problématique en guise d'introduction, le problème de la vérité théorique, puis celui du jugement moral. Ces deux parties permettent de donner une lumière éclairante pour comprendre les désormais fameux principes du pape François. Enfin le professeur tire une conclusion qui est à la fois un jugement philosophique et une approche historique, le couplage de cette double lecture permet au professeur de caractériser toute l'importance de ce qui se passe au sommet de l'Église.

La problématique

Pourquoi analyser les présupposés philosophiques d'une pensée qui ne semble pas posséder de structure ?

COURRIER DE ROME

Responsable, Emmanuel du Chalar d de Taveau

Administration, Abonnement, Secrétariat : B.P. 10156 - 78001 Versailles Cedex - N° CPPAP : 0714 G 82978

E mail : courrierderome@wanadoo.fr - **Site :** www.courrierderome.org

Les numéros du Courrier de Rome sont disponibles gratuitement en format pdf sur le site. Pour un numéro du Courrier de Rome imprimé en format A4 sur papier, commander sur le site ou écrire au secrétariat, prix 4 euros.

Pour acheter une publication du Courrier de Rome, commander par le site, par fax (0149628591) ou par le mail du Courrier de Rome. Paiement à réception de la commande.

Pour un abonnement en version papier du Courrier de Rome les tarifs sont les suivants :

- France : abonnement 30 € - ecclésiastique, 15 € - 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.
- Étranger : abonnement, 40 € - ecclésiastique : 20 € - Règlement : IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082 BIC : PSST FR PPP AR

Justement pour manifester, peut-être au-delà de ce que le pape peut assumer consciemment, la cohérence des déclarations et la logique des axes majeurs de l'action pontificale. On peut rapprocher cette intention du professeur de la pensée qui a présidé à la rédaction de *Pascendi* du pape saint Pie X. Le saint pontife d'alors entendait synthétiser la pensée qui gouvernait les modernistes alors qu'ils n'avaient jamais eux-mêmes osé ou entrepris une pareille synthèse, cette dernière permit au saint pontife de dévoiler les vices subtils du modernisme.

La question de la vérité

Dans les deux parties qui suivent, le professeur Turco aborde deux thèmes qui sont inévitables dans la perspective où l'analyse se situe, le vrai et le bien. Comme il s'agit de dévoiler les tendances lourdes d'un agir aussi important que celui du Vicaire du Christ, on se doit de comprendre comment s'articule la pensée de François sur ces deux thèmes. Ceux-ci concernent en fait l'homme dans ce qui rend sa destinée supérieure, sa vie spirituelle. La vérité c'est la vie de l'intelligence, le bien l'achèvement de la vie humaine. En terme de vie théologale, et pour le dire rapidement, la question de la vérité touche à la foi, celle du bien à la charité, donc à l'essence même de la vie chrétienne.

Concentrons-nous sur ce que l'on peut apprendre au sujet de l'importance de la vérité. Derrière une certaine imprécision conceptuelle, la pensée du pape recèle une certaine cohérence, et il faut reconnaître au professeur Turco le mérite d'en avoir dessiné assez fidèlement les contours.

Le présumé moderniste à propos de l'intelligence

Pour ceux qui sont habitués au relativisme intellectuel après cinquante ans de crise, ce que nous lisons dans l'article ne constituera qu'une nouvelle étape du triomphe du modernisme. Mais pour saisir et la pensée du pape et l'intuition du professeur Turco, nous ne pouvons faire l'économie d'un détail plus précis de ces quelques pages. Et ce qui caractérise la pensée du pape c'est d'abord un profond mépris pour l'intelligence, ce qui entraîne ou qui a pour cause, un refus de l'affirmation d'une vérité rationnelle, en tout cas dans le domaine religieux. C'est la caractéristique de la pensée moderniste, un agnosticisme profond et une défiance à l'égard de la capacité de la raison non seulement à connaître en profondeur la réalité, mais aussi à assurer l'accès au bien.

Mais ce procès de l'intelligence qui s'exprime depuis plus d'un siècle sous une forme ou une autre, dans des ouvrages savants ou dans des discours pastoraux, appelle à une voie nouvelle pour justifier de la véracité de la religion. Faisant écho, peut-être à son insu, à la définition de la vérité donnée par Maurice Blondel, *veritas est adaequatio intellectus et vitae* (la vérité est l'adéquation de l'intelligence et de la vie), le pape Bergoglio ne voit la vérité que comme l'expression d'une relation vitale : « [...] elle se donne toujours et seulement comme un chemin et une vie. »

Une relation à un seul terme

Comme le note Turco, la notion de relation vitale garde un caractère indéfini et vague du fait qu'on ne sait pas à

quelle puissance de l'âme elle renvoie. La seule chose qu'on peut savoir avec certitude c'est que la vérité pour François n'exprime que l'individu : « je suis comme ça ». Le professeur fait à ce sujet un constat très simple : la vérité dans une telle perspective n'est qu'une auto projection de soi, une relation avec soi-même. Nous rajouterons ceci : du refus que la vérité soit l'affirmation d'un donné cognitif valide en soi, un universel absolu déterminant toute intelligence, on en arrive à faire de la vérité un absolu n'exprimant qu'une individualité isolée et incommunicable. Étonnante relation, à la vérité, qui doit invoquer l'amour pour se sortir de l'isolement.

L'Esprit-Saint, qui a toujours été associé à la charité, n'agit plus, selon le pape, que pour nous porter à un amour déconnecté de tout rapport à un quelconque contenu cognitif. Mais comme le note le professeur, c'est tourner en rond, (le Saint-Esprit en viendrait lui-même à être autocentré) puisqu'on a jamais accès à l'altérité sans passer par la connaissance.

Un agir sans direction

Dans les derniers paragraphes de ce N° 2 le professeur Turco détaille l'idéal papal du rapport entre l'idée et le réel. Mais ces deux mots ne doivent pas nous tromper, l'idée est une construction plus que le reflet d'un donné externe, et la réalité n'est pas une entité stable et permanente, mais une situation, de soi évolutive et radicalement originale. Et la situation prime sur la construction mentale, et sur toute forme de représentation cognitive. Toute idée n'étant là que pour accompagner les hommes dans leur situation sans chercher à les éclairer, car l'idée est supposée imposer un carcan à la réalité ou pour être plus exact, un prisme déformant. Ainsi la Parole de Dieu comme telle ne peut être ni une lumière, ni indiquer un chemin, mais comme est présentée comme une compagne de voyage. Si nous voulons continuer la métaphore une telle compagne est bien encombrante si elle n'indique rien.

Le jugement moral

Turco aura déjà abordé la question sous un autre angle dans la partie précédente. Il analyse en fait dans cette partie un aspect très précis de la morale, tel que le pape lui-même le décrit. Deux concepts corrélatifs sont analysés dans les déclarations du pape, la conscience et l'ordre moral, mais c'est la conscience qui prévaut et tend à rendre l'ordre moral superflu.

La conscience souveraine

De fait depuis le Concile nous ne sommes plus étonnés de voir invoquer la conscience humaine à tout propos pour justifier toutes les opinions et toutes les turpitudes. Reste à savoir ce que pense le pape sur cette question précise. C'est ce que fait Turco quand il relève trois passages complémentaires de la pensée papale qui donnent une vue suffisamment significative de la question.

Le professeur Turco constate que la tendance du pape est d'attribuer au jugement de conscience un caractère absolu, comme si c'était une instance infaillible du jugement humain. La conscience semble détachée de l'ordre moral objectif parce qu'elle peut s'en affranchir à bon compte dans l'instant même où elle s'exerce dans la

complexité des situations concrètes.

Ce qui interdit une interprétation bénigne des propos du pape c'est précisément qu'il n'invoque jamais la possibilité d'une conscience erronée, ou d'une conscience relâchée. Si les textes cités par Turco pourraient être possiblement tirés dans un sens acceptable, cela supposerait que le pape ait une autre pensée que celle qui a été exposée dans la partie précédente. Là où l'on voit que Turco a très bien pénétré la pensée du pape, c'est qu'il a lié l'analyse de la conscience à celle de la conception sur la vérité.

Là encore on se trouve confronté à une pensée qui exalte une forme d'instantanéité et de relativisme de situation en face d'une connaissance intellectuelle jugée appauvrissante et comme violentant la vie. Dans cette optique, la conscience semble être plus une intuition qu'un jugement rationnel, sans doute du fait que ce dernier est, pour le pape, incapable d'atteindre à la vérité de la vie.

Le bien moral évanescent

Un autre élément qui donne raison au professeur, c'est la place de l'ordre objectif du bien moral. Si la conscience est l'objet d'une attention soutenue, on ne peut pas en dire autant de l'ordre moral objectif. Parce qu'au-delà de notre perception, c'est cet ordre objectif qui bonifie l'individu dans la réalité quotidienne de son existence. C'est en tout cas ce qui ressort clairement de la pensée de l'Aquinate.

On voit mal comment l'actuel pontife romain pourrait intégrer une telle perspective dans sa présentation générale de la morale. Le pape François est tout à fait conséquent avec sa conception générale du vrai et du bien. L'ordre moral, la pensée évangélique, doivent accompagner plutôt qu'éclairer, ou alors selon une possible interprétation de l'idéalité, éclairer comme un horizon aussi magnifique qu'impossible à atteindre.

Le peu de considération dont fait l'objet l'ordre moral objectif montre où se trouve le centre d'intérêt d'une telle présentation générale de l'agir humain. C'est véritablement un changement du centre de gravité, qui n'a rien d'original en lui-même dans le contexte du Concile, mais qui n'avait jusqu'ici jamais été assumé aussi franchement par un pontife romain. La conscience tend à devenir, et nous disons cela parce qu'on ne peut pas dire que cela soit explicitement affirmé, une intuition exclusivement personnelle, imperméable à toute influence externe, devant laquelle tout doit plier.

Les quatre sentences du pape François

Une analyse sérieuse ne pouvait pas éviter d'aborder les quatre phrases quelque peu mystérieuses énoncées dans les divers écrits du pape. On peut dire en toute objectivité de ces principes qu'ils sont mystérieux d'une part parce que nous en ignorons l'origine, et de l'autre parce qu'il n'est pas aisé de comprendre au premier abord comment ils s'articulent les uns avec les autres. On doit remercier le professeur Turco de chercher à dégager cette articulation logique en l'insérant dans son interprétation générale des idées bergoliennes.

Or comme le professeur le note, il ne faut pas voir dans ces sentences des grands principes philosophiques ou théologiques, elles sont plutôt censées être des points de vue fonctionnels tirant leur origine de l'agir pour y retourner, comme des conseils de sagesse, même si ce dernier terme peut légitimement paraître déplacé dans ce contexte intellectuel. Car en effet, sans faire référence à autre chose qu'à eux-mêmes, ils deviennent le critère ultime de jugement de l'action pastorale. Suivons maintenant pas à pas le raisonnement qui va nous ouvrir la compréhension de cet ensemble de sentences.

Le temps est supérieur à l'espace

Certainement cette idée conditionne le reste. Et le pape argentin profite de l'explication de cette phrase pour livrer une affirmation sur Dieu des plus importantes. L'agir humain doit se concentrer sur le dynamisme des processus, plutôt que de cristalliser des états de faits. Dieu étant supposé se révéler et même résider dans le temps. La justification ultime se trouve donc dans cette affirmation. Mais dire cela est comme la négation de l'éternité de Dieu, et Turco pense que cela change même la définition du mal.

Le processus en tant que dynamique reçoit sa validité morale dans cette dimension intrinsèque de changement. Aucun critère intellectuel ne peut prétendre mesurer un mouvement car il le fixe, il le cristallise. Le primat du devenir est patent, et on peut compléter l'analyse de Turco en qualifiant cet axiome pratique de principe héraclitéen, où la vie est assimilée purement et simplement au devenir.

L'unité prévaut sur le conflit

Pour dépasser les conflits, il faut favoriser les processus, les dynamismes. Turco fait justement remarquer que la notion même de justice est évacuée puisqu'encore une fois le dynamisme suffit à résoudre le conflit. Il faut juste ici remarquer que la résolution passe par une forme de dialectique hégélienne ou le conflit semble un moteur du devenir lui-même.

La réalité est plus importante que l'idée

En soi cette phrase ne semble qu'une répétition de ce qu'on a pu lire plus haut. Cependant elle permet de comprendre le primat ontologique de la réalité sur l'idée, de la situation sur la construction mentale, puisque la situation cause la représentation ; là encore le dynamisme prévaut.

Le tout est supérieur à la partie

Est-il encore besoin de préciser qu'il ne faut pas chercher dans cette pensée une quelconque affirmation métaphysique ? Ici le pape tend à rappeler le primat de la relation sur l'affirmation d'une identité individuelle. Ce dernier axiome ne nous semble pas avoir un rapport évident avec les trois autres en ce sens où il ne concerne pas au sens strict une philosophie du devenir mais incarne concrètement l'absence criante de critères de jugements objectifs (de raison ou de foi) pour fonder une vie commune.

Commentaire de la conclusion

Face à une telle pensée, le professeur Turco ouvre plu-

sieurs pistes de recherches intellectuelles mais il tient cependant à ranger ces dires dans une école de pensée, l'existentialisme. L'article se conclut sur un constat : celui du paradoxe d'une pensée qui malgré ses efforts pour échapper à sa nature, reste ce qu'elle est, une théorie, un discours conceptuel.

Laissant le lecteur méditer sur la contradiction relevée par le professeur Turco, il nous revient de tirer profit de la synthèse opérée par l'article du professeur en nous livrant à quelques réflexions succinctes.

II) Perspectives sur un pontificat et son époque

Il est difficile de poser un jugement sur une pensée qu'on vient à peine de découvrir, pour autant qu'on puisse prétendre l'avoir réellement découverte. Cependant il semble bien que le professeur Turco ait produit une synthèse adéquate qui rende raison des options radicales que le pape a promues, notamment en matière de morale conjugale et de discipline eucharistique.

Depuis *Pascendi* nous savons que l'Église du Christ, l'Église catholique, se doit de prendre garde à un état d'esprit qui vide de toute leur substance le dogme et la morale, tout en gardant en apparence l'écorce extérieure. Ce qui arrive aujourd'hui n'est certes pas très étonnant car c'est l'aboutissement d'un processus qui trouve sa source dans le Concile. Même si nous sommes atterrés de voir les derniers pans de murs s'effondrer, on ne doit pas oublier les scandales des dernières décennies qui ont été aussi, en leur temps, des chocs terribles pour les catholiques éclairés.

Cependant jamais on avait vu un relativisme aussi affirmé prendre possession du corps conciliaire par la tête. En cela il y a réellement de quoi s'inquiéter même si

nous sommes incapables de mesurer les conséquences désastreuses d'un tel fait ; que nous soyons avertis peut nous aider à anticiper pour trouver parades et remèdes mais la triste réalité s'impose à nous, froidement, brutalement, inévitablement... Le pontificat de François a donc en effet une signification historique particulière et nous nous devons de le reconnaître.

Il serait prétentieux de dresser ici un tableau synthétique de la dégradation opérée depuis la clôture du Concile, mais il apparaît que si nous devons voir les choses s'aggraver, ce serait pour voir disparaître ce qui reste dans ce qui ressemble déjà à une écorce vide. La « doctrine » conciliaire arrive aujourd'hui à sa maturation complète, du catholicisme ne reste qu'un squelette de société hiérarchique quasiment vidé de sa vie et de sa substance quant au contenu du dogme et la morale, quant à l'effectivité de son culte et de sa vie sacramentelle. La prochaine étape, s'il devait y en avoir malheureusement une, serait l'abandon de tel ou tel élément que font encore que le corps conciliaire garde une forme d'organisation sous une autorité. Dès lors il n'y aurait plus de confusion possible.

La situation actuelle de l'humanité et de l'Église nous pose un défi. Plutôt que de verser dans le relativisme et d'accepter le scepticisme, plutôt que de nous rallier à une philosophie héraclitienne – dont on oublie souvent l'essence chaotique et la violence intrinsèque –, il faut aujourd'hui penser plus que jamais aux réponses et aux solutions, chercher à répondre au mal actuel de l'humanité. Pour cela il faut vouloir la sortir du gouffre et non pas la suivre dans la chute.

Abbé Renaud de Sainte Marie

À L'ORIGINE DES « DÉCLARATIONS COMMUNES »

1. Le 25 juin 1580, le chancelier de l'Université de Tübingen, Jacques Andreae (1528-1590) faisait publier une *Formule de Concorde*. Ce texte ¹ allait devenir la grande référence doctrinale des luthériens. Le sous-titre en explique le dessein : « Récapitulation et explication fondamentales complètes, détaillées et précises de quelques articles de la *Confession d'Augsbourg* sur lesquels des controverses se sont élevées parmi certains théologiens de cette *Confession*. » Depuis la mort de Luther, en 1546, une grave crise interne avait en effet introduit la division au sein de la Réforme et opposait le camp des « philippistes », partisans des intuitions cryptocalvinistes de Philippe Mélancton, à celui des « gnesio-luthériens », représentants d'une orthodoxie luthérienne très stricte, dépassant parfois la pensée du Réformateur. S'appuyant sur l'autorité théologique de Luther, dont elle réinterprète certains aspects selon une perspective

mélanchtonienne, la *Formule de Concorde* peut être considérée comme « le fondement doctrinal de l'orthodoxie luthérienne » ². On doit surtout voir en elle le premier échantillon d'un genre qui devait faire fortune dans l'histoire de l'œcuménisme, qui se confond d'ailleurs dès l'origine avec celle du protestantisme : le genre des fameuses « Déclarations communes », censées établir un accord doctrinal, où les points de convergence permettent de dépasser les points de divergence, pour établir une véritable communion entre les « églises ».

2. Quatre cents ans plus tard, le même procédé permit d'aboutir à une nouvelle entente, au sein de la mouvance protestante. La *Concorde de Leuenberg*, signée le 16 mars 1973, rendit en effet possible la communion ecclésiale entre les différentes « églises » issues de la Réforme en Europe, c'est-à-dire, au-delà du luthéranisme proprement dit, entre les deux confessions luthérienne et réformée, celle-ci représentant l'héritage de Calvin et Zwingli ³. Le n° 1 du texte en précise la portée dans ces

1. Cf. *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Labor et Fides, 1986, p. 413-540.

2. ALAIN JOLY, « Formule de Concorde » dans Pierre Gisel, Lucie Kaennel, Isabelle Engammare (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Cerf, Paris/Labor et Fides, Genève, 1995, p. 607.

3. « Cette Concorde [...] déclare la communion ecclésiale, la pleine reconnaissance mutuelle des églises réformées, unies et

termes : « En approuvant la présente *Concorde*, les Églises luthériennes et réformées, les Églises unies qui en sont issues, ainsi que les Églises des Vaudois et des Frères moraves qui leur sont apparentées et dont l'origine est antérieure à la Réforme, constatent, sur la base de leurs entretiens doctrinaux qu'elles ont une compréhension commune de l'Évangile, telle qu'elle est exposée ci-dessous. Cela leur permet de déclarer entre elles la communion ecclésiale, et de la réaliser. » Le n° 29 réaffirme la même idée, de manière plus explicite : « La communion ecclésiale au sens de la présente *Concorde* signifie que des Églises de traditions confessionnelles différentes, se fondant sur l'accord auquel elles sont parvenues dans la compréhension de l'Évangile, se déclarent mutuellement en communion quant à la prédication et à l'administration des sacrements et s'efforcent de parvenir à la plus grande unité possible dans le témoignage et le service envers le monde. »

3. Le n° 24 indique les points controversés à propos desquels ces différentes confessions réformées sont parvenues à un accord : « Les controverses qui rendirent impossible dès l'époque de la Réforme une communion ecclésiale entre Églises luthériennes et réformées, et qui menèrent à des condamnations réciproques, concernaient la doctrine de la cène, la christologie et la doctrine de la prédestination. » Si nous voulons comprendre la nature exacte de cet accord doctrinal, un bon exemple nous est fourni par la controverse qui a opposé entre eux Luther, Zwingli et Calvin à propos de la cène.

4. L'interprétation de Luther tient en trois points. Premièrement, Luther défend la thèse de la « consubstantiation », d'après laquelle le pain et le vin consacrés à la fois restent substantiellement pain et vin et deviennent substantiellement corps et sang du Christ. Ils ont, en quelque sorte une double substance. La substance du pain et du vin porte, contient la substance du corps et du sang du Christ. Deuxièmement, Luther insiste aussi sur la parole. Le pain et le vin ne deviennent corps et sang du Christ que « saisis dans la Parole de Dieu, et liés à elle »⁴. Quand la parole ne les accompagne pas, il n'y a pas sacrement. Autrement dit, après la cérémonie, quand la parole a cessé de retentir, le pain et le vin consacrés redeviennent du pain et du vin ordinaires (il n'y a donc pas « réserve eucharistique »). Troisièmement, Luther refuse, comme Mélanchton, le caractère sacrificiel de la Cène. Tous opposent le sacrement, œuvre de Dieu offerte à l'être humain, et le sacrifice, œuvre humaine offerte à

Dieu⁵. Mélanchton admet bien que la Cène ait, comme la prière ou les bonnes œuvres, un aspect sacrificiel ; mais, d'une part, il s'agit d'un sacrifice de louange (c'est-à-dire d'un remerciement adressé à Dieu pour ce qu'il a fait) et non d'un sacrifice propitiatoire (c'est-à-dire, un acte humain adressé à Dieu pour obtenir son pardon) ; et, d'autre part, ce sacrifice est second, subordonné, accessoire. Mélanchton précise qu'en rédigeant la *Confession d'Augsbourg*, il a volontairement écarté le mot « sacrifice », qui prête trop à malentendus⁶.

5. L'interprétation de Zwingli se résume en deux points. Premier point : dans le temps qui suit l'Ascension, c'est l'Esprit qui assure la présence du Christ ici-bas, et non le sacrement, présence non pas corporelle mais spirituelle et invisible, qui s'éprouve dans la foi, dans notre lien intérieur et intime avec le Christ. Deuxième point : la Cène a pour fonction d'extérioriser cette présence vécue et sentie intérieurement et d'en témoigner, un peu comme on porte le deuil pour exprimer et manifester son chagrin. Le pain et le vin ne portent donc pas ni ne véhiculent la présence du Christ, ils la signalent. Quand Jésus, le soir du vendredi saint déclare : « Ceci est mon corps », il faut comprendre, écrit Zwingli, « Ceci signifie mon corps ». De même, lorsqu'il dit « Je suis la porte » ou « Je suis le bon berger », il ne faut pas prendre dans ces expressions le verbe « être » à la lettre. Zwingli rejette, bien évidemment, toute idée de sacrifice. La Cène est une cérémonie, une action de grâces publique par laquelle les croyants proclament ce que le Christ a fait et ce qu'il représente pour eux.

6. L'interprétation de Calvin distingue deux choses dans la Cène. D'une part, il y a le pain et le vin qui sont ni plus ni moins que des signes du corps et du sang de Jésus ; ils restent ce qu'ils sont, il ne s'opère ni transsubstantiation ni consubstantiation. D'autre part, il y a l'action du Saint-Esprit, qui rend le Christ véritablement présent, car c'est lui qui nous met en communion avec le Seigneur et Sauveur et qui nous fait participer à sa grâce. Jusqu'ici on reste très proche de Zwingli. Calvin s'en distingue cependant parce qu'il voit dans le pain et le vin non pas, comme le Réformateur de Zurich, des signes par lesquels le croyant exprime aux autres ce qu'il a reçu, mais des signes que Dieu utilise pour atteindre le croyant et lui faire sentir la présence du Christ. Dans la Cène, Dieu agit en produisant une conjonction entre le signe et l'action de l'Esprit. Quand nous prenons le pain et le vin de la Cène, Dieu, au même moment, nous donne intérieurement, par son Esprit, ce que représentent extérieurement le pain et le vin. Le pain et le vin ne deviennent pas corps et sang du Christ, mais en recevant le pain, nous recevons le Christ. Comme le dit le *Consensus Tigurinus*, Dieu accomplit « vraiment dedans nous par son Esprit tout ce que les sacrements figurent par dehors »⁷. La *Confession helvétique postérieure* précise :

luthériennes européennes. Elle est fondée sur un accord dans la compréhension de l'Évangile qui permet une pleine communion dans la célébration de la Parole et des sacrements et une reconnaissance mutuelle des ministères. La version définitive de cette *Concorde* (1973) fut approuvée par les synodes de la quasi-totalité des églises luthériennes et réformées européennes (84 églises l'ont aujourd'hui signée). » (ANDRÉ BIRMELE, « Pour une Europe solidaire » dans *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, n° 38 (1993), p. 143.

4. MARTIN LUTHER, *Grand Catéchisme*, dans André Biermelé et Marc Lienhard (dir.), *La Foi des Églises luthériennes*, Cerf, Labor et Fides, 1991, p. 400, § 804.

5. PHILIPPE MÉLANCHTHON, *Apologie de la Confession d'Augsbourg* dans André Biermelé et Marc Lienhard (dir.), *La Foi des Églises luthériennes*, Cerf, Labor et Fides, 1991, p. 222, § 303.

6. *Ibidem*, p. 221, § 302 et p. 223, § 306.

7. *Consensus Tigurinus*, § 8 dans Calvin, *homme d'église*, Labor, 1936, p. 136.

« Le ministre nous représente par dehors, et nous fait comme voir à l'œil en ce sacrement ce de quoy le Saint-Esprit nous fait jouir invisiblement au dedans et en l'âme »⁸. L'officiant donne le pain, et en même Dieu donne sa grâce, son salut et la présence du Christ.

7. Les divergences sont donc considérables. D'une part, Luther admet une présence réelle du corps du Christ dans le pain, tandis que Zwingli et Calvin n'en admettent aucune et considèrent le pain et le vin comme de purs signes. D'autre part, Zwingli considère le pain et le vin comme des signes par lesquels le croyant manifeste aux autres ce qu'il ressent, tandis que Calvin y voit le signe grâce auquel Dieu fait percevoir sa présence au croyant. Il semblerait bien, à première vue, que l'accord soit impossible. Et pourtant, la logique de la *Concorde* a trouvé le moyen de surmonter les divergences pour réaliser l'accord doctrinal.

8. Les n° 18 et 19 du texte signé à Leuenberg nous indiquent le procédé utilisé pour parvenir à ce résultat. « Dans la Cène, Jésus-Christ le ressuscité se donne lui-même en son corps et son sang, livrés à la mort pour tous, par la promesse de sa parole, avec le pain et le vin. De la sorte, il se donne lui-même sans restriction à tous ceux qui reçoivent le pain et le vin ; la foi reçoit la cène pour le salut, l'incrédulité la reçoit pour le jugement (n° 18) ; « Nous ne saurions dissocier la communion avec Jésus-Christ en son corps et en son sang de l'acte de manger et de boire. Toute considération du mode de présence du Christ dans la cène qui serait détachée de cet acte risque d'obscurcir le sens de la cène » (n° 19). Le procédé est des plus simples : il consiste à supprimer la difficulté, en éludant tous les points de divergence, pour ne plus mentionner que les points de convergence. Le désaccord porte précisément sur la manière dont le Christ est rendu « présent » dans la Cène, c'est-à-dire avec le pain et le vin, et donc sur la manière dont il se donne à ceux qui reçoivent le pain et le vin. L'accord se fait autour d'une formulation vague et indéfinie, où l'on se contente d'affirmer que dans la Cène, Jésus-Christ se donne en son corps et son sang « avec le pain et le vin » et que la communion avec Jésus-Christ en son corps et en son sang est indissociable de « l'acte de manger et de boire ». La base de la communion ecclésiale est donc celle du plus petit dénominateur commun. Le n° 6 du texte l'affirmait d'ailleurs déjà, comme en principe : « Les Églises participantes décrivent comme suit leur compréhension commune de l'Évangile, se limitant aux aspects déterminants pour leur communion ecclésiale. » Car c'est bien de cela qu'il s'agit : la communion compte avant tout le reste, y compris la clarté doctrinale. De la doctrine, on ne retient que ce qui est jugé « déterminant » pour établir l'accord. Le n° 27 peut alors tirer la conclusion pacifiste tant désirée : « Là où l'on reconnaît les faits constatés ci-dessus, les condamnations contenues dans les confessions de la Réforme à propos de la cène, de la christologie et de la prédestination ne concernent pas la doctrine dans son état

actuel. » Et le n° 34 de renchérir : « Ces constatations constituent une déclaration de communion ecclésiale. Les divisions qui s'opposaient à cette communion depuis le XVI^e siècle sont supprimées. Les Églises participantes ont la conviction qu'elles font partie ensemble de l'unique Église de Jésus-Christ, et que le Seigneur les libère pour l'engagement dans un service commun. »

9. Le n° 28 affirme sans doute que d'autres motifs de divergence subsistent, sur d'autres plans que celui de la doctrine : « Entre nos Églises subsistent d'importantes différences dans l'ordonnance du culte, dans l'expression de la piété et dans la constitution (discipline) ecclésiastique. » Cependant, même s'il est précisé que « ces différences sont souvent ressenties plus fortement par nos communautés que les divergences théologiques héritées du passé », pour s'en tenir au Nouveau Testament et aux « critères de la communion ecclésiale établis par la Réforme », l'on ne saurait voir dans ces différences « des facteurs entraînant une séparation entre les Églises ».

10. Le tour est joué. Mais il ne s'est avéré possible que dans une logique protestante, où l'unité n'est pas d'abord doctrinale mais, pourrait-on dire, « communionnelle ». Le n° 45 le dit explicitement : « Une unification qui porterait atteinte à la pluralité vivante des formes de la prédication, de la vie culturelle, de l'ordre ecclésial et de l'activité diaconale et sociale, contredirait l'essence de la communion ecclésiale conclue par la présente déclaration. » Et le n° 37 explique déjà cela en précisant que chaque « église » peut légitimement conserver ses propres doctrines, avec tous les points de divergence qu'elles impliquent à l'égard des autres ; la *Concorde* représente seulement « un accord réalisé sur des points centraux, accord qui rend possible la communion ecclésiale entre Églises de statut confessionnel différent ».

11. L'unité doctrinale représente alors un terme vers lequel la réflexion des églises doit tendre sans cesse et de mieux en mieux, mais seulement après que la communion ecclésiale a été établie, à partir d'un consensus réalisé sur des « points centraux ». Le dit consensus représente un nouveau point de départ, à partir duquel les différentes confessions s'engagent « à poursuivre leurs entretiens doctrinaux » (n° 37). Car « la compréhension commune de l'Évangile sur laquelle est fondée la communion ecclésiale doit continuer à être approfondie, examinée à la lumière du témoignage de l'Écriture sainte et sans cesse actualisée » (n° 38) et c'est pourquoi il « appartient aux Églises de poursuivre l'étude des différences doctrinales qui persistent au sein des Églises participantes et entre elles sans entraîner de séparation ecclésiale » (n° 39). L'unité de communion précède donc l'unité de doctrine, un peu comme la vie précède la vérité. Il est alors clair que, si la discussion doctrinale reste toujours possible, l'accord qui préside à la communion ecclésiale n'en découle pas essentiellement. Ce n'est pas la discussion qui est en vue de l'accord et de la communion, c'est l'accord et la communion qui doivent rendre possible la discussion, du moins si l'on entend par là une discussion qui se propose d'actualiser sans cesse la compréhension commune de l'Évangile. Et cela suppose que, loin d'être déjà donnée de manière définitive, la

8. *Confession helvétique postérieure*, chapitre XXI dans *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Labor et Fides, 1986, p. 283.

vérité est toujours à découvrir ou à faire. L'essentiel est de dépasser les divergences, quelles qu'elles soient, y compris en matière doctrinale.

12. Voilà ce qui caractérise la démarche essentielle au protestantisme : celle-ci est foncièrement œcuménique, dans ses présupposés. Ayant apporté dans son berceau un principe radical de division, la Réforme ne saurait se définir autrement que comme la recherche incessante d'une unité en devenir, jamais atteinte et toujours à faire. Toujours à « actualiser ». La *Concorde de Leuenberg* nous indique d'ailleurs que, sur ce point, l'intention œcuménique des communautés luthériennes et réformées est une intention missionnaire et prosélytique. Car ces communautés « espèrent également que la communion ecclésiale donnera une nouvelle impulsion à la rencontre et à la collaboration avec les Églises d'autres confessions. Elles se déclarent prêtes à placer les entretiens doctrinaux dans cette perspective plus vaste » (n° 49).

13. Et de fait, dans cette perspective plus vaste, les luthériens ont entrepris d'établir la communion avec les catholiques conciliaires. Le résultat de cette entreprise fut la signature, le 31 octobre 1999, de la « Déclaration commune de la Fédération luthérienne mondiale et de l'Église catholique romaine au sujet de la doctrine de la justification ». Nous y retrouvons exactement la même problématique que dans la *Concorde de Leuenberg*. Cette *Déclaration* veut montrer que « désormais, sur la base de ce dialogue, les Églises luthériennes signataires et l'Église catholique romaine sont en mesure de défendre une compréhension commune de notre justification par la grâce de Dieu au moyen de la foi en Christ. Cette déclaration ne contient pas tout ce qui est enseigné dans cha-

cune des Églises à propos de la justification ; elle exprime cependant un consensus sur des vérités fondamentales de la doctrine de la justification et montre que des développements qui demeurent différents ne sont plus susceptibles de provoquer des condamnations doctrinales »⁹.

14. Une pareille démarche est l'expression du prosélytisme protestant, qui est l'essence même de l'œcuménisme. C'est pourquoi elle entraîne les hommes d'Église, les Papes et les évêques imbus des idées du concile Vatican II, sur les traces des premiers luthériens de la fin du XVI^e siècle, et dans la logique même du protestantisme. Dans la mesure où le Pape et les évêques s'autorisent des principes du dernier concile pour y souscrire, cette démarche conduit à se demander si Vatican II n'a pas déjà introduit dans l'Église cette logique protestante, déjà, c'est-à-dire bien avant la mise en pratique de l'œcuménisme et l'adoption de ce procédé protestant des « Déclarations communes ». La protestantisation accomplie par Jean XXIII et Paul VI ne se réduirait donc pas à avoir seulement introduit dans les énoncés de ce nouveau Magistère pastoral telle ou telle erreur, déjà condamnée. Elle correspondrait plus profondément à une nouvelle mentalité, à une conception nouvelle de l'unité, de la communion et de la doctrine, et donc à un esprit, qui n'est plus celui de l'Église, et qui nous arrive tout droit de la religion de Luther et de Calvin.

Abbé Jean-Michel Gleize

9. « Déclaration commune », n° 5 dans la *Documentation catholique* n° 2168, p. 875. Le texte en était déjà prêt et en fut publié dans le numéro du 19 octobre 1997 de la DC.

LA FIN DES ANATHÈMES

1. La Concorde de Leuenberg de 1973 affirme à deux reprises (aux n° 27 et 32) que « les condamnations doctrinales prononcées par les confessions de foi ne concernent pas l'état actuel de la doctrine des Églises souscrivant à la Concorde ». Et pour cause : dans son état actuel, la doctrine consensuelle luthéro-réformée a soigneusement laissé dans l'ombre tous les points d'opposition qui pouvaient, de part et d'autre attirer les condamnations. Ces points d'opposition demeurent ce qu'ils sont, en eux-mêmes, et c'est pourquoi les signataires de la dite Concorde ne prétendent pas que les condamnations prononcées jadis ont été « déplacées ». Il s'avère seulement qu'elles « ne sont plus un obstacle à la communion ecclésiale » (n° 27) et que « les divisions qui s'opposaient à cette communion depuis le XVI^e siècle sont supprimées » (n° 34). Qu'en conclure sinon que ces points d'opposition ne portent plus sur des aspects essentiels et nécessaires de la doctrine ? Ils représentent matière à opinion libre et à débat, dans le prolongement du consensus. Telle est d'ailleurs la logique profonde du protestantisme : celle d'une recherche incessante d'une vérité insaisissable, à partir d'un consensus de base.

2. La « Déclaration commune » luthéro-catholique de 1997-1999 affirme pareillement en son n° 41 que « l'en-

seignement des églises luthériennes présenté dans cette déclaration n'est plus concerné par les condamnations du concile de Trente » et que « les condamnations des confessions de foi luthériennes (écrits symboliques) ne concernent plus l'enseignement de l'Église catholique romaine présenté dans cette déclaration ». Et là aussi, on ajoute que « cela n'enlève rien au sérieux des condamnations doctrinales liées à la doctrine de la justification ; certaines n'étaient pas simplement sans objet ; elles conservent pour nous leur valeur d'avertissements salutaires dont nous avons à tenir compte dans l'enseignement et la pratique » (n° 42). Il est même encore précisé que « cette déclaration commune est portée par la conviction que le dépassement des condamnations et des questions jusqu'alors controversées ne signifie pas que les séparations et les condamnations soient prises à la légère ou que le passé de chacune de nos traditions ecclésiales soit désavoué » (n° 7). La raison pour laquelle ces divergences demeurent, sans pourtant être un obstacle à la convergence et à la communion, vient du fait que « les condamnations réciproques du XVI^e siècle, liées à la doctrine de la justification, apparaissent dans une lumière nouvelle » (n° 41). En effet, « de nouvelles appréciations adviennent dans l'histoire de nos Églises et y génèrent

des évolutions qui non seulement permettent mais exigent que les questions séparatrices et les condamnations soient vérifiées et réexaminées sous un angle nouveau » (n° 7). Moyennant quoi, ces questions séparatrices n'apparaissent plus aujourd'hui que comme de simples différences « qui subsistent dans le langage, les formes théologiques et les accentuations particulières dans la compréhension de la justification » (n° 41). Elles sont pour autant « portées par le consensus » (n° 40).

3. L'explication profonde de cette apparente antithèse pourrait bien nous être donnée par le Discours de 2005. Le Pape Benoît XVI y affirme avec tout le poids de son autorité magistrale et d'une manière que l'on peut considérer comme définitive, à quel point les présupposés de la philosophie évolutionniste sont au principe de la réforme entreprise par le concile Vatican II. « Dans ce processus de nouveauté dans la continuité », dit-il, « nous devons apprendre à comprendre plus concrètement qu'auparavant que les décisions de l'Église en ce qui concerne les faits contingents [...] devaient nécessairement être elles-mêmes contingentes, précisément parce qu'elles se réfèrent à une réalité déterminée et en soi changeante. » Les condamnations et les anathèmes furent de mise hier et ne le sont plus aujourd'hui. Pourquoi, sinon parce que l'état de la doctrine représente une « réalité en soi changeante » ?

4. Le protestantisme a introduit, avec le principe de la *sola fides*, le principe de la justification par la foi seule, une nouvelle religion qui est, dit saint Pie X, « la religion d'une réalité inconnaissable »¹. En effet, la foi n'est pas pour le protestant l'adhésion de l'intelligence à une réalité connue par la révélation. Elle est une confiance, qui est au principe d'une attitude existentielle. Pour reprendre un exemple classique que l'on trouve chez Zwingli² et Calvin³, « croire en Dieu » n'équivaut pas à « croire que Dieu existe ». Croire que Dieu existe est une opinion. On estime alors qu'il y a quelque part un Être supérieur que l'on nomme Dieu. Croire en Dieu veut dire vivre en fonction de ce que l'on appelle « Dieu ». La plupart des théologiens protestants soulignent que cette vie peut se traduire dans des croyances différentes. Ainsi, ils jugent que les catholiques ont des doctrines et des croyances erronées. On trouve, pourtant chez eux d'authentiques chrétiens qui vivent fortement un lien existentiel avec Dieu, tout autant que dans les Églises de la Réforme. À l'inverse, quelqu'un qui professerait la bonne doctrine, sans avoir un lien existentiel, sans entretenir une relation vivante, sans se trouver en communion avec Dieu ne serait pas un authentique chrétien. En fin de compte, la vie a plus d'importance que la vérité. Ce que l'on vit compte plus que ce que l'on pense. À partir de là, les anathèmes et les condamnations deviennent vite quelque chose de très relatif.

5. Cette religion de l'inconnaissable se continue dans le

modernisme, avec le principe de l'immanence vitale. Voilà pourquoi le modernisme de Vatican II et le protestantisme font partie de la même famille et se rattachent l'un à l'autre par le lien d'une profonde affinité. « On ne doit pas souhaiter », écrit très justement un observateur protestant de l'ère conciliaire, « que s'abâtardissent dans certains compromis les vérités mises en forme et en pratique dans les deux confessions catholique et protestante. L'une et l'autre, chacun à sa manière, constituent une approche spécifique d'une plénitude de vérité et de vie, dont la totalité échappera toujours à leurs prises. En ce sens, elles sont complémentaires et peuvent contribuer chacune à l'équilibre de l'autre, dans leur effort parallèle pour répondre à l'exigence de leur but commun⁴. » Cela explique la logique de fond qui préside à toutes ces « déclarations communes » qui jalonnent l'histoire de l'œcuménisme. Cela pourrait aussi expliquer tout l'effort entrepris par la Commission Pontificale Ecclesia Dei pour que la Fraternité Saint Pie X parvienne enfin à la « pleine communion ». La forme extraordinaire et la forme ordinaire du rite de la messe, la théologie traditionnelle et la nouvelle théologie de Vatican II pourraient ainsi, du moins dans l'esprit d'un Mgr Pozzo, « contribuer chacune à l'équilibre de l'autre »... Le secrétaire de la dite Commission ne déclarait-il pas récemment que « la vie n'est pas faite de la seule doctrine » ?

6. Malheureusement pour Mgr Pozzo, la doctrine est au fondement de toute la vie chrétienne. En ce sens, la vie est entièrement suspendue à la doctrine. Et la doctrine de l'Église ne change pas. Elle demeure éternellement, pour une vie qui sera elle aussi éternelle, dans la vision du seul et unique vrai Dieu. Voilà pourquoi l'état actuel de la doctrine catholique doit rester le même qu'au temps du concile de Trente. Voilà pourquoi les anathèmes lancés par le Pape Léon X contre Luther conserveront toujours toute leur portée. De même que ceux lancés par Pie IX, Léon XIII, saint Pie X, Pie XI et Pie XII, qui interdisent à tout catholique de souscrire aux nouveautés de Vatican II, à la liberté religieuse de *Dignitatis humanae*, à l'indifférentisme social de *Gaudium et spes*, à l'œcuménisme et à la collégialité de *Lumen gentium*, contraires à toute la Tradition de l'Église.

Abbé Jean-Michel Gleize

1. SAINT PIE X, Encyclique *Pascendi dominici gregis* dans *Actes de saint Pie X*, t. III, p. 150-151 : « Si qua habebitur religio, hæc erit realitatis incognoscibilis », p. 150-151.

2. HULRICH ZWINGLI, *Deux traités sur le Credo*, Beauchesne, 1997, p. 20.

3. JEAN CALVIN, *De l'Institution de la religion chrétienne*, première édition de 1536, p. 103.

4. FRANZ-J. LEENHARDT, *L'Église. Questions aux protestants et aux catholiques*, Labor et Fides, 1987, p. 10.

DE L'EUCCHARISTE À L'ÉGLISE

1. Toute l'ecclésiologie protestante repose sur l'idée d'après laquelle chaque homme est en relation immédiate

avec le Christ. Il en découle que la véritable Église du Christ n'est rien d'autre que l'assemblée de ceux qui se

situent dans cette relation ¹. Pour Luther, cette relation est fondée sur le fait que l'homme croit que ses péchés ne lui sont plus imputés à cause des mérites du Christ ; l'Église est alors l'assemblée invisible des croyants, qui sont justifiés et sauvés par la foi seule ². Pour Calvin, cette relation est fondée sur le fait que l'homme est prédestiné par Dieu au salut ; l'Église est alors l'assemblée invisible des élus, qui ont reçu une fois pour toutes la grâce de la justification ³. Cependant, cette communion des vrais croyants ou des vrais prédestinés dans un face à face avec Dieu seul n'est pas possible sans une médiation quelconque. La médiation des hommes est exclue, mais il en est une autre, celle de la Parole de Dieu. Celle-ci agit à travers la prédication de l'Évangile et l'administration des sacrements, qui en sont les signes. L'Église est donc fondée d'un côté sur la foi (ou sur la prédestination) et de l'autre sur la Parole de Dieu qui suscite cette foi (ou cette vocation intérieure de la prédestination). Et l'action de la Parole coïncide avec des signes : cet élément de visibilité correspond à des notes, qui sont la pureté de la prédication et la légitimité des sacrements. « L'Église est l'assemblée des saints dans laquelle l'Évangile est enseigné dans sa pureté et les sacrements sont administrés selon les règles » ⁴ ; « Les marques principales de la vraie Église sont la pure et légitime prédication de la Parole de Dieu » et que ses membres « participent aux sacrements ordonnés par le Christ et transmis par les apôtres » ⁵. L'article 28 de la *Confession de La Rochelle* déclare : « Là où la parole de Dieu n'est pas reçue [...], là où il n'est pas fait usage des sacrements, on ne peut pas dire qu'il y ait Église » ⁶. »

2. Pour les luthéro-réformés, l'Église n'est donc pas principalement et essentiellement une institution. Elle est d'abord, avant tout et surtout **un événement**. Cet événement se produit lorsque des hommes et des femmes, en entendant la prédication ou en recevant les sacrements, sont saisis ⁷ par la Parole de Dieu. Quantité de théologiens protestants de notre siècle reprennent ce thème. Ainsi, Karl Barth (1886-1968) décrit l'Église par le terme de la « convocation » (qui rappelle l'étymologie originelle issue du verbe hébreu : *qahal*). Dans son livre *L'Essence de la foi chrétienne*, Gerhard Ebeling (1912-2001) intitule le chapitre consacré à l'Église : « La proclamation de la foi ». De son côté, Rudolf Bultmann (1884-

1976) parle « d'interpellation », et il affirme : « C'est par la Parole que l'Église est constituée » ⁸. Il s'agit, bien sûr, de la Parole que l'Église reçoit, qui lui parvient, dont elle est destinataire, et non de celle qu'elle émet, qu'elle prononce, qu'elle adresse. Luther le dit très nettement : « Ce n'est pas parce que l'Église parle qu'il y a Parole de Dieu, mais quand la Parole est dite, alors voici l'Église. Elle ne crée Par la parole, elle est créée par la parole » ⁹. L'Église existe quand se produit l'événement suivant : la Parole de Dieu convoque et interpelle des êtres humains par la prédication et les sacrements qui proclament l'Évangile. L'Église surgit, existe quand la Parole de Dieu vient vers nous, nous atteint et nous touche. L'annonce et l'écoute de la Parole de Dieu la constituent. Tout le reste apparaît secondaire, et relève de l'accessoire et du subordonné. « Considérée dans ce qu'elle a d'essentiel, dépouillée de tout ce qui en altère l'image au niveau de son existence concrète, historique, l'église est donc le lieu humain où l'homme est atteint par une initiative à laquelle il était jusque-là étranger : initiative qui le met désormais en relation avec la réalité mystérieuse, source de cette initiative, celui que nous nommons Dieu » ¹⁰. »

3. Et pratiquement, la Parole de Dieu se fait entendre au cours du culte. Car le culte consiste dans la prédication et dans les sacrements : il est l'acte même de la Parole de Dieu, dans sa dimension visible. Pour le protestantisme classique, le culte revêt donc une grande importance et joue un rôle décisif. Il fonde et forme l'Église, dans son double aspect, invisible et visible. Il est **l'acte qui fait surgir et exister l'Église**. En lui s'actualise, se réalise, ou se concrétise l'essence de l'Église ¹¹. En forçant un peu les choses, on pourrait presque aller jusqu'à dire que, dans une perspective protestante, ce n'est pas l'Église qui

8. RUDOLF BULTMANN, *Jésus*, Seuil, 1968, p. 242.

9. Martin Luther, cité d'après RENÉ ESNAULT *Luther et le monachisme*, Labor et Fides, 1926, p. 199. Il s'agit d'un écrit de 1521, qui figure dans l'édition de Weimar, au t. VIII, p. 419, lignes 33 et sq.

10. FRANZ-JOSEF LEENHARDT, *L'église. Questions aux protestants et aux catholiques*, Labor et Fides, 1978, p. 23.

11. Cf. ANDRÉ-NUMA BERTRAND *Protestantisme*, Labor et Fides, 1985 (1^{ère} édition : 1931), p. 51 : « Le culte est l'acte essentiel de l'Église » ; ROLAND DE PURY, *Qu'est-ce que le protestantisme ?*, Les Bergers et les Mages, 1961, p. 92 : « Le culte a toujours été et demeurera toujours le centre de la vie protestante » ; KARL BARTH, *Connaître Dieu et le servir*, Delachaux et Niestle, 1945, p. 175 : « La vie de l'Église. [...] a son centre dans cet acte [...] que l'on continue à appeler un culte » (Cf. *Dogmatique*, vol. 22, p. 29-30, et vol. 25, p. 211) ; RUDOLF BULTMANN, *Foi et compréhension*, Seuil, 1969-1970, vol. 1, p. 185-186 : « L'assemblée cultuelle est la véritable manifestation de l'essence de l'Église [...] L'Église est l'assemblée cultuelle de la communauté ». JEAN-JACQUES VON ALLMEN (*Célébrer le salut : doctrine et pratique du culte chrétien*, Labor et Fides-Cerf, 1984, p. 37) en parle comme de la « manifestation de l'Église », et GOTTFRIED HAMANN (« La célébration dominicale dans la vie de l'Église selon la Réforme » dans *Positions luthériennes*, 1985/2, p. 168, 171) voit en lui « le lieu créateur d'ecclésialité », « le lieu de la réalisation ecclésiale ».

1. LOUIS BILLOT, *L'Église. I - Sa divine institution et ses notes*, question 1, n° 96-99, Courrier de Rome, 2009, p. 69-74.

2. *Confession d'Augsbourg*, article VII dans *La Foi des églises luthériennes. Confessions et catéchismes André Birmelé et Marc Lienhard éd.*, Cerf- Labor et Fides, 2^e édition de 2003, p. 46.

3. *Confession helvétique postérieure*, chapitre XVII dans *Confessions et catéchismes de la foi réformée (Olivier Fatio, éd.)*, Labor et Fides, 2^e édition de 2005, p. 255.

4. *Confession d'Augsbourg*, article VII dans *ibidem*.

5. *Confession helvétique postérieure*, chapitre XVII dans *ibidem*, p. 259-260.

6. *Confessions et catéchismes de la foi réformée, (Olivier Fatio, éd.)*, Labor et Fides, 2^e édition de 2005, p. 124.

7. Cette expression « être saisi » est très souvent employée par le théologien protestant Paul Tillich (1886-1965).

fait le culte, mais que le culte fait l'Église. Et si le culte forme l'Église, c'est parce que, dans et par le culte, « des hommes sont atteints par une Parole qui leur révèle le dessein de Dieu à leur égard, la démarche entreprise pour les rejoindre » et parce que dans le culte « ces hommes s'ouvrent à cette nouvelle et en vivent, ou s'essayaient au moins à en vivre »¹².

4. Une des conséquences de cette nouvelle idée de l'Église est que, pour les luthéro-réformés, la communauté locale va jouer un rôle fondamental. La réalité de l'Église surgit en effet quand des hommes et des femmes se réunissent physiquement en un endroit et en un temps donnés pour écouter la Parole de Dieu et recevoir les sacrements. En accord avec l'étymologie grecque du mot, l'église en devient logiquement ce qu'on appellerait aujourd'hui un « meeting », une rencontre ou un rassemblement. On a là une très nette différence avec le catholicisme traditionnel, pour lequel l'Église, étant une société, se situe au niveau du Primat du pape, de la hiérarchie du corps épiscopal, et a un caractère universel plus important que sa réalité locale. *Ubi Petrus, ibi et Ecclesia*. Au contraire, dans le protestantisme, l'ecclésialité réside dans l'assemblée locale, et l'universalité, le lien avec les autres églises locales, vient en second lieu. Il importe au premier chef que les responsables ecclésiastiques, à l'échelon régional ou national, demeurent en communion, avec la communauté locale qui est le lieu où l'Église se produit. Les autorités représentent des superstructures qui répondent à des besoins pratiques, mais non à des nécessités théologiques. Dans cette perspective, en bonne ecclésiologie protestante, on ne devrait pas parler de « l'Église réformée de France », mais des « Églises réformées », ou encore de « l'union des Églises Réformées de France » ou des « Églises unies de France ».

5. C'est un fait, et un fait dûment avéré, que l'*Institutio generalis* du *Novus ordo missæ*, même dans la version révisée en 1970 par Paul VI, met l'accent sur cette idée d'un rassemblement local et événementiel, à propos de la messe. « À la messe ou cène du Seigneur », dit le fameux n° 7, « le Peuple de Dieu est convoqué et rassemblé, sous la présidence du prêtre qui représente la personne du Christ pour célébrer le mémorial du Seigneur ou sacrifice eucharistique. » Dans cette phrase, le sujet dont on parle (et qui joue le rôle d'une matière à déterminer) et auquel on va attribuer un prédicat (qui joue le rôle d'une détermination formelle) est le « Peuple de Dieu ». Que dit-on de ce Peuple de Dieu ? Le Peuple de Dieu est « convoqué et rassemblé ». Ce rassemblement a lieu « pour célébrer le mémorial du Seigneur ou sacrifice eucharistique », et il se réalise « sous la présidence du prêtre qui représente la personne du Christ ». Enfin, en disant « à la messe », on énonce une circonstance selon le lieu. Ce dont on parle dans ce n° 7, ce qui va être informé et déterminé par un prédicat, n'est pas la messe, mais a lieu dans ce qu'on appelle la messe. La messe est donc le lieu approprié du rassemblement du Peuple de Dieu, autant dire d'un évé-

nement. Entre la 1^{ère} version de 1969 et la 2^e version de 1970, on est passé de « la messe est le rassemblement du Peuple de Dieu » à « à la messe, le Peuple de Dieu est rassemblé ». Mais dans les deux versions, nous avons affaire à une définition de la messe, qui est en même temps une définition de l'Église, l'Église étant un rassemblement qui se réalise à la faveur de la célébration eucharistique. L'édition corrigée en 1970 maintient la même idée de fond et définit toujours non la messe mais le rassemblement du Peuple de Dieu. La messe n'est qu'une circonstance de lieu où se réalise le défini, mais ce qui est défini dans cette nouvelle édition n'est pas la messe, c'est l'Église. La messe est, dans la nouvelle liturgie de Paul VI, le lieu approprié du rassemblement du Peuple de Dieu, le lieu de l'événement qui correspond à l'Église : il est bel et bien question de la « sanctae Ecclesiae coadunatione locali ».

6. Sur ce point essentiel, peut-être plus que sur beaucoup d'autres, le *Novus Ordo Missæ* de Paul VI « s'éloigne de manière impressionnante, dans l'ensemble comme dans le détail de la théologie catholique de la sainte messe, telle qu'elle a été formulée à la XX^e session du concile de Trente »¹³. En effet, d'après ces enseignements du saint concile, la messe doit se définir dans ses quatre causes comme un sacrifice proprement dit (cause formelle), dont l'offrande est celle du vrai Corps et du vrai Sang de Jésus-Christ (cause matérielle), accomplie par Jésus Christ Souverain Prêtre, à travers le sacerdoce de son ministre (cause efficiente) afin d'obtenir la rémission de nos péchés (cause finale). La messe est donc un sacrifice propitiatoire, et elle est le sacrifice même du Christ, rendu présent sous un mode différent, non plus sanglant mais sacramentel. Dans le nouveau rite révisé en 1969, la messe est le lieu où le Peuple de Dieu (cause matérielle) est rassemblé (cause formelle) sous la présidence du prêtre (cause efficiente) afin de célébrer le mémorial du Seigneur ou sacrifice eucharistique (cause finale). La nouvelle messe n'est pas un sacrifice ; elle est la circonstance à l'occasion de laquelle le Peuple de Dieu se réunit pour faire mémoire du Seigneur et de son sacrifice.

7. Autre fait, lui aussi indéniable. La Catéchèse du mercredi sur l'Église du Pape Benoît XVI¹⁴ reprend et synthétise la réflexion antérieure du théologien Ratzinger, développée au cours des années 50-60 et rassemblée au fil des différents articles enfin parus en 1971¹⁵. Retenons cette réflexion assez représentative : « La caractéristique

12. FRANZ-J. LEENHARDT, *L'église. Questions aux protestants et aux catholiques*, Labor et fides, 1978, p. 26.

13. CARDINAUX OTTAVIANI et BACCI, « Préface au pape Paul VI » dans *Bref examen critique du Novus ordo missæ*, Fondation *Lumen gentium*, p. 6.

14. Publiés en dernière page de l'*Osservatore romano* de mars 2006 à février 2007, les différents chapitres en ont été réunis dans : BENOÎT XVI, *Les Apôtres et les premiers disciples du Christ. Aux origines de l'Église*, Bayard, 2007. Cf. l'étude « La notion d'Église dans la catéchèse de Benoît XVI » dans *Les Crises dans l'Église. Les causes, effets et remèdes. Actes du VII^e Congrès théologique de Sí Sí No No, 5-6-7 janvier 2007*, Courrier de Rome, 2007, p. 161-180.

15. JOSEPH RATZINGER, *Le Nouveau Peuple de Dieu*, Aubier, 1971.

propre du nouveau Peuple, ce qui fait de lui un peuple à part, à la différence non seulement des peuples profanes mais aussi de la théocratie politique de l'ancienne alliance, c'est cette nouveauté irremplaçable qu'exprime le concept de Corps du Christ. Comme nous l'avons vu, ces mêmes idées sont déjà très clairement présentées dans la pensée que Jésus avait de l'Église, et qui ne se ramène pas à la vocation des apôtres et de Pierre, mais qui a indubitablement son centre dans la Cène. Là, Jésus lui-même a fait de son Corps sacramentel le noyau constitutif de l'Église et a élevé la célébration de l'Eucharistie au rang d'événement où l'Église s'actualise elle-même. Selon la volonté de Jésus, la communauté de ceux qui croient en lui doit, dans la célébration de l'Eucharistie, redevenir sans cesse ce qu'elle est : le Peuple de Dieu né du Corps du Christ¹⁶. »

8. Si l'on comprend bien, Joseph Ratzinger veut dire que l'Église s'est actualisée pour la première fois à l'occasion d'un événement, l'événement qu'a représenté, de par la volonté du Christ, la célébration de la Cène du Jeudi Saint. Il le dit d'ailleurs explicitement : « Des savants comme A. Schlatter, Tr. Schmidt, F. Kattenbusch, K. H. Schelkle ont montré qu'il faut considérer la Cène comme l'acte proprement fondateur de l'Église. Certes, la vocation des Douze et la prééminence accordée à Pierre avaient précédé cette action ; la Cène ne les abolit ni l'une ni l'autre, au contraire, elle les suppose, mais elles n'acquièrent l'une et l'autre qu'à la Cène leur sens propre et véritable. C'est là seulement que Jésus donne à sa communauté naissante une consistance spécifique ; il y a là un événement particulier qui n'appartient qu'à elle, qui la distingue irrévocablement de toute autre communauté religieuse et lui donne sa cohésion et son union intime avec le Seigneur pour former une communauté nouvelle. [...] Il apparaît donc avec évidence que la Cène est la source et l'origine d'un nouvel Israël et son centre permanent. De même que jadis l'ancien Israël révérait dans le Temple son cœur et la garantie de son unité et réalisait cette unité de façon vivante dans la célébration commune de la Pâque, de même ce nouveau repas doit être le lien d'unité d'un nouveau Peuple de Dieu. Il n'y a plus besoin du centre localisé qu'était le Temple visible ; car le Peuple a trouvé dans ce repas une unité intime et bien plus profonde, puisque, en lui, le même Seigneur est au milieu d'eux, où qu'ils soient ; tous consomment le même Seigneur en qui ils sont transformés. Le Corps du Seigneur, qui est le cœur de ce repas, est l'unique et nouveau Temple qui rassemble les chrétiens de tous les lieux et de tous les temps en une unité bien plus réelle que ne pouvait la créer un Temple de pierre. On peut donc dire de la nouvelle Pâque, et d'une manière bien plus réelle et efficace, ce qui était déjà vrai de l'ancienne : non seulement elle était mais elle est et demeure la source et le cœur du peuple de Dieu¹⁷. » De la sorte, la nouvelle messe (c'est-à-dire la messe telle qu'elle est redéfinie en fonction de ces présupposés de la nouvelle théologie) est

la célébration du mémorial de la première Cène, et pour autant, elle réactualise l'événement fondateur de l'Église. Dans la messe, l'Église redevient sans cesse ce qu'elle, car l'Église est un événement, l'événement du Peuple de Dieu qui se rassemble, et cet événement a lieu à la messe. La même idée revient encore dans une étude parue en 1990¹⁸ : « La fondation de la très sainte eucharistie, au soir qui précède la passion, ne saurait être considérée comme une action quelconque, plus ou moins isolée. Elle est la situation d'un pacte et, en tant que telle, la fondation concrète du nouveau Peuple, qui devient tel à travers son rapport d'alliance avec Dieu. Nous pourrions dire également : en vertu de l'événement eucharistique, Jésus entraîne les disciples dans sa relation à Dieu et par conséquent également dans sa mission qui a pour objectif "la multitude", l'humanité en tous lieux et en tout temps. [...] Nous pourrions dire : le peuple de la nouvelle alliance devient "peuple" à partir du corps et du sang du Christ et c'est uniquement à partir de ce centre-là qu'il est peuple. Il peut être appelé "peuple de Dieu" parce que, par la communion avec le Christ, s'instaure le rapport avec Dieu, un rapport que l'homme n'est pas en mesure d'établir de lui-même. Nous pouvons dire [...] que l'eucharistie en tant qu'origine permanente et centre de l'Église rassemble tous les nombreux individus, toutes les "multitudes", qui à présent deviennent peuple, avec l'unique Seigneur et avec son corps unique. De là découle l'unicité de l'Église comme son unité. » L'Église est le peuple de Dieu, rassemblé dans l'événement eucharistique.

9. Le Pape Benoît XVI redit toujours la même chose. L'Église est un événement dès sa première origine. Elle commence « comme une rencontre de personnes qui s'ouvrent l'une à l'autre. [...] Sur cette base, l'évangélisation ne sera autre qu'une annonce de ce qu'ils ont vécu et une invitation à entrer dans le mystère de la communion avec le Christ »¹⁹. Et le point culminant de la vie du Christ où cet événement, avec la communion qu'il engendre, prend véritablement consistance, c'est la Cène, le soir du Jeudi Saint²⁰. « En confiant aux Douze, au cours de la Cène, avant sa Passion, le devoir de célébrer son mémorial, Jésus indique qu'il voulait transférer à toute la communauté, en la personne de ses chefs, la mission d'être, dans l'histoire, le signe et l'instrument du rassemblement eschatologique, commencé en lui. En un certain sens, nous pouvons dire que précisément la Dernière Cène est l'acte de fondation de l'Église, car Il se donne lui-même et crée ainsi une nouvelle commu-

18. ID « Origine et nature de l'Église » dans *L'Église, une communauté toujours en chemin*, Bayard, 1990, p. 23-24.

19. BENOÎT XVI, « Les apôtres, témoins et envoyés du Christ », Allocution du 22 mars 2006, dans *L'Osservatore romano* n° 13 du 28 mars 2006, p. 12. Repris dans BENOÎT XVI, *Les Apôtres et les premiers disciples du Christ. Aux origines de l'Église*, Bayard, 2007, p. 20.

20. C'est-à-dire au moment où le Christ remet aux douze apôtres le pouvoir d'ordre, le pouvoir de donner les sacrements, qui est reçu de manière égale par chacun d'eux, sans qu'il y ait de distinction entre un chef supérieur et des inférieurs subordonnés.

16. ID, *ibidem*, p. 16.

17. ID, « De l'origine et de l'essence de l'Église » dans *Le Nouveau Peuple de Dieu*, Aubier, 1971, p. 8-10.

nauté, une communauté unie dans la communion avec Lui-même²¹. »

10. Il y a donc un lien très étroit entre la nouvelle définition de la messe et la nouvelle définition de l'Église, issues l'une et l'autre des réformes subséquentes à Vatican II, puisque celle-là rend exactement compte de celle-ci. Et il est clair que ces nouvelles définitions obéissent à une problématique nettement protestante. Bien au-delà d'une coïncidence strictement littérale (qui apparaîtra toujours difficilement), l'esprit est le même. L'Église n'est plus définie comme une société hiérarchique et la messe n'est plus définie comme un sacrifice propitiatoire offert dans le cadre d'un culte hiérarchique. L'Église est un événement, qui s'actualise dans le rassemblement eucharistique, le rassemblement du Peuple de Dieu, mémorial du premier rassemblement des disciples autour du Christ, le soir du Jeudi Saint. Et ce rassemblement est le lieu humain où la Parole de Dieu s'empare des hommes.

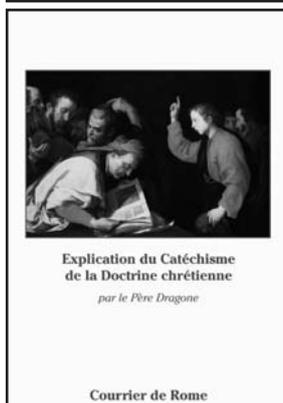
11. Les enseignements et les réformes du concile Vati-

can II se rattachent donc à la conception protestante de l'Église et de la liturgie par le lien d'une profonde affinité. Et en effet, « ce qui nous unit est beaucoup plus que ce qui nous divise » a dit François aux disciples de Luther, le 31 octobre 2016. Mais en disant cela, il ne pouvait pas parler en véritable successeur de Pierre, ni au nom de tous les fidèles catholiques romains, membres de l'unique Église fondée par Jésus-Christ. Il ne pouvait parler qu'au nom de cette nouvelle Rome conciliaire, tout uniment néomoderniste et néoprotestante, au nom de cette « Église conciliaire », que nous avons toujours refusée jusqu'ici, à la suite de Mgr Lefebvre, pour demeurer fidèles aux promesses de notre baptême.

Abbé Jean-Michel Gleize

21. BENOÎT XVI, « La volonté de Jésus sur l'Église et le choix des Douze », Allocution du 15 mars 2006, dans *L'Osservatore romano* n° 12 du 21 mars 2006, p. 12. Repris dans BENOÎT XVI, *Les Apôtres et les premiers disciples du Christ. Aux origines de l'Église*, Bayard, 2007, p. 18.

**Le Courrier de Rome a édité « L'explication du Catéchisme de la Doctrine chrétienne »
par le Père Tomaso Dragone prêtre de la Société Saint-Paul**



519 p. - prix 27 € + 5€ port

Avertissement de la Société Saint Paul :

1. Dans ce volume, est condensée la matière exposée de manière plus complète dans les trois volumes du même auteur : « Explication théologique du Catéchisme de S. S. Pie X, pour la formation doctrinale des catéchistes : I. Le Credo ; II. La loi et la justice chrétienne ; III. Les moyens de grâce ».

2. Le présent manuel veut être un guide pour les catéchistes dans la préparation de leur cours. Mais qui croirait y trouver ses leçons déjà préparées en détail et n'avoir rien d'autre à faire que de lire pour son compte et répéter ce qu'il a lu aux élèves tel quel, irait au-devant d'une pénible désillusion. Nous n'avons pas préparé ce manuel afin de favoriser et de justifier la paresse. Le catéchiste devra lire, méditer, assimiler, choisir et adapter la matière à ses élèves. C'est seulement après avoir accompli ce travail, que lui seul est en mesure de faire, et après avoir prié avec ferveur Jésus le Maître, la Vérité, la Voie et la Vie, qu'il pourra être agréable et efficace dans son enseignement.

3. Nous nous sommes proposés d'offrir sous une forme exacte, claire, vivante et relativement complète l'explication des vérités contenues dans le texte du Catéchisme de la Doctrine chrétienne publié par ordre de saint Pie X.

4. Les nombreux exemples insérés dans l'exposition et ajoutés après l'explication de chaque question ont un double but : aider à faire comprendre la doctrine chrétienne autant que faire se peut, et offrir au catéchiste un moyen de susciter l'intérêt et de le maintenir vivant chez les enfants.

5. Ce manuel pourra servir non seulement aux catéchistes, mais aussi aux conférenciers, aux enseignants de religion, aux prédicateurs...

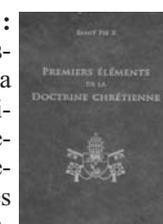
Catéchisme de la Doctrine chrétienne : À partir de 11 ans - 256 pages. Cette petite « somme » en 433 questions expose très simplement « les principales vérités divines et les plus effi-

caces réflexions chrétiennes ». Elle s'adresse aussi bien aux enfants qu'aux adultes. Ce Catéchisme comprend un recueil de prières, des appendices sur l'histoire sainte, la liturgie, la discipline ecclésiastique et les indulgences, ainsi que des conseils aux parents. Il est illustré de nombreuses œuvres d'art. Les questions déjà apprises dans les Premiers éléments de la Doctrine chrétienne sont précédées d'un astérisque.



Premiers éléments de la Doctrine chrétienne :

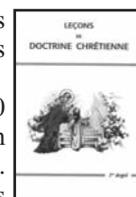
Dès 6 ans - 112 pages. Composé de 780 questions simplifiées extraites du Catéchisme de la Doctrine chrétienne, cet abrégé convient parfaitement aux enfants qui se préparent à la première Communion et à la Confirmation. La présente traduction a été réalisée par des prêtres engagés dans l'éducation chrétienne de la jeunesse. Elle s'est efforcée de conserver la précision du texte original italien, tout en proposant une formulation claire et fluide. Certaines questions disciplinaires et liturgiques ont été adaptées en tenant compte de la discipline actuelle.



Leçons de Doctrine chrétienne en 5 degrés - CP, CE1, CE2, CMI et CM2 : Les Leçons de Doctrine chrétienne proposent un guide pratique et pédagogique pour enseigner le Catéchisme et les Premiers éléments de la Doctrine chrétienne dans les paroisses et les écoles. La méthode cyclique utilisée permet d'expliquer chaque année les grandes parties du Catéchisme (le Credo, les commandements et les sacrements) et de les approfondir pendant cinq ans.

1^{er}, et 2^e degrés/CP et CE1, 6-7ans - 30 leçons comportant une ou deux questions extraites des Premiers Eléments.

3^e, 4^e et 5^e degrés/CE2-CM2, 8-10 ans - 30 leçons comprenant 100 questions, ainsi qu'un résumé d'histoire sainte et d'histoire de l'Église. Les 4^e et 5^e degrés proposent également des notions de liturgie.



Pour les parents et les catéchistes, à la fin du livre (pages 511 ss) il y a une table de concordance entre les articles du livre du Père Dragone et les Leçons de Doctrine chrétienne en 5 degrés.