

Cardinal Joseph RATZINGER

Luther et l'unité des Églises

Communio : Où en est la recherche catholique sur Luther aujourd'hui ? Y a-t-il, au-delà de l'aspect historique, une étude de la théologie de Luther ?

Cardinal Ratzinger : On ne peut répondre à cette question en quelques phrases ; de plus, elle demanderait de très larges connaissances spéciales que je ne possède pas. Mais il sera peut-être utile d'indiquer brièvement quelques noms qui représentent les différentes étapes et les différents courants de la recherche catholique sur Luther. Au début du siècle, il y a l'œuvre expressément polémique du dominicain H. Denifle. Il lui revient cependant le mérite d'avoir placé Luther dans le contexte de la tradition scolastique, que Denifle connaissait plus que tout autre, grâce à des matériaux transmis sous forme manuscrite. Puis vint le jésuite Grisar, beaucoup plus conciliant, qui s'attira pourtant maintes critiques à cause des schèmes psychologiques par lesquels il tentait d'éclairer le problème « Luther ». Le père de la recherche catholique récente sur Luther fut J. Lortz, originaire du Luxembourg, qui est toujours considéré comme l'auteur du tournant dans l'effort pour donner une image de Luther qui soit historiquement fidèle et théologiquement exacte. Sur l'arrière-plan du mouvement théologique entre les deux guerres mondiales, Lortz put élaborer de nouvelles problématiques qui menèrent aussi à une nouvelle image d'ensemble. Le mouvement œcuménique avait des deux côtés changé entre-temps bien des choses. Du côté protestant, il y avait une nouvelle recherche sur les sacrements et sur l'Église, ainsi que sur le « Luther catholique » (L.A. Meissinger) ; les catholiques cherchaient à établir un nouveau contact direct avec l'Écriture et, en rapport avec cela, à promouvoir une piété inspirée par la liturgie classique. C'est ainsi que bien des critiques furent formulées contre maintes formes

religieuses qui avaient pris naissance dans le deuxième millénaire, mais surtout au XIX^e siècle. Cette critique se découvrit, sur bien des points, proche de Luther ; elle tenta de dégager ce qui est « évangelique » dans le catholicisme. C'est dans ce climat que Lortz a pu décrire les grandes impulsions religieuses qui poussèrent le Réformateur et apporter aussi à sa critique, sur l'arrière-plan de la crise de la théologie et de l'Église à la fin du Moyen Age, une compréhension théologique. Pour le moment du grand renversement dans la pensée du Réformateur, Lortz a, en vertu d'une telle orientation, établi la thèse devenue célèbre : « Luther a finalement abattu en lui un catholicisme qui n'était pas catholique » (1). Paradoxalement, il aurait pu, sur ce point, s'appuyer sur Denifle. Car celui-ci avait apporté la preuve que l'exégèse révolutionnaire de *Romains* 1, 17 par Luther, dans laquelle celui-ci lui-même voulut plus tard voir le véritable tournant réformateur, correspondait en réalité à la ligne principale de la tradition exégétique médiévale. Même pour la période autour de 1525, dans laquelle, après l'excommunication de Luther et après sa polémique dirigée contre le centre de la doctrine catholique, se dessinaient déjà les contours de la nouvelle Église évangélique, Lortz crut pouvoir dire que Luther n'avait pas encore conscience « qu'il était déjà hors de l'Église » (2). Bien que Lortz lui-même n'ait pas méconnu la profonde scission qui s'accomplissait en réalité dans la lutte réformatrice, il était tentant, en se rattachant à son œuvre, et en simplifiant ses déclarations, de développer la thèse que la division ecclésiale a été à proprement parler un malentendu, et qu'elle aurait pu être évitée avec des pasteurs à la pensée plus vigilante.

La génération après Lortz a posé différents accents : des noms comme E. Iserloh, P. Manns, R. Bäumler, montrent comment le point de départ chez le vieux maître peut être développé en des directions très différentes. Des théologiens plus récents comme O.H. Pesch ou J. Broseder, de l'école de H. Fries, sont pour l'essentiel restés dans la ligne de J. Lortz. Je voudrais citer deux isolés de la recherche, qui, se tenant à l'écart de l'enseignement théologique officiel et à partir de leurs questions personnelles, ont approché le phénomène Luther. D'abord le spécialiste de l'Inde, Paul Hacker, converti, qui, dans son livre sur Luther : *Das Ich im Glauben* (Le moi dans la foi) (3), a sans doute présenté aussi un document

(1) J. Lortz, *La Réforme de Luther*, tr. fr., Paris, Le Cerf, 1970, I, p. 252.

(2) *Ibid.* I, p. 583.

(3) Graz, 1966.

attestant son propre cheminement spirituel. Il s'agissait pour lui de scruter la structure de l'acte de foi chez Luther. Il trouva le tournant véritablement réformateur dans le changement de la forme fondamentale de l'acte de foi, et il s'est, à partir de là, passionnément opposé à la théorie du malentendu comme à toutes les idées de convergences et de complémentarité. — L'ancien curé de Leipzig, Theobald Beer, s'est consacré toute sa vie, avec une longue ténacité, à la lecture de Luther ainsi qu'à celle de la théologie de la fin du Moyen Age qui l'a précédé: Il a étudié le changement de la pensée théologique dans la différence entre Luther et la scolastique, mais aussi entre Luther et Augustin ; il a alors constaté d'importants déplacements dans la conception de la christologie qui, sous l'idée fondamentale du «*saint échange*», est entièrement liée à l'anthropologie et à la doctrine de la grâce. Cette nouvelle structure, c'est-à-dire la transformation du thème central du «*saint échange*» (que Beer trouve maintenu avec une grande constance du premier Luther au dernier), exprime pour l'auteur ce qui est tout autre et tout nouveau dans l'attitude de foi du Réformateur et qui, d'après lui, ne permet pas d'harmonisations (4).

Il paraît ainsi clair qu'il ne peut y avoir une recherche sur Luther sans recherche sur sa théologie. De plus, il est très évidemment impossible d'aborder Luther seulement en se tenant à son égard à la distance de ce qui est historique ; sa théologie doit sans doute être analysée et interprétée historiquement, mais pour l'historien chrétien, elle sort forcément du passé et le concerne actuellement. Quant aux orientations de cette théologie, on peut, me semble-t-il, observer aujourd'hui encore deux décisions foncières, dans lesquelles Harnack voyait déjà l'alternative fondamentale : avec ses catéchismes, ses cantiques, ses agendas liturgiques, Luther a fondé une tradition de vie ecclésiale, à partir de laquelle on peut le comprendre comme le «*père*» de cette vie ecclésiale et l'interpréter dans le sens d'une ecclésialité protestante. Mais Luther a aussi créé une oeuvre théologique et polémique d'une radicalité révolutionnaire que, malgré son alliance politique avec les princes allemands et sa lutte contre la gauche réformatrice, il n'a nullement rétractée. C'est ainsi qu'on peut le comprendre inversement à partir de sa rupture révolutionnaire avec la tradition, ce qui mène à une tout autre vue d'ensemble. Il faudrait parvenir à une lecture qui, même pour les écrits

ecclésiaux, garderait devant les yeux l'arrière-plan révolutionnaire et, dans les oeuvres polémiques, le Luther pieux.

Est-il réaliste de se représenter que l'Eglise catholique, sur la base de nouveaux résultats de la recherche, lèvera l'excommunication de Luther ?

Pour répondre correctement à cette question, on doit distinguer entre l'excommunication comme mesure disciplinaire de la société juridique «*Eglise*» à l'égard d'une certaine personne, et les contenus objectifs qui forment le motif d'une telle procédure. Puisque le pouvoir juridique de l'Eglise ne se rapporte évidemment qu'à des vivants, l'excommunication finit avec la mort de la personne concernée. En conséquence, la question d'une levée de l'excommunication à l'égard de la personne de Luther est vaine : elle est éteinte avec sa mort, parce que le jugement après la mort n'appartient qu'à Dieu. Il n'y a pas lieu de lever l'excommunication portée contre la personne de Luther ; elle n'existe plus depuis longtemps.

Tout autre est la question suivante : les doctrines soutenues par Luther divisent-elles l'Eglise encore aujourd'hui et, par là, excluent-elles la communion de communion ? C'est autour de cette question que tourne le dialogue œcuménique ; la Commission mixte instituée à la suite de la visite du pape en Allemagne veut justement étudier le problème des exclusions du XVI^e siècle et de leur validité objective permanente ou de leur suppression possible. Car — on doit le remarquer — il n'y a pas seulement l'anathème catholique contre la doctrine de Luther, mais aussi les rejets tout à faits absolus de ce qui est catholique de la part du Réformateur et de ses partisans ; ils culminent dans la parole de Luther : «*Nous sommes séparés éternellement*». Il n'est pas nécessaire d'utiliser précisément les paroles que Luther bouillonnant de colère écrivait au sujet du concile de Trente, pour prouver le caractère résolu de son rejet du catholicisme : «*... On devrait, au pape, aux cardinaux et à toute la racaille de son idolâtrie et de sainteté papale, arracher la langue jusqu'à la racine comme à des blasphémateurs et, comme des sceaux sur les bulles, les clouer à la file sur une potence. Ensuite ils pourraient tenir un concile, sur la potence ou en enfer parmi tous les diables*» (5). Après la rupture définitive, Luther n'a pas seulement rejeté catégoriquement la papauté, mais il a vu dans

(4) Th. Beer, *Der fröhliche Wechsel und Streit (Grundzüge der Theologie Martin Luthers)*, 1^{re} édition, Leipzig, 1974; 2^e édition fortement remaniée, Einsiedeln, 1980.

(5) *Wider das Papsuum in Rom, vom Teufel gestiftet* (Contre la papauté à Rome, fondée par le diable) ; cité d'après A. LSpplle, *Martin Luther : Leben, Bilder, Dokumente*, Munich/Zurich, 1982, p. 252 s.

la doctrine catholique du sacrifice de la messe une idolâtrie, parce qu'il voyait dans la messe la rechute dans la loi et par là la négation de l'Évangile. Ramener toutes ces oppositions à des malentendus, c'est à mes yeux une prétention rationaliste avec laquelle on ne peut pas rendre justice à la lutte passionnée de ces hommes comme à l'importance des réalités concernées. La véritable question ne peut donc être que celle-ci : dans quelle mesure nous est-il possible aujourd'hui de dépasser les positions d'autrefois et de parvenir à la découverte qui surmonterait le passé ? Autrement dit : l'unité réclame de nouveaux pas ; elle ne peut être réalisée par des artifices d'interprétation. Si autrefois la division a été provoquée par des expériences religieuses opposées qui ne pouvaient trouver aucune place dans le milieu de vie de la doctrine ecclésiale transmise, de même maintenant ce n'est pas uniquement par l'enseignement et la discussion qu'on peut créer l'unité, mais seulement par la force religieuse. L'indifférence n'est qu'apparemment un moyen de liaison.

Peut-on dire que le pluralisme actuel des théologies, dans l'Église catholique comme dans les Églises réformées, facilite un rapprochement des Églises ou seulement un rapprochement des théologiens catholiques et réformés ?

Il faudrait ici clarifier d'abord le concept de « pluralisme » ; il faudrait aussi poser la question du rapport entre la théologie et l'Église. C'est un phénomène incontestable que surtout des exégètes catholiques et protestants, à partir des données de la méthode historico-critique ou des méthodes récentes de critique littéraire, se sont rapprochés les uns des autres au point que l'appartenance ecclésiale de l'exégète particulier ne joue plus guère un rôle pour les résultats de ses recherches. Parfois même les options s'entrecroisent : dans certaines circonstances, un exégète protestant pense d'une manière plus « catholique » et plus consciente de la tradition qu'un catholique. C'est ainsi que, dans les nouveaux ouvrages bibliques de consultation, des exégètes protestants et catholiques écrivent chacun selon sa spécialité : ce qui les distingue ne paraît plus être que le domaine de travail de chacun. Également, le commentaire protestant-catholique qui paraît depuis quelques années indique la même évolution. Alors il est intéressant de constater que les exégètes protestants se reportent plus fortement à leurs « pères » (Luther, Calvin), et les introduisent comme partenaires actuels du dialogue dans l'effort de compréhension de l'Écriture que ne le font par exemple les exégètes catholiques ; ceux-ci paraissent largement penser qu'Augustin, Chrysostome, Bonaventure,

Thomas d'Aquin ne peuvent en rien contribuer aujourd'hui à l'effort d'exégèse.

On doit sans doute se demander quelle communauté une telle entente des exégètes peut créer. Tandis que, d'après Harnack, il ne pouvait aucunement exister une base plus solide que la solidarité créée par la méthode historique, Karl Barth a critiqué ironiquement comme complètement illusoire cet essai de fonder l'unité. En fait l'unité de la méthode rend possible une certaine communauté d'esprit, mais elle peut aussi sans cesse faire naître de nouvelles oppositions. Avant tout, l'accord dans les résultats scientifiques indique l'unité d'école (comme nous pourrions dire), ce qui est un autre plan d'unité que cette unité de convictions et de décisions suprêmes, dont il s'agit pour l'unité des Églises. L'unité des résultats scientifiques est, d'après sa nature, ce qui peut être révisé en tout temps ; la foi est ce qui est constant. L'histoire de la chrétienté réformée montre très clairement les limites de l'unité exégétique : Luther avait largement supprimé la frontière entre la doctrine ecclésiale et la science théologique. La doctrine ecclésiale qui s'oppose à l'évidence exégétique n'est pas pour lui une doctrine ecclésiale. C'est pourquoi son doctorat en théologie fut pour lui, toute sa vie, une instance décisive de légitimation dans son opposition à la doctrine de Rome. L'évidence de l'exégète reliait l'autorité du magistère ; le magistère appartient au docteur, et à nul autre. Que la doctrine ecclésiale ait été liée de cette manière à l'évidence de l'interprétation, c'est ce qui a constamment, depuis le début du mouvement réformateur, rendu fragile l'unité ecclésiale dans ce mouvement lui-même. Car cette évidence foncièrement susceptible d'être révisée devient nécessairement un produit explosif contre l'unité conçue matériellement ; or l'unité sans contenu reste vide et s'effondre. D'après cela, l'effet unificateur du pluralisme théologique n'est que temporaire et partiel ; par essence le pluralisme ne peut pas être le fondement dernier de l'unité.

Néanmoins, il est vrai que l'accord entre les exégètes peut vaincre de vieilles oppositions durcies et dévoiler leur caractère secondaire. Il peut créer de nouvelles situations de dialogue pour tous les grands thèmes de la discussion entre les chrétiens : Écriture et Tradition, autorité dans l'Église, ministère de Pierre, Eucharistie, etc. En ce sens, un espoir se trouve aussi pour l'Église dans le mouvement qu'on vient de décrire. Avec cette réserve que les véritables solutions qui visent une certitude et une communauté plus profondes que celles de l'hypothèse scientifique, ne peuvent pas venir de là seulement. Au contraire, là où naît une dissociation totale entre l'Église et l'exégèse, les deux instances tombent dans un danger : l'exégèse devient une pure science littéraire, et l'Église perd ses fondements spirituels. C'est pourquoi le

lien entre l'Église et la théologie est le noyau proprement dit : là où cesse cette unité fondamentale, là aussi toute autre unité est sans racines.

Y a-t-il encore entre l'Église catholique et les Églises réformées des différences séparatrices, et si oui, lesquelles?

Qu'il y ait encore aujourd'hui des différences séparatrices, c'est ce que montrent justement les documents contenant des points d'accord, qui ont été produits en grand nombre dans les dernières années. C'est ce qui est le plus clair sans doute dans les dialogues les plus avancés : le dialogue anglican-catholique et le dialogue orthodoxe-catholique. Les documents du dialogue anglican-catholique, publiés en 1981, prétendent sans doute avoir trouvé un modèle fondamental, à partir duquel les questions controversées pourraient être résolues, mais ils n'affirment nullement pouvoir déjà présenter ces solutions. Non seulement la réponse officielle de la Congrégation de la Foi, mais aussi d'autres publications, ont en outre attiré l'attention sur des problèmes graves à l'intérieur de ces documents. Pareillement, le document catholique-luthérien sur la Cène, par exemple, malgré de nombreuses et importantes convergences dans les anciennes questions liturgiques, ne cache pas que des oppositions non résolues subsistent (6). Une marche forcée vers l'unité, comme l'ont proposée récemment H. Fries et K. Rahner avec leurs thèses, est une figure artificielle d'acrobatie théologique qui malheureusement ne résiste pas à la réalité (7). On ne peut pas diriger les confessions les unes vers les autres comme dans une cour de caserne et dire : le principal, c'est que vous marchiez ensemble ; ce que vous pensez, alors, *ce* n'est pas si important dans le détail. L'unité de l'Église vit de l'unité des décisions et des convictions foncières ; l'unité d'action des chrétiens dans le monde est quelque chose d'autre — celle-ci existe déjà en partie, Dieu merci, et elle pourrait, même sans que soient résolues les questions d'unité proprement dites, être beaucoup plus forte et plus vaste.

Sur votre question principale : quelles sont exactement les différences séparatrices, des bibliothèques entières ont été écrites ; répondre

(6) Commission mixte catholique romaine — évangélique luthérienne : Le Repas du Seigneur», *Documentation catholique*, LXXVI (1979), p. 19-30.

(7) H. Fries et K. Rahner, *Einigung der Kirchen — reale Möglichkeit*, Fribourg, 1983. On trouve les premières remarques critiques sur ce projet, par exemple, dans la recension publiée par H.-J. Lauter dans *Pastoralblatt*, cahier 9, 1983, p. 286 s.

à la question brièvement et pourtant objectivement est très difficile. On peut naturellement se contenter d'indiquer un ensemble de questions dans lesquelles des oppositions subsistent : **Écriture et Tradition**, ou **Écriture et** magistère de l'Église ; liée à cela, la question de l'autorité religieuse en général, de la succession apostolique comme forme sacramentelle de la tradition et sa concentration dans le ministère de Pierre ; le caractère sacrificiel de l'Eucharistie et la question de la transsubstantiation des dons comme de la présence permanente du Seigneur dans les hosties consacrées, et par là de l'adoration eucharistique en dehors de la messe (tandis que, sur la présence réelle du Christ dans l'action sainte, il existe une unité fondamentale) ; le sacrement de pénitence ; différentes manières de voir dans le domaine de la morale chrétienne, pour lesquelles naturellement le problème du magistère joue de nouveau un grand rôle, etc. Pourtant une telle énumération des points de doctrine controversés ne résout pas la question de la décision de fond : tout ceci repose-t-il sur une différence fondamentale, et si oui, peut-on l'indiquer ? Lorsque, à la célébration du jubilé de la Confession d'Augsbourg (1980), le cardinal Willebrands déclara que, dans les séparations du XVI^e siècle, la racine était restée une, le cardinal Volk posa ensuite, à la fois avec humour et sérieusement, la question : je voudrais savoir si l'élément dont on parle ici était une pomme de terre ou (par exemple) un pommier ? Autrement dit : tout ce qui est extérieur à la racine n'est-il réellement que de l'herbe, ou est-ce l'arbre surgi de la racine qui est important ? A quelle profondeur va réellement la différence ?

Luther lui-même était convaincu que la séparation d'avec la doctrine et la coutume de l'Église papale, séparation à laquelle il se sentait obligé, concernait absolument la forme fondamentale de l'acte de foi lui-même. L'acte de foi, tel que le décrit la tradition catholique, était pour lui replacé et installé dans la loi, tandis qu'il devrait être l'expression de l'Évangile accepté. Il était donc, d'après son opinion, changé en le contraire de lui-même, car la foi est pour lui la libération à l'égard de la loi, mais elle lui apparaissait, dans sa forme catholique, comme assujettissement à la loi. C'est ainsi qu'il croyait devoir livrer lui-même, contre Rome et contre la tradition catholique, la lutte que Paul, dans *l'Épître aux Galates*, livre contre ceux qu'on appelait les judaïsants. L'identification des fronts de son temps avec les positions de combat de saint Paul (et par là une certaine identification de lui-même et de sa mission avec Paul) fait partie des éléments fondamentaux de sa voie. Il est aujourd'hui devenu courant de dire qu'une opposition dans la doctrine de la justification n'existe plus. En fait, la forme de la problématique de Luther ne peut plus guère aujourd'hui être reprise : la

conscience du péché et l'angoisse de Luther au sujet de l'enfer n'existent pas plus que l'ébranlement produit par la Majesté de Dieu et le cri d'appel à la grâce. Également sa représentation de la volonté captive, qui provoqua déjà l'opposition décidée d'Érasme de Rotterdam, n'apparaît plus guère compréhensible aujourd'hui. Inversement, le décret du concile de Trente sur la justification a déjà souligné si résolument la prééminence de la grâce que, d'après Harnack, si ce texte avait été présenté au début du mouvement réformateur, ce mouvement n'aurait pu que se dérouler autrement. Mais Luther ayant fixé avec une telle insistance pendant toute sa vie la différence centrale dans la doctrine de la justification, l'hypothèse me paraît aujourd'hui encore justifiée que c'est à partir de ce point qu'on peut trouver le plus facilement la différence fondamentale. Je ne peux pas exposer tout cela dans le cadre d'une interview. Je tente donc de fournir une indication qui sera nécessairement unilatérale et fragmentaire, mais pourra peut-être du moins ouvrir une perspective. Il me semble que l'origine décisive de la rupture ne peut pas être trouvée seulement dans le changement des constellations de l'histoire spirituelle et dans les déplacements connexes de la théorie théologique, si importants que soient ces éléments. Car il reste vrai que la religion ne peut être suscitée que par la religion, et qu'un nouveau mouvement religieux lui-même ne naît que d'une nouvelle expérience religieuse. Celle-ci est peut-être favorisée par la situation totale d'une époque, et se sert de ses moyens, mais elle ne s'y réduit pas. Le fondamental (me semble-t-il) est l'effroi en présence de Dieu, par lequel Luther, dans la tension entre l'exigence divine et la conscience du péché, a été atteint jusqu'au fond de son être — à tel point que Dieu lui apparaît « *sub contrario* », sous le contraire de lui-même, comme un diable qui veut anéantir l'homme. La libération de cette angoisse devant Dieu devient le véritable problème du salut. Elle est trouvée à l'instant où la foi apparaît comme ce qui permet d'échapper à l'exigence de devenir juste par soi-même, comme certitude personnelle du salut. Dans le *Petit Catéchisme* de Luther, ce nouvel axe du concept de foi apparaît très clairement : « *Je crois que Dieu m'a créé... Je crois que Jésus Christ... est mon Seigneur, qui m'a racheté... afin que je devienne son bien... et que je le serve dans la justice, l'innocence et la béatitude éternelles...* ». La foi donne avant tout la certitude du salut. La certitude personnelle du salut devient son centre décisif — sans elle il n'y aurait pas de rédemption. Par là, la corrélation des trois vertus dites théologiques, la foi, l'espérance et la charité, dans la relation desquelles on peut voir une sorte de formule chrétienne d'existence, est essentiellement changée : la certitude d'espérance et la certitude de foi, jusqu'à présent essentiellement différentes, deviennent identiques. Pour le catholique, la certitude de foi se rap-

porte à ce que *Dieu a fait* et que l'Église nous atteste ; la certitude d'espérance se rapporte au salut des personnes individuelles et, parmi elles, du moi propre. Pour Luther au contraire, c'est justement ce dernier point qui est le point décisif, sans lequel tout le reste ne compte pas. C'est pourquoi la charité qui, pour le catholique, constitue la forme interne de la foi, est totalement exclue du concept de foi, jusqu'à la formulation polémique du grand commentaire de *l'Épître aux Galates* : *Maledicta sit caritas*. Le « *par la foi seule* » sur lequel Luther insistait tant, signifiait précisément et exactement cette exclusion de la charité hors de la question du salut. La charité appartient au domaine des « *oeuvres* » et devient pour autant « *profane* ».

Si on veut, on peut appeler cela une personnalisation radicale de l'acte de foi qui consiste dans un face à face émouvant et, à un certain point de vue, exclusif entre Dieu et l'homme. Alors l'homme doit sans cesse s'attacher, contre le Dieu ou le Christ exigeant et jugeant, apparaissant « *sub contrario* » (comme « *diable* »), au Dieu qui pardonne ; à cette dialectique de l'image de Dieu correspond une dialectique de l'existence que Luther lui-même a une fois formulée ainsi : « *Le christianisme n'est rien d'autre que l'initiation constante à ce point de doctrine, à savoir de sentir que tu n'as pas de péché, bien que tu aies péché; que tes péchés sont plutôt suspendus au Christ* » (8). Ce « *personnalisme* » et cette dialectique ont, avec l'anthropologie et dans une mesure plus ou moins grande, changé aussi le reste de la structure doctrinale. Car cette prémisse fondamentale signifie que la foi, dans la conception de Luther, n'est plus, comme pour le catholique, d'après son essence, une foi commune avec toute l'Église ; en tout cas l'Église ne peut d'après lui ni garantir la certitude du salut personnel ni décider sur les contenus de la foi d'une manière définitivement obligatoire. Pour le catholique, l'Église est au contraire contenue dans le commencement le plus intime de l'acte de foi lui-même : c'est seulement par la foi commune avec elle que j'ai part à cette certitude sur laquelle je peux fonder ma vie. A quoi il correspond que, dans la vision catholique, l'Écriture et l'Église sont inséparables, tandis que pour Luther l'Écriture devient une norme indépendante de l'Église et de la tradition. Cela de nouveau entraîne la question du canon et de l'unité de l'Écriture. A un certain point de vue, c'est même là le point de départ de tout le mouvement, car justement c'est par l'unité de l'Écriture — Ancien et Nouveau Testament, évangiles, lettres de Paul et lettres catholiques — que Luther se sentait confronté avec un Dieu-diable,

(8) WA 25, 331, 7.

auquel il devait s'opposer et s'opposait avec l'aide du Dieu divin trouvé chez Paul. L'unité de l'Écriture, jusque-là comprise comme unité des étapes de l'histoire du salut, comme unité d'analogie, est maintenant relayée par la dialectique de la loi et de l'Évangile. Cette dialectique reçoit toute son acuité du fait que, des deux concepts complémentaires de l'évangile néo-testamentaire — celui des « évangiles » et celui des lettres pauliniennes — seul le dernier est reçu, ce dernier étant même radicalisé au sens du « *par la foi seule* » décrit plus haut. Je dirais que cette dialectique de la loi et de l'évangile exprime de la manière la plus concentrée l'opposition à la conception catholique de foi, d'histoire du salut, d'Écriture et d'Église.

Pour résumer : Luther savait déjà ce qu'il avait en vue lorsqu'il indiquait la doctrine de la justification, qui était pour lui identique avec l'« Évangile » contre la « loi », comme le point de séparation proprement dit. Seulement on doit prendre la justification aussi radicalement et profondément qu'il l'a fait, comme réduction de toute l'anthropologie, et par là aussi de tous les autres points de doctrine, à la dialectique de loi et d'évangile. Dans toutes les déclarations particulières, bien des choses se sont éclairées depuis lors de telle sorte qu'on voudrait espérer que nous sommes arrivés à un point où la décision fondamentale pourrait être de nouveau considérée et intégrée dans une vision plus vaste. Mais — malheureusement — ceci n'est pas encore arrivé jusqu'à présent. Sauter la question de vérité qui se pose ici clairement sous forme de oui ou de non, par quelques opérations politico-ecclésiales, comme paraissent le proposer au fond Fries et Rahner, serait un comportement tout à fait irresponsable. On voudrait d'autant plus espérer que la Commission fondée à la suite de la visite du pape, commission qui s'occupe exactement de ce point central et des exclusions réciproques l'accompagnant, mènera plus près du but, même si elle-même ne peut probablement pas encore l'atteindre.

Pourrait-on, en ce qui concerne aujourd'hui le rapport de l'Église catholique avec les Églises réformées, employer la formule paulinienne : « l'Église de Corinthe », « l'Église de Rome », et « l'Église de Wittenberg » ?

La réponse est très nettement : non. Cela vaut d'abord d'un point de vue purement ecclésio-sociologique. Car « l'Église de Wittenberg » n'existe tout simplement pas. Luther n'avait pas l'intention de fonder une Église luthérienne. Pour lui, le centre de gravité du concept d'Église se trouvait dans la communauté ; pour les rapports supra-communautaires, on s'est appuyé, du point de vue de l'organisation, étant donné la logique de l'évolution d'alors, sur la structure politique,

c'est-à-dire sur les princes. C'est ainsi que naquirent les Églises régionales (*Landeskirchen*), où la structure politique remplaçait la structure propre manquante de l'Église. Depuis 1918, bien des choses ont changé ici, mais aujourd'hui comme hier l'Église existe dans des Églises régionales, qui sont ensuite groupées en fédérations ecclésiales. Il est évident que, pour l'application du concept d'Église à de telles formations historiques contingentes, ce mot revêt une autre acception que celle qui est visée dans l'expression « Église catholique ». Les Églises régionales ne sont pas des « Églises » au sens théologique, mais des formes d'organisation des communautés chrétiennes qui sont empiriquement utiles ou même nécessaires, mais peuvent aussi être remplacées par d'autres dans le cas d'autres constellations. Luther ne pouvait transposer les structures d'Église aux principautés parce qu'il ne voyait pas établi en elles le concept d'Église. Pour le catholique au contraire, l'Église catholique, c'est-à-dire la communauté des évêques entre eux et avec le pape est comme telle une fondation du Seigneur, qui est irremplaçable. Ici le concept d'Église se trouve justement dans cette formation sacramentelle qui est visible en tant que sacramentelle et fait en même temps du visible le signe de ce qui est plus grand. De cette fonction de signe fait partie l'unité transtemporelle tout comme l'inclusion des différents domaines politiques et culturels dans la communion du *corps* du Christ. Cette communion se manifeste comme celle de son corps dans la corporalité de la communauté des évêques de tous les lieux et de tous les temps. D'après cela, il est clair que la pluralité des Églises locales qui constituent ensemble l'Église catholique, est autre chose que la pluralité des Églises confessionnelles, qui n'a pour fondement aucun singulier concret et derrière laquelle se trouvent aussi bien les formes institutionnelles différentes de ce qui est chrétien que des représentations théologiques différentes de la réalité spirituelle « Église ».

L'aecuménè de la base est-elle une voie menant à l'aecuménè ?

A mon avis, le mot « base » n'est pas applicable de cette manière à l'Église. Au fond de l'expression de « base », il y a une représentation sociologique et philosophique, d'après laquelle dans la structure de la société un « haut » et un « bas » s'opposent d'une manière antagoniste. Alors le « haut » signifierait la puissance établie et exploiteuse, tandis que le « bas », la « base », signifierait les forces réellement portantes, dont la percée peut seule produire le progrès. Là où l'on parle d'*aecuménè* de base, c'est l'aspect affectif de telles idéologies qui exerce sans doute une influence. Mais objectivement il s'agit en général plutôt d'une variation de l'idée de communauté, qui ne considère que la

communauté comme Église au sens propre ; les grandes Églises apparaissent alors comme un toit organisateur, que l'on peut conformer ainsi ou autrement. Maintenant, les communautés locales sont naturellement les cellules concrètes de la vie de foi dans l'Église et par là aussi des sources de l'inspiration pour leur cheminement. Le deuxième concile du Vatican dit sur le développement de la foi de l'Église : « *La perception des choses aussi bien que des paroles transmises s'accroît, soit par la contemplation et l'étude des croyants qui les méditent en leur cœur (cf Luc 2, 19 et 51), soit par l'intelligence intérieure qu'ils éprouvent des choses spirituelles, soit par la prédication de ceux qui, avec la succession épiscopale, reçoivent un charisme certain de vérité* » (9). Trois facteurs principaux du progrès dans l'Église sont donc indiqués : la contemplation et l'étude des saintes paroles ; l'intelligence intérieure tirée de l'expérience spirituelle ; l'enseignement doctrinal des évêques. Ainsi, il n'existe nullement dans la tradition ecclésiale ce monopole du ministère épiscopal dans les choses de la foi et des mœurs, que l'on affirme si souvent. Si le concile parle de « *l'intelligence intérieure que les croyants éprouvent des choses spirituelles* », c'est par là toute la contribution de la vie chrétienne qui est reçue, et ainsi également la contribution particulière de la « base », c'est-à-dire des communautés chrétiennes comme « lieu théologique ». D'autre part, il est clair que les trois facteurs sont liés : l'expérience sans réflexion reste aveugle ; l'étude sans expérience devient vide ; la prédication épiscopale sans la racine des deux premiers facteurs est inefficace. Les trois facteurs ensemble bâtissent la vie de l'Église ; alors, en des temps changeants, tantôt l'un, tantôt l'autre élément peut ressortir plus fortement, mais aucun ne doit manquer tout à fait. Du reste, ce serait aussi d'un point de vue purement sociologique une représentation fantasmagorique, que celle d'après laquelle les communautés autonomes pourraient produire l'Église unie. C'est le contraire qui est le cas. Conférer ainsi l'autonomie aux communautés mène à l'atomisation. Déjà, dans les cas concrets, l'expérience montre que la réunion de groupes jusqu'à présent séparés produit en même temps de nouvelles scissions ; à plus forte raison, ce n'est pas de là que peut naître spontanément une grande Église unie.

L'unité johannique des chrétiens en tout cas signifie-t-elle aussi l'unité des Églises ?

On doit d'abord se garder de projeter notre situation et nos problématiques directement dans les textes johanniques. D'abord il faut

(9) *Constitution dogmatique sur la révélation divine*, 11,8.

comprendre les versets correspondant de *l'Évangile de Jean* à partir de leur perspective propre ; ensuite on peut très prudemment prolonger les lignes jusqu'à nous. Or justement l'interprétation exacte de la prière johannique pour l'unité est très controversée. Je ne prétends pas connaître l'interprétation seule exacte. Quoi qu'il en soit, quelques éléments fondamentaux communs peuvent, dans le conflit des interprétations, être fixés. Un premier élément est que l'unité des croyants d'après Jean n'est rien qui pourrait être produit par l'action humaine : elle reste une demande, elle est exprimée dans la prière, qui implique à vrai dire comme telle un commandement pour les chrétiens. Si elle est exprimée dans la prière, c'est parce que l'unité des chrétiens vient « d'en haut », de l'unité du Père avec le Fils. Elle est une participation à l'unité divine. Je pense que Käsemann a raison dans ce qui est fondamental, quand il s'exprime ainsi : « *L'unité, pour Jean, n'est pas moins un caractère de ce qui est céleste que ne le sont vérité, lumière et vie... Il n'y a d'unité, pour notre Évangile, que céleste et par conséquent en antithèse avec ce qui est terrestre, pour lequel les particularisations, les différences et les contraires sont caractéristiques. S'il y a une unité sur terre, ce n'est que comme projection à partir du ciel, donc comme caractère et objet de la Révélation* » (10). La conception totalement théologique de l'unité, à vrai dire, ne signifie pas que la question d'unité soit placée dans l'au-delà ou dans l'avenir ; c'est là justement ce qu'il y a de spécial dans l'Église : en elle le céleste pénètre dans le terrestre. L'Église est l'événement de l'introduction de l'histoire humaine dans le domaine de la vie divine. C'est pourquoi dans le monde devient possible ce qui ne peut pas venir du monde : l'unité. Pour cette raison d'ailleurs, l'unité — en tant que ce qui appartient seulement au divin — est signe de l'origine divine de l'Église. Si on corrige le rétrécissement à la « parole », on peut parfaitement approuver une autre déclaration de Käsemann : « *En elle (la Parole) l'unité qui est la marque du monde divin se projette sur la terre pour créer cette communauté qui possède, en même temps que la naissance d'en haut, le caractère inaliénable de ce qui est céleste, à savoir l'intégration dans l'unité du Père et du Fils* » (11).

Par là, on voit aussi déjà clairement que tout cela n'est pas pensé d'une manière purement spiritualiste, mais dans la perspective d'une unité ecclésiale absolument concrète : sinon le caractère de signe dont il s'agit (*Jean 17, 20*) resterait tout à fait sans contenu. Schnackenburg

(10) E. Käsemann, *fern letzter Wile Hach Johannes 17*, Tübingen, 1967, p. 121.

(11) *Ibid.*, p. 124.

a rassemblé une série d'éléments qui éclairent l'orientation du quatrième évangile vers la grande Église (« catholique ») : les textes sur l'admission des Samaritains et des Grecs. dans la Communauté du Christ ; la parole sur le rassemblement des enfants de Dieu dispersés (11, 52) ; le discours sur le seul pasteur et le seul troupeau (10, 16) ; la réception de la tradition de Pierre ; le récit sur les 153 gros poissons (Jean 21) (12). Käsemann a en outre attiré l'attention sur certaines analogies entre l'Évangile de Jean et la vision d'unité dans l'Épître aux Ephésiens ; il caractérise cette vision de la manière suivante : « C'est ainsi que l'Épître aux Ephésiens 4, 5 parle de l'orthodoxie se construisant, qui se comprend comme constitutivement liée au ciel et pour autant comme institution de salut... Son unité coïncide avec la vérité de la saine doctrine qu'elle doit administrer comme mystère de la révélation divine. Si le terrestre peut manifester son essence comme dispersion, le céleste est nécessairement indivisible et un » (13). Même si on ne méconnaît pas le côté excessif, presque caricatural, de cette formulation, cela reste une importante déclaration. Quant à la position de l'Évangile de Jean à l'égard du précatholicisme, Käsemann la décrit d'une manière quelque peu ambiguë : d'une part, il parle de la « proximité du précatholicisme commençant » (14) ; d'autre part, il dit que Jean se tient à l'égard du précatholicisme comme à l'égard de ce qui lui est « étranger du moins spatialement et dans la tendance théologique » ; mais il ajoute aussitôt que Jean « partage un certain nombre de ses prémisses » (15). Il est clair en tout cas que Jean écrit son évangile dans la grande Église et que la représentation d'une unité des chrétiens dans des Églises séparées lui est complètement étrangère.

L'unité des chrétiens dans le sens des discours d'adieu est-elle possible dans le temps ? Et celle des Églises, seulement à la fin des temps ?

Je pense qu'avec ce qui vient d'être exposé la réponse à cette question est claire : l'unité de l'Église est l'unité des chrétiens. La séparation et à plus forte raison l'opposition de deux sortes d'unité est une fiction moderne, dont le contenu est extrêmement vague. Même si chez Jean l'intérêt pour les aspects institutionnels particuliers de l'Église paraît faible, son évangile suppose pourtant comme allant de soi l'ensemble

(12) R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 111, Fribourg, 1975, p. 241-245.

(13) Käsemann, *op. cit.*, p. 103.

(14) *Ibid.*, p. 130.

(15) *Ibid.*, p. 119.

historico-salutaire concret du peuple de Dieu, dans lequel s'accomplit l'action salutaire de Dieu. Pour ne citer qu'un exemple : le discours sur le cep de vigne (15, 1-10) reprend l'image de la vigne Israël attestée chez Osée, Jérémie, Ézéchiel, comme dans les psaumes. La « vigne » est donc une image empruntée à la tradition pour désigner le « peuple de Dieu », auquel est ici donné un nouveau centre : la figure de Jésus Christ. L'évocation du rapport eucharistique dans l'image de la vigne donne au mouvement de pensée apparemment tout à fait « mystique » un cadre ecclésial très réaliste (16).

C'est une autre question naturellement que celle de savoir à quels buts concrets le mouvement œcuménique peut tendre. En fait on devrait repenser ce problème, vingt ans après le Concile. Il n'est peut-être pas tout à fait inutile à cette occasion de remarquer d'abord que la tradition catholique, telle que l'a formulée de nouveau le deuxième concile du Vatican, n'est pas déterminée par la représentation que toutes les « Églises » présentes ne seraient que les débris de la véritable Église n'existant nulle part, que l'on devrait maintenant tenter de former en rassemblant ces morceaux : avec une telle idée, on ferait de l'Église une pure œuvre humaine. Justement le deuxième concile du Vatican lui aussi dit expressément que l'unique Église du Christ « se trouve (subsistit) dans l'Église catholique, gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques qui sont en communion avec lui » (17). Ce « se trouve dans » remplace, on le sait, le précédent « est » (l'unique Église « est » la catholique), parce qu'il y a aussi en dehors de l'Église catholique de nombreux vrais chrétiens et de nombreux éléments vraiment chrétiens. Mais cette dernière reconnaissance, qui forme la base de l'œcuménisme catholique, ne signifie pas que l'on aurait désormais en tant que catholique à considérer la « véritable Église » seulement comme une utopie qui pourra venir à la fin des temps : la véritable Église est une réalité, une réalité existante, dès maintenant, sans que l'on doive pour cela refuser à d'autres le caractère chrétien ou contester à leurs communautés un caractère ecclésial.

Après cette parenthèse, revenons à la question des buts œcuméniques concrets. Le véritable but de tous les efforts œcuméniques doit naturellement toujours être de transformer la pluralité des Églises confessionnelles séparées en la pluralité des Églises locales qui, dans leur diversité, sont réellement une seule Église. Mais il me semble que, dans la situation donnée en fait, il importe de fixer des buts intermé-

(16) Cf. Schnackenburg, *op. cit.*, p. 118-123.

(17) *Constitution dogmatique sur l'Église*, I, 8.

diaires réalistes, car autrement l'enthousiasme œcuménique pourrait se changer en résignation ou même en une nouvelle amertume, qui rend chaque fois l'autre responsable de l'échec dans la poursuite du *grand* but. Alors la dernière situation pourrait devenir pire que la première. Ces buts intermédiaires seront chaque fois différents, selon que les dialogues particuliers auront plus ou moins progressé. Quant au témoignage de la charité (œuvres caritatives, sociales), on devrait pouvoir foncièrement toujours le donner en commun, du moins se mettre d'accord les uns avec les autres, quand des organisations séparées paraissent plus efficaces pour des raisons techniques. De même on devrait s'efforcer de donner un témoignage commun dans les grandes questions morales du temps. Enfin c'est un témoignage fondamental commun de foi qui devrait être donné dans un monde ébranlé par les doutes et les angoisses — témoignage d'autant meilleur qu'il sera plus large ; mais s'il ne peut être donné que dans une mesure relativement étroite, on devrait en tout cas dire en commun ce qui est possible. Tout ceci devrait ensuite mener à ce qu'on reconnaisse et aime de plus en plus l'élément chrétien commun dans et malgré les séparations ; et à ce que la séparation ne soit plus le motif d'un affrontement, mais avant tout une provocation à une compréhension et à une acceptation internes de l'autre, ce qui signifie plus que la simple tolérance : une appartenance mutuelle dans la fidélité à Jésus Christ. Peut-être, dans une telle attitude qui ne perd pas de vue ce qui est dernier mais fait provisoirement ce qui est proche, peut s'accomplir une maturation plus profonde vers l'unité totale, que dans un effort fiévreux d'unification qui reste superficiel et fait parfois l'impression d'être fictif.

Quant à la question de savoir quand se produira la réunion de tous les chrétiens, il est, d'après ma conviction, impossible d'y répondre. On ne doit pas oublier qu'en fait partie la question de l'unité entre Israël et l'Église. En tout cas, l'idée que l'on pourrait par un « *concile réellement universel (œcuménique)* » établir cette unité, est pour moi une idée bâtarde. Ce serait la construction d'une tour de Babel qui ne pourrait finir que par une plus grande confusion. La pleine unité de tous les chrétiens ne se réalisera guère en ce temps. Mais cette unité de l'Église qui existe déjà indestructiblement nous garantit que cette plus grande unité arrivera un jour. On est d'autant plus chrétien que l'on tend davantage à cette unité de toutes ses forces.

(Traduit de l'allemand par Robert Givord)

Joseph Ratzinger, né en 1927. Prêtre en 1951. Thèses sur saint Augustin et saint Bonaventure. Professeur de théologie fondamentale à Bonn, puis de dogmatique à Münster, Tubingen et Ratisbonne. Expert au Concile Vatican II.

Membre de la Commission théologique internationale en 1969. Co-fondateur de l'édition de *Communio en* allemand en 1972. Cardinal-archevêque de Munich en 1977. Préfet de la Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la Foi en 1981. Dernière publication en français : *La mort et l'au-delà (Court traité d'espérance chrétienne)*, coll. «Communio», Fayard, Paris, 1979 — L'interview publiée ici est parue dans le numéro de novembre 1983 de l'édition allemande de *Communio*. L'édition française n'a pu en donner la traduction dans son numéro de janvier et regrette d'avoir été devancée par la *Documentation catholique* du 15 janvier 1984. Du moins pourra-t-on comparer les deux traductions, en se réjouissant de ce que les contributions préparées pour *Communio* intéressent également d'autres publications.

Vient de paraître

le 19^e volume de la collection «Communio» (Fayard) :

André MANA RANCHE

Pour nous les hommes

La Rédemption

En cette année sainte, consacrée à la Rédemption, savons-nous comment le Christ nous sauve par sa mort sur la croix ?