

L'idée de réforme joue un rôle majeur dans les discours contemporains sur l'Église. C'est d'abord comme impératif qu'elle est invoquée, soit pour en récuser la pertinence par rapport à la nécessaire pérennité d'une Église qui se doit d'être fidèle au dépôt qu'elle a reçu, soit au contraire pour insister sur la nécessité d'une transformation structurelle profonde, que rendrait plus urgente non seulement la marginalisation du christianisme en Occident, mais aussi la crise d'une institution accusée d'avoir multiplié les abus et les crimes qu'elle devait prévenir. Dans le récent *Dictionnaire critique de l'Église*, Bénédicte Sère affirme ainsi que le « réformisme » de Vatican II a voulu « éviter les contraintes d'une vraie réforme structurelle de l'Église », avant d'ajouter : « "la crise systémique" de l'Église catholique durant les années 2020 [dit] quelque chose des évitements conciliaires<sup>1</sup> ». Il y a évidemment lieu de se demander à quelle « structure » s'applique un tel impératif : s'agit-il pour l'Église d'adapter certaines structures – au risque de « l'évitement » – ou d'abandonner la « structure » qui justement la fonde ?

Impératif d'autant plus impérieux qu'il ferait correspondre le devoir-être de l'Église avec son être : Yves Congar écrit ainsi dès 1937 que « l'Église est en continuelle réforme de soi ; elle ne vit qu'en se réformant » – propos qu'il reprend en 1950 dans *Vraie et fausse réforme de l'Église*, un livre dont la diffusion fut d'abord drastiquement limitée par les instances romaines avant d'apparaître comme une référence incontournable de l'*aggiornamento* catholique<sup>2</sup>. Les historiens lui ont fait largement écho, en reprenant à leur compte l'une des propositions de Giuseppe Alberigo, spécialiste du concile Vatican II, qui fait de la réforme une catégorie tout aussi importante pour penser l'Église que la *synodalité*, la *prière* ou le *depositum fidei*<sup>3</sup>. Une telle hypothèse donne à l'impératif toute sa force : si la nécessité de la réforme appartient à l'essence même de l'Église, une Église qui renoncerait à se réformer se trahirait elle-même. Ce qu'on présente, à tort, comme un adage traditionnel semble confirmer ces vues : *Ecclesia semper reformanda* (« l'Église devant toujours être réformée »).

On mesure les malentendus qui s'attachent à l'idée d'une « vraie réforme » : avant même de définir les modalités et les limites d'une

1 « Réforme », *Dictionnaire critique de l'Église*, sous la direction de Frédéric Gabriel, Dominique Iogna-Prat, Alain Rauwel, P.U.F., 2023, p. 931.

2 *Vraie et fausse réforme de l'Église*, [1<sup>re</sup> édition 1950], 2<sup>e</sup> édition revue et corrigée, Paris, Éd. du Cerf, p. 26, qui cite *Chrétiens désunis*, Éd. du Cerf, 1937, p. 339-340. Voir Étienne FOUILLOUX, avec la collaboration de Mercè PRATS, « Le Père

Congar au Saint-Office (1939-1955) », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Vrin, 2021/4, t. 105, p. 705-732.

3 Giuseppe ALBERIGO, (1926-2007), historien laïc, secrétaire général pendant presque un demi-siècle de la *Fondation pour les sciences religieuses* de Bologne : « Réforme en tant que critère de l'histoire de l'Église », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 76, 1981, n° 1, p. 79 et p. 75.

**Éditorial** ● réforme qui serait conforme à la tradition chrétienne, c'est le « devoir-être » lui-même de l'Église qui peut être l'objet de malentendus et qui doit être interrogé. C'est donc l'intelligence même du mystère de l'Église qui est en jeu dans cette réflexion : telle est l'intuition qui a guidé la préparation de ce cahier.

## Réforme : histoire d'un malentendu

Considérer la réforme comme une catégorie centrale pour penser l'Église pose en réalité doublement problème.

En premier lieu, il faut rappeler que le concept de *réforme de l'Église* est une construction tardive. Du strict point de vue de la science historique, il mérite d'être historicisé au même titre que le concept d'Église lui-même. Ainsi, le mot de *reformatio* n'est presque jamais utilisé avant le XIII<sup>e</sup> siècle pour penser les transformations institutionnelles les plus fortes que les historiens ont identifiées rétrospectivement comme des « réformes » de l'Église, lorsqu'ils évoquent par exemple les « réformes » carolingienne et grégorienne. Grégoire VII utilise peu le terme, d'autant que ses visées sont essentiellement pratiques et non spéculatives ; les appels à une transformation du monachisme entre le IX<sup>e</sup> et le XI<sup>e</sup> siècle prétendent plutôt remédier à l'impureté des clercs et au déclin de la vie religieuse<sup>4</sup>. Certaines études statistiques plus récentes semblent d'ailleurs confirmer ce constat : si l'on examine d'autres termes qui pourraient désigner l'activité réformatrice, *correctio-corrigo*, *emendatio-emendo*, *restitutio-restitutio*, beaucoup plus fréquents que celui de *reformatio*, on remarque que l'évolution chronologique des occurrences ne coïncide pas non plus avec les grands moments dits réformateurs que l'historiographie moderne identifie<sup>5</sup>. Lorsque les chartes du XI<sup>e</sup> siècle emploient le lexique de la *reformatio*, l'idée dominante est plutôt celle d'un rétablissement ou d'une rectification qui permet de retrouver la forme initiale, y compris lorsqu'il s'agit, très concrètement, de restituer ou de recouvrer un patrimoine dispersé ou aliéné. C'est plutôt le vocabulaire de l'amélioration (*meliioratio*) ou de la progression (*promotio*) qui renverrait à une logique de projection vers l'avenir<sup>6</sup>.

4 Sur tout ce dossier, voir Julia BARROW, « The Ideas and Application of Reform », dans J. M. H. Smith, T. Noble (dir.), *The Cambridge History of Christianity*, vol. 3, 600-1100, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 345-362.

5 C'est l'objet des comptages lexicaux effectués par Nicolas PERREAUX dans « Après la Chute, reformer le monde. Réflexions sur la sémantique du lexique dit "réformateur" » (*Reformatio? Les mots pour dire la réforme à la fin du Moyen Âge*, sous la direction de Marie Dejeux,

Éditions de la Sorbonne, 2023, p. 29-73), qui reprend la plupart de ces conclusions dans l'entrée « Réforme » du *Dictionnaire critique de l'Église*, op. cit., p. 917-923.

6 Voir Laurent MORELLE, « Les mots de la "réforme" dans les sources diplomatiques du XI<sup>e</sup> siècle. Un premier bilan », dans J. Barrow, F. delivré, V. Gazeau (dir.), *Autour de Lanfranc (1010-2010). Réforme et réformateurs dans l'Europe du Nord-Ouest (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2015, p. 33-56.

Ce décalage permet de repérer un premier transfert de sens qui explique les malentendus modernes sur le mot *réforme* : c'est d'abord le sens politique du mot, tel que l'envisage le libéralisme du XIX<sup>e</sup> siècle, qui explique sa promotion dans l'historiographie moderne, notamment au moment où celle-ci « invente » la « réforme grégorienne ». Bien qu'il n'utilise pas l'expression, on doit probablement à Guizot l'idée d'une transformation à la fois politique, institutionnelle, spirituelle et intellectuelle, qui identifie à propos de Grégoire VII « réforme » et « progrès » pour les opposer à la fois à la pensée révolutionnaire et à la pensée « rétrograde<sup>7</sup> ». Là où le dictionnaire de Furetière, à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, n'envisage guère la réforme que comme « correction d'une erreur, d'un abus », l'idée romantique du progrès impose une nouvelle manière d'interpréter l'histoire de l'Église et de penser son devoir-être.

Qu'un tel sens du mot *réforme* ne se retrouve pas dans la tradition théologique n'a en fait rien de surprenant. Dans les versions anciennes de la Vulgate, les deux passages clefs qui utilisent le verbe *reformare* n'évoquent ni le progrès ni les transformations assumées par l'intelligence humaine mais le salut opéré par Dieu en l'homme. Ainsi, dans l'*Épître aux Romains* (12, 2), l'apôtre exhorte à donner une *forme* nouvelle à notre entendement : « Soyez réformés », ou plutôt « re-formés » par « une nouvelle manière de penser » (*reformamini in novitate sensus vestri* ou *mentis vestri*), pour qu'elle ne se « con-forme » pas « à ce monde » ( *nolite conformari huic saeculo*). Le vocabulaire de la *reformatio* vise donc d'abord la conversion de l'homme opérée par la grâce divine. À ce titre, ce n'est évidemment jamais l'homme qui vient re-former telle ou telle structure politique, sociale ou ecclésiale, tel ou tel système doctrinal, mais Dieu lui-même qui par son Fils re-forme l'homme. Il est le seul authentique « réformateur », comme l'emploi (rare) du mot par saint Augustin le montre à l'évidence : « Si vous ne croyez pas que je suis le formateur (*formator*) de l'homme et son réformateur (*reformator*), celui qui le crée et qui le recrée, celui qui le fait et le refait, si vous ne croyez pas cela, parce que je le suis, vous mourrez dans vos péchés<sup>8</sup> ». La seconde occurrence du verbe, dans l'*Épître aux Philippiens* (3, 20-21), est plus décisive encore : l'apôtre affirme que c'est le Christ lui-même qui *formera de nouveau* (*reformabit*) le corps auquel s'attache notre condition mortelle. Le cœur de cette métamorphose est bien le *corps*, que le Christ vient

7 F. GUIZOT, *Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française*, 1828, cité et analysé par Charles de MIRAMON, dans « L'invention de la réforme grégorienne : Grégoire VII au XIX<sup>e</sup> siècle. Entre pouvoir spirituel et bureaucratization de l'Église », *Revue de l'histoire des religions*, 2, 2019, p. 283-315, dont je suis ici l'analyse. Contre certains de ses contemporains,

Guizot veut affirmer que Grégoire VII, même s'il est un despote, agit « dans un but de réforme, de progrès, non dans un but stationnaire et rétrograde ».

8 « *Hominis formator et reformator, creator et recreator, factor et refector* », *Homélie sur l'évangile de Jean*, 38, 8, sur Jn 8, 24, trad. M. F. Berrouard, Bibliothèque Augustinienne, n° 73A, I.E.A., 1988, p. 258-261.

Éditorial ● « con-figurer » (*configuratum*) « à son corps de splendeur » (*corpori claritatis suae*): cette dimension corporelle donne tout son sens au vocabulaire de la *forme* et de la *figure*, qu'on trouve déjà dans le texte grec (« figure », *schêma*; « forme », *morphê*)<sup>9</sup>. La réforme ou reformation est cette création nouvelle qu'opère le salut qui restaure (autre mot piégé...) l'image de Dieu en l'homme. On retrouve encore cette logique chez Pascal, qui, dans la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, rappelle que Dieu seul a pu « former [son] image » dans l'âme : « vous seul pouvez la reformer, et y r'imprimer votre portrait effacé, c'est-à-dire Jésus-Christ mon Sauveur, qui est votre image et le caractère de votre substance » (*Colossiens* 1, 15; *Hébreux* 1, 3)<sup>10</sup>.

On ne sera donc pas surpris de découvrir que la formule *Ecclesia semper reformanda* a toute chance d'être une création... des intellectuels du XX<sup>e</sup> siècle. On doit à un autre historien, Theodor Mahlmann, d'avoir montré au début du XXI<sup>e</sup> siècle, qu'elle est inventée « en passant » par Karl Barth en 1947, avant d'être souvent reprise, chez lui comme chez d'autres auteurs, dont Hans Küng. La formule trouve probablement sa source dans l'Église réformée néerlandaise du XVII<sup>e</sup> siècle : Jodocus Van Lodensteyn (1620-1677) évoque en effet un « savant homme », vraisemblablement Johannes Hoornbeeck (1617-1666), explique Mahlmann, qui propose de « nommer l'Église réformée, non pas *reformata* ou réformée (*niet Reformata of Gereformeed*), mais *reformanda* ou à reformer (*maar Reformanda of te Reformeeren*) ». La « réforme » dont se prévalent les Églises protestantes n'a pas eu lieu une fois pour toute mais renvoie à une exigence qui doit être toujours reconduite. Or c'est bien cette distinction que Barth fait sien dès 1948 : l'Église n'est pas seulement *ecclesia reformata* mais « toujours » *ecclesia reformanda*, explique-t-il<sup>11</sup>. En ajoutant l'adverbe « toujours » (*semper*), Barth renforce l'opposition : son interprétation n'est pas en soi un coup de force, dans la mesure où elle peut tout à fait se prévaloir de la tradition protestante de la *reformatio continua* ; mais on voit qu'on ne peut sans précaution en faire un principe constitutif d'une théologie de l'Église.

9 *Romains* 12, 2 : *metamorphouthe* (« changez de forme ») ; *Philippiens* 3, 21 : *metaschématisei* (« il changera la figure »).

10 *Œuvres complètes*, éd. Jean Mesnard, t. IV, Desclée de Brouwer, 1992, p. 1002.

11 Theodor MAHLMANN (1931-2011), « *Ecclesia semper reformanda. Eine historische Aufklärung. Neue Bearbeitung* », dans T. Johansson, R. Kolb, J. A. Steiger, éd., *Hermeneutica sacra. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. ind 17. Jahrhundert*, De Gruyter, Berlin/New York, 2010, p. 381-442, qui analyse le lien entre les vues de Lodensteyn et les diverses acceptions de « *reformanda* »

dans la pensée protestante du XVII<sup>e</sup> siècle. Il cite p. 384-386 sa première apparition chez Barth dans *Die Botschaft von der freien Gnade Gottes* (l'Église tient de la seule grâce divine « le droit, le devoir et la liberté d'exister en tant qu'Église dans le monde, en tant qu'*ecclesia semper reformanda* »), puis sa reprise en 1948 dans *Das christliche Verständnis der Offenbarung, eine Vorlesung*. Voir p. 423sq. pour le lien entre Lodensteyn et Hoornbeeck. Philippe Bütting résume une partie de ce dossier dans l'article « Réforme » du *Dictionnaire critique de l'Église*, op. cit., p. 927-929.

Le vocabulaire n'est pas seul en jeu : ces remarques font apparaître une seconde dimension du problème. À trop prétendre que l'impératif de réforme serait consubstantiel à l'Église, on risque d'oublier que celle-ci n'est pas d'abord l'objet de la *reformatio* mais au contraire ce qui la rend pleinement possible. C'est tout l'enjeu d'une réflexion théologique sur l'Église telle qu'elle est inscrite dans le dessein de Dieu, selon la formule souvent reprise de Clément d'Alexandrie : « De même que la volonté de Dieu est une œuvre et qu'elle s'appelle le monde, ainsi son intention est le salut des hommes, et elle s'appelle l'Église<sup>12</sup> ». Rassembler les « fils dispersés » (*Lumen Gentium* 13, citant *Jean* 11, 52) pour que se réalise en Dieu la pleine unité des membres du Corps du Christ : telle est l'action divine qui pénètre toute la réalité historique pour la porter à son achèvement. En ce sens, l'Église précède et enveloppe toute conversion humaine, qu'elle porte à son accomplissement. Ce n'est pas seulement qu'elle serait, selon une vue qui sans être fautive risque toujours d'être partielle, l'unique canal des moyens de sanctification dont l'homme a besoin pour être transformé, c'est aussi qu'en sa vérité ultime elle est le terme de la sanctification humaine. La logique profonde du mystère eucharistique le rappelle : la communion ne peut pas être réduite au moyen de notre divinisation avec laquelle elle coïncide ; le « corps » le plus réel, dont le Christ qui se donne dans le pain eucharistique est le sacrement, est la communion des saints. L'homme n'est pas sauvé individuellement puisque le salut suppose justement la restauration et le perfectionnement des liens entre les hommes. À ce titre, la *reformatio* est bien une dimension centrale de l'Église – mais en un sens radicalement différent de celui dont nous étions partis : non pas réforme *dans* l'Église (encore moins *de* l'Église) par l'homme mais réforme de l'homme dans et par l'Église.

Dès lors, le désir impérieux de transformer radicalement les structures et les institutions ecclésiastiques, lorsqu'elles nous paraissent en décalage avec la communauté idéale que nous voudrions construire, pourrait bien cacher le refus d'être éprouvé par le « Mystère de l'Église », s'il est vrai, comme l'écrit avec audace Henri de Lubac dans *Catholicisme*, qu'il s'agit d'un mystère « plus “difficile à croire” que le Mystère du Christ, comme celui-ci était déjà plus difficile à croire que le Mystère de Dieu<sup>13</sup> ». L'emploi du mot mystère dans un sens qui n'est pas vraiment celui du *mysterion* paulinien (*Éphésiens* 1) a l'avantage de mettre l'accent sur une difficulté dans notre rapport expérimental à l'Église : que s'unissent en elle, comme dans l'Incarnation du Christ, le divin et l'humain est déjà,

12 CLÉMENT, *Pédagogue*, I, 6, S.C. n° 70, p. 161.

dans *Œuvres Complètes*, t. VII, Éd. du Cerf, 2009, p. 48-49.

13 *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*, 7<sup>e</sup> édition, éd. Michel Sales,

**Éditorial** ● pour notre intelligence, un scandale. Mais, comme l'explique Lubac dans sa *Méditation sur l'Église*, combien plus « "folle", cette croyance à une Église où non seulement le divin et l'humain sont unis, mais où le divin s'offre obligatoirement à nous à travers le "trop humain" !<sup>14</sup> ». Or ce motif de scandale est aussi ce qui permet à l'Église d'être le lieu de notre salut : elle est justement destinée à rassembler les hommes qui se convertissent et, à mesure qu'ils s'agrègent à l'Église, tout à la fois se blessent par leurs péchés, se mettent à l'épreuve et s'éprouvent plus profondément solidaires les uns des autres, de sorte que c'est bien dans et avec cette contradiction vive que Dieu agit pour nous sauver. Dans sa *Théologie du corps mystique*, Émile Mersch évoque déjà ce « scandale » dans lequel il faut déchiffrer la logique même de la Rédemption :

car le « corps » du Christ est fait pour les hommes, pour tous, pour eux tels qu'ils sont, pour les rendre meilleurs qu'ils ne sont ; et cela, en bonne partie, par les désagréments et les douleurs qu'ils se causeront les uns aux autres et chacun à eux-mêmes, soit inconsciemment, soit volontairement, soit souvent, dans un mélange varié d'inconscience, de malice et de bonne intention<sup>15</sup>.

Il s'agit d'une « passion » tout humaine, une passion de pécheurs, là où la Passion du Christ subit le péché des autres sans compromission avec le mal, mais une passion par laquelle les membres du Corps participent réellement à la Passion du Christ. Hans Urs von Balthasar cite amplement ces pages en conclusion de son étude sur le motif de la *casta meretrix* : dès les Pères en effet, l'Église apparaît, à l'image de Rahab (*Josué* 2), comme cette « sainte prostituée », *casta meretrix*, qui vit de cette tension essentielle<sup>16</sup>.

Il faut bien que notre manière de penser se réforme et se métamorphose radicalement (*Romains* 12, 2) pour discerner dans ce « trop humain » le rayonnement paradoxal de la grâce. Une telle approche du « mystère » de l'Église conduit parfois à démasquer, dans l'aspiration à la « réforme », un mouvement né de l'amertume et de l'incompréhension qui veut se soustraire à ce « scandale » : « Combien seraient prêts, malgré tous les défauts qu'ils lui reprochent, à l'admirer à certains égards, combien seraient prêts à "collaborer", comme ils disent, avec elle, si elle n'était

14 *Méditation sur l'Église*, 6<sup>e</sup> édition, éd. Georges Chantaine, in *Œuvres Complètes*, t. VIII, Éd. du Cerf, 2012, p. 39. Voir sur ce point Vincent CARRAUD, « Le mystère le plus difficile à croire », *Communio*, n° XXXIII, 5, septembre-octobre 2008, repris dans *Ce que sait la foi*, collection *Communio*, Parole et silence, 2020, p. 87-106.

15 Emile MERSCH, *La théologie du Corps Mystique*, Desclée De Brouwer, 1944, t. I, p. 365.

16 Voir dans ce numéro l'article Anton ŠTRUKELJ, « *Casta Meretrix* – Église purifiée par le sang précieux de l'Agneau », p. 97.

pas ce *qu'elle est* ! » lance Lubac<sup>17</sup>. On retrouve chez Balthasar, dans *Points de repères*, une telle ironie, plus vive encore :

Il n'est pas nécessaire d'être spécialement doué pour voir que l'Église, composée d'une foule de pécheurs, ne pourra jamais correspondre entièrement à ce que Dieu attend d'elle. [...] Dans leur ensemble, les pécheurs qui vivent en elle et dont nous faisons tous partie, n'ont pas cessé, tout au long de l'histoire, de se comporter plus ou moins comme des idiots [...]. Mais ils se sont rarement comportés de façon aussi idiote que de nos jours, où chacun, le nez collé sur le tableau de commande, attend avec impatience que les structures aient été suffisamment transformées pour que le moteur du Royaume à venir puisse enfin se mettre en marche<sup>18</sup>.

On voit qu'il ne s'agit certainement pas d'utiliser l'image de la « *Casta meretrix* » comme alibi pour excuser les crimes ou refuser, au sein de l'Église, l'exercice d'une responsabilité morale à laquelle nous renvoie au contraire la contemplation de la Croix. Il s'agit plutôt d'affirmer que l'Église se dérobe toujours à l'intention de ceux qui voudraient la rebâtir selon un plan plus satisfaisant et plus parfait, alors que dans son humilité et même son humiliation, elle apparaît telle qu'en elle-même, jaillissement de l'amour crucifié. Il ne s'agit donc pas de reconstruire l'Église à neuf mais tout simplement de réformer notre regard pour la *voir* à neuf, comme Hermas, dans *Le Pasteur*, voit se transformer l'apparence de la « femme âgée » qu'il avait aperçue pour devenir « plus jeune, belle, gaie, d'un physique charmant », parce que l'esprit d'Hermas s'est « rajeuni » par la pénitence<sup>19</sup>.

## L'Église dans l'histoire

On aurait tort, pourtant, de disqualifier purement et simplement l'idée de réforme pour lui opposer la seule exigence de la conversion et de la pénitence individuelles. Car la logique du Mystère oblige justement à envisager sérieusement la pertinence d'une « réforme » dans l'Église, sauf à céder à l'abstraction : c'est ainsi que dans *Catholicisme* Henri de Lubac désigne une double erreur, celle qui consiste à isoler de la « réalité actuelle et visible » une pure « Église des saints » céleste et tout invisible, celle qui, symétriquement, consiste à isoler « l'Église "en tant qu'elle est visible" » comme une réalité que l'on pourrait envisager à part<sup>20</sup>. Dans un cas comme dans l'autre, c'est le mystère d'unité qui constitue l'Église qui se défait. Ainsi, c'est parce qu'on ne saurait séparer sa figure

17 *Méditation*, op. cit., p. 40.

18 « Pourquoi je reste dans l'Église », *Points de repère*, [1971], Fayard, 1979, p. 243.

19 *Le Pasteur*, §19-21, *Les Écrits des Pères apostoliques*, Éd. Du Cerf, [1990], 2006, p. 360-361.

20 *Catholicisme*, op. cit., p. 48.

**Éditorial** ● historique de la réalité éternelle qu'elle nous communique qu'elle s'enracine réellement dans l'histoire des hommes et se développe selon des formes qui ne sont pas immuables : l'histoire de l'Église est une véritable histoire. C'est parce qu'on ne saurait séparer l'*Ecclesia de Trinitate* de l'*Ecclesia ex hominibus*, l'Église appelée et rassemblée par Dieu qui l'institue (*convocatio*) et l'Église qui se rassemble pour offrir le vrai culte (*congregatio*) que la conduite des affaires de l'Église est effectivement confiée aux hommes qui la composent : ils y engagent réellement leur liberté et leur responsabilité. *Catholicisme* rappelle d'ailleurs que chaque époque est amenée à reprendre ce travail « d'assimilation transformatrice » car « sur ses fondements éternels, l'Église est un perpétuel chantier<sup>21</sup> ». À ce titre, comme le note Joseph Ratzinger, elle a « toujours besoin de nouvelles structures humaines pour s'étayer<sup>22</sup> ». Le droit canonique montre d'ailleurs comment les « coutumes », la « discipline » ou les « institutions » ne cessent de s'adapter, selon un travail qui passe aussi par une série de « médiations culturelles<sup>23</sup> ». Yves Congar réfléchit, de son côté, à la crise de ce qu'il appelle « non la chose chrétienne elle-même mais un certain état de choses », comme, par exemple, « la façon dont le catéchisme est fait, le style et le schéma d'organisation des paroisses, le type commun des grand'messes<sup>24</sup> ». Autant de formes historiques dans lesquelles l'Église porte déjà la réalité éternelle qui les rend caduques.

C'est ainsi qu'on peut comprendre comment le lexique théologique de la *reformatio* a pu, à partir de la réforme spirituelle ou intellectuelle, s'appliquer progressivement aux institutions et aux diverses formes de l'organisation sociale. C'est d'ailleurs tout l'intérêt d'étudier le motif politique de la réforme du royaume qui s'installe au centre des débats à partir du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>25</sup> : il montre comment l'idée de *reformatio* s'étend peu à peu de la personne au corps social auquel elle appartient et dont elle ne saurait s'isoler. L'histoire nous permet de mesurer la profondeur des multiples transformations qui se sont opérées dans la vie de l'Église au fil du temps : il n'est que de regarder le « Temps des Réformes », dans lequel se mêlent l'aspiration à la « réformation » intérieure, déjà au cœur de la *devotio moderna*, et les actions menées en faveur d'une « réforme générale ». Contrairement à certaines représentations de l'époque tridentine, une « réforme du catholicisme » profonde et multiple « a bien eu lieu aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles » et a durablement transformé

21 *Ibid.*, p. 278.

22 J. RATZINGER, « Une société à réformer sans cesse », *Communio*, n° XVI, 1 – janvier-février 1991, repris dans *Croire et célébrer*, Collection *Communio*, Parole et Silence, 2008, p. 174.

23 Voir dans ce numéro l'article de Carlo FANTAPPIÉ, « la fonction du droit canonique dans les réformes de l'Église », p. 83.

24 *Op. cit.*, p. 171 et la note 50 de l'introduction. En remarquant que cet « état des choses » peut s'assimiler à ce que certains appellent « les structures », l'auteur prend soin de distinguer celles-ci de « LA structure de l'Église »

25 Voir dans ce numéro l'article de Xavier HÉLARY, p. 31.

les formes historiques qu'il a prises, comme le souligne Benoît Schmitz dans ce cahier<sup>26</sup>. Il n'est pas interdit de penser que nous sommes aujourd'hui pris dans un processus analogue, s'il est vrai que le concile Vatican II a su cristalliser des aspirations tout aussi exigeantes à un *aggiornamento* qui dépasse une simple adaptation de surface des méthodes et de la discipline, ainsi que le rappelle le cardinal Ouellet dans l'entretien qui ouvre ce numéro<sup>27</sup> : dans ce cas, il faut sans doute admettre qu'il faudra encore plusieurs générations pour mesurer ce qui s'est joué dans ces transformations qui, comme tout processus inscrit réellement dans l'histoire, ont leurs fulgurances, leurs limites et leurs contradictions. L'histoire récente des livres liturgiques rappelle opportunément qu'un missel ne surgit jamais tout écrit de l'airain des cieux<sup>28</sup>. Il y aurait tout à perdre à opposer réforme et appel à la sainteté. De ce point de vue, le mot célèbre de Bernanos risque parfois d'être mal compris : « l'Église n'a pas besoin de réformateurs, mais de saints » ; loin de condamner toutes les aspirations de Luther, il affirme que « frère Martin » aurait dû, pour faire fructifier ses dons de « réformateur né », accepter jusqu'au bout de souffrir *par* l'Église<sup>29</sup>. Et l'on pourrait ajouter que, dans les périodes qui viennent d'être mentionnées, l'Église n'a pas manqué de saints réformateurs.

Il faut tirer toutes les conséquences d'un tel raisonnement : si le Mystère de l'Église implique l'idée de réforme, c'est dans la mesure où celle-ci participe vraiment de ce Mystère dont elle procède. Il faut donc, par rapport au point de vue dont nous étions partis, déplacer les perspectives et penser, si l'on peut dire, l'ecclésialité de la réforme. S'il existe une « vraie réforme dans l'Église », pour paraphraser le titre d'Yves Congar, elle ne peut qu'être ecclésiale. Encore faut-il s'entendre sur le sens d'une telle affirmation. Il ne s'agit pas seulement de plaider en faveur du respect des institutions, des traditions et des personnes, de privilégier la lente transformation des structures plutôt que les ruptures et les discontinuités : c'est là tout simplement le bon sens du réformisme le plus conséquent. Il s'agit plutôt de dire que le développement dans l'Église ne peut être pensé que selon la loi du développement de ce Corps qu'est l'Église.

### « Retour au centre »

Il n'est pas indifférent, à ce titre, que l'Église s'inscrive dans une histoire, à laquelle le mystère de communion n'est nullement étranger :

26 Benoît SCHMITZ, « Grammaire de la réforme – Réforme catholique et Contre-Réforme au XVI<sup>e</sup> siècle », p. 47.

27 « Pour une Église synodale : quelle réforme ? », p. 23.

28 Voir dans ce numéro l'article de Florian MICHEL, « Instaurer, restaurer,

réformer le missel romain – Temps de la réforme et réforme du temps au moment conciliaire » p. 67.

29 « Frère Martin », *Esprit*, Nouvelle Série, n° 183/10, octobre 1951, p. 440.

Éditorial ●

s'il est possible que notre compréhension et notre expérience de la foi chrétienne se renouvellent, ce ne peut évidemment être en rompant les liens avec ceux qui nous ont précédés ou en méprisant la manière dont ils ont répondu à l'appel du Christ avant nous ; quelle que soit l'imperfection de leur réponse, il y a fort à parier que nous ne serons, au mieux, pas moins imparfaits qu'eux ; au moins ont-ils eu le mérite de nous transmettre le dépôt de la foi, là où nous pouvons toujours faillir à cette exigence. Seule la conscience de cette commune indignité nous rend d'ailleurs capables de comprendre que ce ne sera jamais notre propre perfection qui sera le réceptacle de la Bonne Nouvelle. La croissance organique du Corps est ainsi croissance patiente d'un tout et non reconstruction selon un nouveau plan d'ensemble. Tout en se faisant l'ardent promoteur d'une réforme des structures, Yves Congar invite ainsi avec force à distinguer la réforme fondée sur un « souci pastoral » des projets qui cèdent à « l'esprit de système » et ne sont qu'une « construction intellectuelle », détachée de la vie réelle des croyants et qui risque tôt ou tard, selon lui, d'aboutir au « schisme ». Cette approche intellectualiste contredit l'exigence de « patience » qui caractérise tout réformateur qui a le sens de l'Église : « l'hérésiarque ne sait pas attendre qu'une idée mûrisse<sup>30</sup> ». Il est bien entendu trop tôt pour juger les résultats des débats virulents qui, à l'occasion du « Chemin synodal » (*Synodalerweg*), traversent le catholicisme allemand, auquel ce numéro de *Communio* fait écho à plusieurs reprises : affrontements et désaccords peuvent être l'occasion soit d'une clarification salutaire soit d'une épreuve douloureuse mais décisive. Mais le témoignage de Stefan Oster, évêque de Passau<sup>31</sup>, montre peut-être l'urgence de relire les avertissements lancés dans *Vraie et fausse réforme dans l'Église*.

Privilégier le sens d'une continuité qui n'exclut pas les nécessaires transformations ne suffit pas : cet évolutionnisme n'est jamais que la loi de tout organisme vivant. Or l'Église n'est pas seulement un corps social comme un autre : elle a sa manière propre de comprendre son développement historique, que Hans Urs von Balthasar a su exposer avec force dans *Retour au centre*. La logique dont procède, à ses yeux, le développement de la réflexion théologique s'applique parfaitement à notre sujet : « Tout ce qui, au cours de l'histoire de l'Église, mérite d'être appelé Réforme, a toujours été une exhortation active et efficace à revenir de la périphérie au centre » (p. 101). Ce retour au centre rapporte la diversité des re-déploiements (*Entfaltungen*, selon le titre original de l'ouvrage) à leur origine. Or cette origine n'est pas un âge d'or dont nous serions déchus, c'est-à-dire une réalisation immanente à l'histoire qui aurait pour elle le prestige de l'Antiquité. Le prétendu

30 Voir dans *Vrai et fausse réforme*, op. cit., toute la deuxième partie, « conditions d'une réforme sans schisme », notamment p. 236 et p. 277.

31 « Présence réelle, sacramentalité et Chemin synodal en Allemagne », p. 109.

retour à l'Église des origines dont les hommes se seraient éloignés au fil du temps est non seulement un fantasme, dans lequel nous projetons sur le passé nos représentations (dont toute analyse montrera à juste titre la relativité historique) mais surtout une erreur : l'origine à laquelle nous nous rapportons n'est pas un moment dans le temps mais la manifestation surabondante, dans la chair crucifiée, de l'Amour divin, dont le propre est précisément de permettre à la réalité charnelle et historique d'être la demeure du Verbe éternel. Par là, cette origine n'est pas non plus une sorte d'universel abstrait à l'aune duquel on pourrait mesurer la caducité de toute réalisation historique : si l'Église est un Corps, c'est aussi que le Christ n'est ni une idée ni un symbole. Il a réellement pris chair et non pas seulement pris les apparences d'un corps de chair, en un lieu et un temps déterminés, dans un peuple appelé par Dieu à jouer dans l'histoire du salut un rôle privilégié. Aussi est-il vain de vouloir reconstruire la pratique et la théologie chrétiennes sur des alternatives à l'histoire du salut telle qu'elle s'est effectivement déroulée : en ce sens, il est significatif que certains arguments en faveur de l'accès des femmes aux ministères ordonnés s'appuient justement sur ce que Jan-Heiner Tück appelle une « histoire alternative du Salut<sup>32</sup> ». S'il est incontestable que la logique de l'Incarnation oblige précisément à dépasser un certain nombre de déterminismes socio-historiques, auxquels les sciences humaines nous rendent particulièrement attentifs, on ne saurait, sans basculer dans la gnose, faire l'économie de l'identité historique de Jésus. Tout comme le rappel de la judéité de Jésus ne s'oppose pas à mais permet l'universalité du salut, celui de la masculinité de Jésus ne revient pas à légitimer la guerre des sexes mais au contraire à révéler le sens plénier d'une différence anthropologique appelée à manifester l'union de l'Épouse et de l'Époux<sup>33</sup>.

Ce réalisme dans la perception de l'Église comme Corps implique le mystère de l'Eucharistie : « c'est *seulement si* le corps historique suprêmement réel du Christ [...] est communiqué aux croyants<sup>34</sup> » que nous prenons part au mystère pascal. C'est parce qu'elle vit de l'amour même du Crucifié et est associée à sa Passion que l'Église est Corps Eucharistique : le Pain et le Vin qu'elle donne ne sont pas le produit des efforts humains, même les plus sublimes, ni le symbole de notre amour pour le prochain mais le Pain vivant venu du ciel. Or « pour instituer cette réalité, [...] il ne suffit pas des pleins pouvoirs de la foi et de la bonne volonté de la communauté, il faut une puissance qui échappe fondamentalement, depuis les origines et jusqu'au moment présent, à

32 « Représenter le Christ Époux – Pourquoi il convient que l'Église catholique n'ordonne prêtres que des hommes », p. 145.

33 Voir dans ce numéro l'article de Philippe VALLIN, « Universalité du

baptême et configuration masculine des ordres sacrés – Le diaconat comme lisière ? », p. 129.

34 *Retour au centre*, op. cit., p. 145.

**Éditorial** ● tout ce que des sujets peuvent avoir de relatif<sup>35</sup> » : la puissance même de célébrer ce don procède du don. Telle est la raison d'être profonde des ministères ordonnés. Or il faut reconnaître que nos contemporains n'interprètent souvent cette « hiérarchie » ecclésiastique qu'en un sens sociologique ou politique, pour y traquer les logiques de domination qu'elle pourrait induire, là où il s'agit au contraire de manifester la transcendance du don par rapport aux défaillances et aux imperfections des hommes – qui n'ont nulle raison de disparaître. Il ne s'agit pas de dire que la définition et la régulation des fonctions, des pouvoirs et des mécanismes de décision, tout comme la sanction des abus sont étrangères au mystère de l'Église : le réalisme du droit canonique montre au contraire qu'elles sont sans cesse l'objet de réajustements qui doivent être aussi précis que rigoureux. Plus encore, il est évident que les abus qui blessent si douloureusement l'Église ne disparaîtront pas automatiquement par la magie d'une refonte de ses « structures » : ce serait s'exonérer trop facilement de cet examen douloureux et sans concession des responsabilités individuelles et collectives, des lâchetés et des compromissions de toutes sortes qui peuvent favoriser le crime, et qu'il faut toujours reprendre. La confession sincère des fautes et le dépouillement radical qu'exige la réforme morale renvoient eux aussi à la nature sacramentelle de l'Église, tout entière conformée à la Passion purifiante du Fils.

L'effort de redécouverte de ce qu'il appelle « le dogme du Corps mystique en lequel consiste l'Église » est pour Henri de Lubac la clé du « renouveau » qu'il appelle de ses vœux à la fin de *Catholicisme*<sup>36</sup>. Le mot de « renouveau » n'a rien d'une parade rhétorique destinée à masquer une sorte de conservatisme étroit : il s'agit bien d'une transformation radicale des manières de penser et d'agir d'un certain catholicisme, dominé par l'individualisme, confondant parfois appareil ecclésiastique et structure hiérarchique, psittacisme intellectuel et tradition, appelé à prendre la vraie mesure – cat-holique, *selon le tout* – de l'universel. Une cure de jouvence même : célébrant en 1939 Möhler, l'un des pères de cette théologie du « Corps Mystique », il imagine ce qu'aurait été le début du XX<sup>e</sup> siècle si Möhler eût encore vécu : non la « crise douloureuse » du « modernisme » mais « une de ces crises salutaires de *renouvellement* par où l'Église entretient son éternelle jeunesse<sup>37</sup> ». Il n'est pas interdit de penser qu'une telle aspiration est toujours d'actualité.

35 « Pourquoi je reste dans l'église », *op. cit.*, p. 249.

36 *Op. cit.*, p. 276-281.

37 Henri de LUBAC, « Möhler et sa doctrine sur l'Église », article paru dans *L'Union apostolique*, 1939, 372-377, in

*Catholicisme*, éd. citée, p. 441. Par une heureuse coïncidence, le dossier publié dans ce numéro est consacré à Pierre Chaillet, qui participa activement à la redécouverte de Möhler et de l'école de Tübingen.

On pourrait alors redonner au préfixe *re-* de *reformatio* son sens originel : nous avons toujours la tâche, pour répondre à l'appel du Christ, de re-penser et re-vivre le mystère de l'Église, c'est-à-dire de le penser et de le vivre à neuf, au plus près de cette manifestation toujours neuve qu'est la Pâques du Christ, retour qui permet, dans notre histoire, de donner une *forme renouvelée* au mystère. On remarquera d'ailleurs qu'en latin le Magistère récent privilégie volontiers le terme de *renovatio* pour parler de ce que l'on appelle la réforme : dès le décret *Unitatis Redintegratio*, la *reformatio* découle en fait de la *renovatio*<sup>38</sup>. D'une manière analogue, dans l'expression souvent citée de Benoît XVI, « l'herméneutique de la réforme », opposée à « l'herméneutique de la discontinuité et de la rupture », le mot *réforme* est commenté et précisé par l'idée de *renouvellement*<sup>39</sup>. *Renovatio* : la transcription du terme en français pourrait n'évoquer que le coup de peinture qui permet de remettre à neuf un bâtiment vétuste ; il s'agit pourtant de la « *novitas sensus/mentis* », ce renouvellement de l'entendement qu'évoque *Romains* 12, 2. On retiendra volontiers la connotation essentiellement baptismale d'un tel vocabulaire : l'Épître à Tite (3, 5) – rare occurrence du terme *renovatio* dans la Vulgate – évoque le « bain de la nouvelle naissance (*regeneratio*) et du renouvellement (*renovatio*) par l'Esprit Saint ». Cette « palingénésie » réalisée une fois pour toute dans le Mystère de Pâques s'étend au Corps entier et marque de son empreinte son développement historique, tout comme l'existence individuelle du baptisé, à mesure qu'elle se développe, à partir du don originel reçu dans le bain de la nouvelle naissance.

Peut-être la « grammaire » de la réforme<sup>40</sup> peut-elle être trouvée dans la vie baptismale : la nouveauté absolue qui nous y est donnée se traduit pour chacun d'entre nous dans des mouvements divers, faits tantôt de soudaines bifurcations, tantôt et plus souvent de lents dessaisissements et de renoncements cachés. Lentement, douloureusement parfois, de manière toujours plus radicale, l'homme est ressaisi par et assimilé au Crucifié dont jaillit la vie éternelle. Rien d'étonnant à ce que le Corps tout entier soit pris par ce même dynamisme crucifiant et vivifiant.

38 C'est en effet la « rénovation de l'Église (*renovatio Ecclesiae*) consistant essentiellement dans une fidélité plus grande à sa vocation » qui entraîne la « re-forme permanente (*reformatio perennis*) » (*Unitatis Redintegratio* n° 6). Voir aussi *Lumen Gentium* n° 8 : « Ecclesia [...] poenitentiam et renovationem continuo prosequitur » ; Paul VI dans le texte latin de sa Lettre encyclique *Ecclesiam suam*, datée du 6 août 1964 (« Ainsi, en ce domaine, s'il est permis de parler de *renovatio* [...] »). Dans l'audience générale

du 7 mai 1969, dans laquelle Paul VI cite et résume en partie *Vraie et fausse réforme de l'Église*, le texte prononcé en italien utilise bien d'abord *rimforma* avant d'évoquer le « nouveau visage (*il volto nuovo*) » de l'Église.

39 En français : « renouveau dans la continuité », en italien « *rinnovamento nella continuità* », en allemand « *Erneuerung* [...] unter Wahrung der Kontinuität ».

40 Le terme est emprunté à l'article de Benoît SCHMITZ dans ce numéro, p. 47.

Éditorial ●

À toutes les échelles de l'Église, de l'*anima ecclesiastica* à l'Église universelle, en passant par le diocèse, la paroisse ou les communautés peut se manifester la nouveauté créatrice que constitue la réponse à l'appel de Dieu, tout comme l'exigence de purification, de *correctio* et d'*emendatio* qu'implique cette nouveauté créatrice – et même d'*ablatio*, si, comme le suggère Joseph Ratzinger, les « structures » construites par l'Église « pour s'étayer » peuvent « en vieillissant [...] détourner les regards de l'essentiel » et doivent dans ce cas « être supprimées, tels des échafaudages devenus superflus » ; le concept d'*ablatio* qu'il emprunte à saint Bonaventure renvoie au travail du sculpteur qui, pour dégager la *forma* du bloc de pierre, ôte et élimine tout ce qui empêche la forme d'apparaître<sup>41</sup>. L'avenir dira si les crises du moment, quelle que soit leur violence, nous permettront ou non d'identifier ces étayages vieillissants, qu'on risque de confondre avec la vraie demeure qu'ils doivent étayer, et auxquels précisément on s'accroche de toutes ses forces lorsque la demeure tombe en ruine. Mais on ne les percevra pour ce qu'ils sont, et l'on acceptera volontiers qu'ils croulent une bonne fois pour toutes, que si l'on ne s'inquiète pas uniquement de manière narcissique de ses propres structures et de ses propres fonctionnements, au lieu de tourner son regard à neuf vers Celui qui nous communique sa propre nouveauté. C'est rarement par l'activisme forcené que l'on se purifie.

À travers les études qu'il rassemble, ce numéro de *Communio* voudrait rendre sensible à ces harmoniques multiples de la *renovatio* baptismale dans laquelle l'Église est plongée. S'y dessine, inscrite dans l'histoire, par-delà la forme toute humaine qu'y prend notre participation à l'unique Passion du Sauveur, la force de la vie nouvelle.

*Christophe Bourgeois, né en 1975, marié, père de famille, est rédacteur en chef de l'édition francophone de Communio. Il enseigne les Lettres en classes préparatoires à Sainte-Marie de Neuilly et a publié Théologies poétiques de l'âge baroque, la Muse chrétienne (1570-1630), Paris, Champion, 2006.*

41 « Une société à réformer sans cesse », art. cité, p. 174.