



Du conflit à la communion

Commémoration luthéro-catholique commune de la Réforme en 2017

Rapport de la Commission luthéro-catholique romaine sur l'unité

Traduction par Mireille BOISSONNAT, pour la Fédération protestante de France et *Istina*, avec la collaboration d'une équipe œcuménique, de la version anglaise du rapport « From Conflict to Communion », publié par la Commission luthéro-catholique romaine sur l'unité, le 17 juin 2013, en tenant compte de la version allemande « Vom Konflikt zur Gemeinschaft ». Une version de cette traduction a été publiée par *Istina*, LVIII (2013), p. 269-332. Elle a également été publiée pour le compte de la Fédération Protestante de France par les Editions Olivetan LYON cedex 04.

Table des Matières

Préambule

Introduction

Chapitre I

Commémorer la Réforme au temps de l'œcuménisme et de la mondialisation (§§ 4-15)

La spécificité des commémorations précédentes
La première commémoration œcuménique
Commémorer dans un nouveau contexte de mondialisation et de sécularisation
Nouveaux défis pour la commémoration de 2017

Chapitre II

Nouveaux points de vue sur Martin Luther et la Réforme (§§ 16-34)

Contributions de la recherche médiéviste
Recherche catholique sur Luther au XX^e siècle
Projets œcuméniques préparant le chemin du consensus
L'importance des dialogues œcuméniques

Chapitre III

Esquisse historique de la Réforme luthérienne et de la réaction catholique (§§ 35-90)

Que signifie le mot « Réforme » ?
Ce qui mit le feu aux poudres : la controverse des indulgences
Le procès contre Luther
Rencontres manquées
La condamnation de Martin Luther
L'autorité de l'Écriture
Luther à Worms
Débuts du mouvement de la Réforme
La nécessité d'une vigilance pastorale
Apporter l'Écriture au peuple
Efforts théologiques pour surmonter le conflit religieux

Chapitre IV

Thèmes principaux de la théologie de Martin Luther à la lumière des dialogues luthéro-catholiques (§§ 91-218)

Structure de ce chapitre
L'héritage médiéval de Martin Luther
Théologie monastique et mystique
La justification
L'eucharistie
Le ministère
Écriture et tradition
Perspectives d'avenir : l'Évangile et l'Église
En route vers le consensus

Chapitre V

Appelés à une commémoration commune (§§ 219-237)

Le baptême : fondement de l'unité et d'une commémoration commune

Chapitre VI

Cinq impératifs œcuméniques (§§ 238-245)

Rapports de la Commission internationale catholique-luthérienne

Commission luthéro-catholique romaine sur l'unité

Préambule

La lutte de Martin Luther avec Dieu a orienté et défini sa vie entière. La question « Comment rencontrer un Dieu qui fait grâce ? » l'a tourmenté sans cesse. C'est dans l'Évangile de Jésus-Christ qu'il a trouvé ce Dieu qui fait grâce. « La vraie théologie et la connaissance de Dieu se trouvent dans le Christ crucifié » (*Controverse tenue à Heidelberg, Heidelberg Disputatio*).

En 2017, les chrétiens catholiques et luthériens vont fort à propos revisiter des événements vieux de 500 ans en plaçant l'Évangile de Jésus-Christ au centre de leurs échanges. L'Évangile devrait être célébré et communiqué à nos contemporains afin que le monde croie que Dieu se donne lui-même aux hommes, et nous appelle à être en communion avec Lui et son Église. C'est là la source de notre joie dans notre foi commune.

Pour que cette joie soit complète, il nous faut jeter un regard critique, lucide sur nous-mêmes, non seulement sur notre histoire passée, mais aussi pour aujourd'hui. Nous, chrétiens, n'avons certainement pas toujours été fidèles à l'Évangile. Nous nous sommes trop souvent conformés à la pensée et aux comportements du monde qui nous entoure. Nous avons maintes fois fait obstacle à la bonne nouvelle de la miséricorde de Dieu.

Individuellement et en tant que communauté de croyants, nous avons besoin de constamment nous repentir et nous réformer – encouragés et conduits en cela par l'Esprit Saint. « Lorsque notre Seigneur et Maître Jésus-Christ a ordonné de se repentir, il appelait la vie entière du croyant à être une vie de repentance. » Ainsi s'ouvrent, en 1517, les 95 thèses de Luther qui ont déclenché le mouvement de la Réforme.

Cette thèse n'a rien d'évident aujourd'hui, mais nous, chrétiens luthériens et catholiques, voulons la prendre au sérieux et pratiquer l'auto-critique plutôt que la critique de l'autre. Notre ligne directrice est la doctrine de la justification, qui exprime le message de l'Évangile, et « sert donc constamment à orienter tout l'enseignement et la pratique de nos Églises vers le Christ » (Déclaration commune sur la doctrine de la justification).

La véritable unité de l'Église ne peut exister que comme unité dans la vérité de l'Évangile de Jésus-Christ. Le fait qu'au XVI^e siècle, la lutte pour cette vérité ait provoqué la perte de l'unité de la chrétienté d'occident fait partie des pages sombres de l'histoire de l'Église. En 2017, nous devons confesser ouvertement que nous avons été coupables devant Christ de briser l'unité de l'Église. Cette année de commémoration nous offre deux défis : la purification et guérison des mémoires, et la restauration de l'unité chrétienne en harmonie avec la vérité de l'Évangile de Jésus-Christ (Ep 4,4-6).

Le texte qui suit décrit un cheminement allant « du conflit à la communion », cheminement dont nous n'avons pas encore atteint le but. Cependant, la Commission pour le dialogue luthéro-catholique romain a pris au sérieux les paroles du Pape Jean XXIII : « ce qui nous unit est plus grand que ce qui nous divise ».

Nous invitons tous les chrétiens à étudier le rapport de notre Commission avec un esprit à la fois ouvert et critique, et à nous accompagner sur ce chemin vers une communion plus entière de tous les chrétiens.

Karlheinz DIEZ
Évêque auxiliaire de Fulda
(au nom du vice-président catholique)

Eero HUOVINEN
Évêque émérite d'Helsinki,
vice-président luthérien

Introduction

1. En 2017, les chrétiens luthériens et catholiques célébreront ensemble le 500^e anniversaire des débuts de la Réforme. Aujourd'hui, les luthériens et les catholiques ont la joie de se comprendre mutuellement de mieux en mieux, de coopérer et de se respecter de plus en plus. Ils ont fini par reconnaître que ce qui les unit est plus important que ce qui les sépare : avant tout, ils partagent la foi en Dieu trine et en la révélation en Jésus-Christ, et ils affirment les vérités fondamentales de la doctrine de la justification.

2. Le 450^e anniversaire de la Confession d'Augsbourg, en 1980, a déjà donné aux luthériens et catholiques l'occasion de développer une compréhension commune des vérités fondamentales de la foi en désignant Jésus-Christ comme le centre vivant de notre foi chrétienne^[1]. Lors du 500^e anniversaire de la naissance de Martin Luther en 1983, le dialogue international entre catholiques romains et luthériens a repris à son compte un bon nombre des affirmations essentielles de Luther. Le rapport de la commission l'a nommé « témoin de Jésus-Christ » et a déclaré que « ni la chrétienté protestante ni la chrétienté catholique ne peuvent ignorer la figure et le message de cet homme »^[2].

3. La commémoration à venir de 2017 pousse les luthériens et les catholiques à relever le défi de dialoguer, pour débattre des questions soulevées par la Réforme de Wittenberg liées à la personne et la pensée de Martin Luther, et de leurs conséquences. Ils se confrontent aussi au défi de développer des propositions pour une commémoration et une appropriation de la Réforme aujourd'hui. Le programme de réforme de Luther représente un défi spirituel et théologique pour les catholiques comme pour les luthériens de notre temps.

Chapitre I

Commémorer la Réforme au temps de l'œcuménisme et de la mondialisation

4. Toute commémoration se réfère à un contexte particulier. Aujourd'hui, le contexte implique trois défis majeurs, sources à la fois d'avantages et d'obligations : 1) C'est la première commémoration qui prend place au temps de l'œcuménisme. Commémorer ensemble est donc l'occasion d'approfondir la communion entre catholiques et luthériens. 2) C'est la première commémoration qui prend place au temps de la mondialisation.

Commémorer ensemble doit donc prendre en compte les expériences et points de vue des chrétiens du sud, du nord, de l'orient et de l'occident. 3) C'est la première commémoration qui doit se préoccuper d'une nouvelle évangélisation à une époque marquée à la fois par une prolifération de nouveaux mouvements religieux, et, en même temps, par une sécularisation grandissante en de multiples domaines. Commémorer ensemble représente donc une chance et un devoir d'être ensemble témoins de la foi.

La spécificité des commémorations précédentes

5. Le 31 octobre 1517 est assez vite devenu un symbole de la Réforme protestante du XVI^e siècle. Aujourd'hui encore, le 31 octobre de chaque année, de nombreuses Églises luthériennes rappellent l'événement nommé « la Réforme ». Les célébrations des centennaires de la Réforme furent fastueuses et festives. Les positions opposées des différentes confessions s'affichèrent particulièrement à ces occasions. Les luthériens firent à nouveau le récit des débuts de la forme spécifique – c'est à dire « évangélique » – de leur Église pour justifier leur existence propre. La critique de l'Église catholique romaine allait naturellement de pair avec cette position. Les catholiques, quant à eux, profitèrent de ces occasions pour accuser les luthériens de s'être séparés de façon injustifiable de la vraie Église et d'avoir rejeté l'Évangile du Christ.

6. Les questions de politique des Églises, et de politique tout court, ont fréquemment marqué ces commémorations passées. En 1617, par exemple, le rappel du centième anniversaire a contribué à stabiliser et renforcer l'identité partagée des luthériens et réformés lors de leurs célébrations communes. Ceux-ci ont manifesté leur solidarité en s'opposant de façon très polémique à l'Église catholique romaine. Ils ont ensemble célébré en la personne de Luther le libérateur du joug romain. Beaucoup plus tard, en 1917, au cœur de la première guerre, on a fait de Luther un héros national allemand.

La première commémoration œcuménique

7. L'année 2017 verra la première commémoration qui prend place au temps de l'œcuménisme. Elle correspond aussi à cinquante ans de dialogue entre luthériens et catholiques romains. Prier ensemble, célébrer ensemble, servir ensemble leurs communautés, a enrichi les catholiques et les luthériens dans leur participation au mouvement œcuménique. Ils affrontent également ensemble des défis politiques, sociaux et économiques. La spiritualité qui est manifeste dans les mariages interconfessionnels a fait surgir de nouvelles compréhensions et questions. Luthériens et catholiques ont été capables de réinterpréter leurs traditions et pratiques théologiques, reconnaissant l'influence qu'ils ont eu les uns sur les autres. Ils sont donc désireux de célébrer 2017 ensemble.

8. Ces changements exigent une nouvelle approche. Il n'est plus satisfaisant de se contenter de répéter sur la Réforme les récits d'autrefois, qui présentaient les points de vue luthérien et catholique séparément, et souvent en opposition. La mémoire historique sélectionne toujours à partir d'une grande abondance de faits historiques et construit les éléments sélectionnés en un tout significatif. Comme ces récits du passé racontaient pour la plupart des confrontations, il n'était pas rare qu'ils renforcent le conflit entre les confessions, et parfois qu'ils mènent à une hostilité ouverte.

9. Ces rappels au fil de l'histoire ont eu un impact tangible sur la relation entre les confessions. C'est pourquoi faire mémoire ensemble et de manière œcuménique est à la fois si important, et si difficile. Aujourd'hui encore, de nombreux catholiques associent le mot « Réforme » à la division de l'Église, tandis que de nombreux luthériens associent le mot « Réforme » essentiellement à la redécouverte de l'Évangile, la force de conviction liée à la foi et à la liberté. Il nous faudra prendre sérieusement en compte les deux positions de départ pour réunir les deux points de vue et les amener au dialogue.

Commémorer dans un nouveau contexte de mondialisation et de sécularisation

10. Au siècle dernier, la chrétienté s'est mondialisée. Il y a aujourd'hui des chrétiens de diverses confessions partout dans le monde ; le nombre de chrétiens du sud est en pleine croissance, alors que dans le nord, il diminue. Les Églises du sud occupent une place de plus en plus importante à l'échelle mondiale de la chrétienté. Ces Églises ont du mal à se sentir concernées par les conflits confessionnels du XVIe siècle, même si, à travers les diverses Communions chrétiennes mondiales, elles sont reliées aux Églises d'Europe et d'Amérique du nord, et partagent avec elles une base doctrinale commune. Dans l'optique de 2017, il sera très important de prendre au sérieux les contributions, questions et points de vue de ces Églises.

11. Dans les pays qui ont accueilli le christianisme depuis des siècles, nombreux sont ceux qui ont quitté les Églises ces derniers temps ou ont oublié leurs traditions ecclésiales. Dans ces traditions, les Églises avaient transmis de génération en génération ce qu'elles avaient reçu de par leur rencontre avec les Écritures : une compréhension de Dieu, de l'humanité et du monde, en réponse à la révélation de Dieu en Jésus-Christ ; une sagesse développée au fil des âges à partir de l'expérience d'une vie entière engagée avec Dieu ; et le trésor des liturgies, hymnes, prières, pratiques catéchétiques, et services diaconaux. L'oubli de ces choses aujourd'hui fait qu'une bonne part de ce qui a divisé l'Église autrefois est pratiquement inconnu.

12. Cependant, l'œcuménisme ne peut pas se fonder sur l'oubli de la tradition. Mais alors, comment se souvenir de l'histoire de la Réforme en 2017 ? Dans ce sur quoi portait la discorde entre les deux confessions au XVIe siècle, que faut-il préserver ? Nos parents dans la foi étaient convaincus qu'ils se battaient pour des raisons valables, essentielles pour rester fidèles à Dieu. Comment pouvons-nous transmettre à nos contemporains ces traditions souvent oubliées de sorte qu'elles ne soient pas seulement intéressantes en tant qu'antiquités, mais bien comme fondement d'une vie chrétienne vivante ? Comment pouvons-nous transmettre ces traditions de façon à ce qu'elles ne creusent pas de nouvelles tranchées entre confessions chrétiennes ?

Nouveaux défis pour la commémoration de 2017

13. Au cours des siècles, l'Église et la culture ont souvent été mêlées de la façon la plus intime possible. Bien des attributs de la vie d'Église ont aussi trouvé place dans la culture de ces pays, et y jouent un rôle jusqu'à aujourd'hui, parfois même indépendamment des Églises. Les préparatifs pour 2017 devront identifier ces éléments de tradition présents dans la culture, pour les interpréter, et pour conduire un dialogue entre Église et culture à la lumière de ces divers aspects.

14. Depuis plus de cent ans, les mouvements pentecôtistes et charismatiques se répandent partout dans le monde. Ces mouvements puissants ont fait porter leur accent sur des éléments nouveaux au regard desquels nombre des vieilles controverses confessionnelles apparaissent dépassées. Le mouvement pentecôtiste est présent au sein de nombreuses Églises sous la forme du mouvement charismatique, et a donné naissance à de nouveaux points communs et à des communautés qui transcendent les frontières confessionnelles. Ce mouvement ouvre de nouvelles possibilités œcuméniques tout en suscitant, en même temps, de nouveaux défis qui joueront aussi leur rôle dans le souvenir de la Réforme en 2017.

15. Alors que les anniversaires précédents de la Réforme ont eu lieu dans des pays de confession homogène, ou du moins des pays où une majorité de la population était chrétienne, aujourd'hui, les chrétiens vivent à travers le monde dans des contextes multi-religieux. Ce pluralisme est lui aussi un défi pour l'œcuménisme, le rendant non point superflu mais, au contraire, d'autant plus urgent que l'animosité des conflits confessionnels décrédibilise le christianisme. La façon dont les chrétiens vont gérer les différences entre eux peut révéler aux croyants d'autres religions quelque chose de leur foi. La façon d'aborder ce conflit entre chrétiens est particulièrement sensible à l'occasion de la commémoration des débuts de la Réforme ; c'est pourquoi cet aspect de notre situation nouvelle mérite une attention particulière dans nos réflexions en vue de 2017.

Chapitre II

Nouveaux points de vue sur Martin Luther et la Réforme

16. Ce qui est advenu dans le passé ne peut être changé ; mais ce dont on se souvient de ce passé et la façon dont on transmet ce souvenir peuvent, au cours du temps, se modifier. Le souvenir rend le passé présent. Si le passé lui-même ne peut être altéré, l’empreinte du passé dans le présent le peut. Dans l’optique de 2017, il ne s’agit pas de raconter une histoire différente, mais de la raconter d’une manière différente.

17. Luthériens et catholiques ont de nombreuses raisons de vouloir raconter leur histoire d’une façon nouvelle. Ils se sont rapprochés à travers des relations familiales, leur implication dans la mission envers le monde, et à travers leur commune résistance à la tyrannie dans de nombreux lieux. Ces contacts approfondis ont modifié la perception qu’ils avaient les uns des autres, et a suscité une urgence du dialogue œcuménique et de la poursuite de la recherche. Le mouvement œcuménique a modifié la façon dont les Églises voient la Réforme : les théologiens œcuméniques ont décidé de ne pas s’accrocher à leurs propres affirmations confessionnelles au détriment de leurs partenaires de dialogue, mais plutôt de rechercher ce qu’ils avaient en commun au sein de leurs différences, voire de leurs conflits, pour ainsi s’acheminer vers la possibilité de surmonter ces différences séparatrices.

Contributions de la recherche médiéviste

18. La recherche a beaucoup contribué à changer la perception du passé de bien des manières. En ce qui concerne la Réforme, cela touche tant pour les protestants que pour les catholiques, aux façons de raconter l’histoire de l’Église. Ils ont pu corriger leurs précédentes visions confessionnelles de l’histoire grâce à de strictes directives méthodologiques et à une analyse des contextes qui avaient donné naissance à leurs points de vue et présuppositions. Du côté catholique, cela s’applique surtout aux dernières recherches sur Luther et la Réforme ; et, du côté protestant, à une vision renouvelée de la théologie médiévale et à une étude plus globale et plus différenciée du Moyen âge tardif. Les descriptions actuelles de la Réforme prennent aussi en compte un grand nombre de facteurs non théologiques : politiques, économiques, sociaux et culturels. Le paradigme de la « confessionnalisation » a apporté d’importantes corrections à l’historiographie précédente de la période.

19. Le Moyen âge tardif n’est plus considéré comme une période d’obscurantisme absolu, comme les protestants l’ont souvent présenté, ni comme une période lumineuse, comme les catholiques le désignaient autrefois. Cette période apparaît de nos jours comme une période de grands contrastes : manifestation extérieure de la piété mais aussi profonde intériorité ; théologie orientée vers les œuvres au sens de *do ut des* (donnant-donnant) mais aussi conviction que la personne dépend entièrement de la grâce de Dieu ; indifférence pour les obligations religieuses, y compris celles des ministres, mais aussi réformes sérieuses comme dans certains ordres monastiques.

20. L’Église était tout sauf une entité monolithique ; le *corpus christianum* englobait de multiples théologies, styles de vie et conceptions de l’Église. Les historiens disent que le XVe siècle fut une période particulièrement pieuse dans l’Église. Pendant ce siècle-là, de plus en plus de laïcs ont reçu une bonne éducation et ont exigé d’entendre de meilleures prédications et de recevoir une théologie qui les aide à vivre chrétiennement. Luther est parti de ces tendances de la théologie et la piété, et les a poussées plus loin.

Recherche catholique sur Luther au XXe siècle

21. La recherche catholique sur Luther au XXe siècle s’est appuyée sur un intérêt catholique pour l’histoire de la Réforme né dans la seconde moitié du xixe siècle. Ces théologiens ont suivi les efforts de la population catholique de l’empire allemand à forte domination protestante pour se libérer d’une historiographie protestante, biaisée et anti-romaine. La grande avancée dans la recherche catholique fut la thèse selon laquelle Luther a dépassé en lui-même un catholicisme qui n’était pas pleinement catholique. Selon ce point de vue, la vie

et l'enseignement de l'Église en ce Moyen Âge tardif servit surtout de contraste négatif pour la Réforme ; la crise du catholicisme d'alors a rendu la contestation religieuse de Luther très convaincante pour certains.

22. D'une façon nouvelle, on décrivait Luther comme un homme religieux sérieux, un homme de prière consciencieux. Une recherche historique laborieuse et détaillée a démontré que la littérature catholique sur Luther, pendant les quatre siècles passés et jusqu'au temps de la modernité, s'était surtout appuyée sur les commentaires de Johannes Cochleus, adversaire contemporain de Luther et conseiller du Duc Georges de Saxe. Pour Cochleus, Luther était un moine apostat, un destructeur de la chrétienté, un corrompateur des mœurs et un hérétique. Le résultat de cette première période d'approche critique, mais sympathique du personnage de Luther fut la libération, pour la recherche catholique, de l'impact biaisé de tels ouvrages polémiques sur Luther. Une sobre analyse historique par d'autres théologiens catholiques a montré que la division de l'Église n'était pas causée par les affirmations de la Réforme, comme la doctrine de la justification, mais plutôt par les critiques de Luther portant sur la conduite de l'Église de son temps, critiques inspirées par ces points fondamentaux.

23. L'étape suivante pour la recherche catholique sur Luther fut de découvrir des courants analogues enfouis dans des formats de pensée et des systèmes théologiques différents, en particulier à travers la comparaison systématique de deux icônes des deux confessions, Thomas d'Aquin et Martin Luther. Ce travail a permis aux théologiens de comprendre la théologie de Luther dans son propre contexte. En même temps, les chercheurs catholiques ont examiné le sens de la doctrine de la justification au sein de la Confession d'Augsbourg. Là, les préoccupations de Luther en tant que réformateur pouvaient être considérées dans le contexte plus large de la composition des confessions luthériennes, avec pour conséquence que l'on pouvait voir l'intention de la Confession d'Augsbourg d'articuler un souci réformateur fondamental avec la préservation de l'unité de l'Église.

Projets œcuméniques préparant le chemin du consensus

24. Ces efforts ont mené directement au projet œcuménique, lancé en 1980 par des théologiens allemands luthériens et catholiques à l'occasion du 450^e anniversaire de la présentation de la Confession d'Augsbourg, d'une reconnaissance de la Confession d'Augsbourg par les catholiques. Le travail conséquent d'un autre groupe œcuménique de théologiens protestants et catholiques, inspiré par ce projet de recherche catholique sur Luther, a débouché sur l'étude *Les Anathèmes du XVI^e siècle sont-ils encore actuels ?*^[3]

25. La *Déclaration commune sur la doctrine de la justification*^[4], signée par la Fédération luthérienne mondiale et l'Église catholique romaine en 1999, s'est construite sur ces fondements, ainsi que sur le travail du groupe de dialogue américain *La Justification par la foi*^[5]. Elle a affirmé un consensus dans les vérités fondamentales de la doctrine de la justification entre luthériens et catholiques.

Évolutions catholiques

26. Le Concile Vatican II, découlant du renouveau scripturaire, liturgique et patristique des décennies le précédant, s'est attaqué à des thèmes comme : l'appréciation et le respect des Saintes Écritures dans la vie de l'Église, la redécouverte du sacerdoce commun de tous les baptisés, la nécessité d'une continuelle purification et réforme de l'Église, la compréhension du ministère de l'Église comme service, et l'importance de la liberté et de la responsabilité des êtres humains, y compris la liberté religieuse.

27. Le Concile a également reconnu l'existence d'éléments de sanctification et de vérité même en dehors des structures de l'Église catholique romaine. Il a affirmé que « parmi les éléments ou les biens par l'ensemble desquels l'Église est édifiée et vivifiée, certains, et même un grand nombre et de grande valeur, peuvent exister en dehors des limites visibles de l'Église catholique », il a désigné ces éléments comme étant « la parole de Dieu écrite, la vie de la grâce, la foi, l'espérance et la charité, ainsi que d'autres dons intérieurs du Saint Esprit et d'autres éléments visibles » (UR 3)^[6]. Le Concile a également mentionné que « chez nos

frères séparés s'accomplissent aussi de nombreuses actions sacrées de la religion chrétienne » et affirmé que « de différentes manières selon les différentes conditions de chacune des Églises et communautés, [elles] peuvent sans nul doute produire effectivement la vie de grâce, et il faut dire qu'elles sont aptes à donner accès à la communion du salut » (UR 3). Cette reconnaissance s'appliquait non seulement aux éléments et actes individuels au sein de ces communautés, mais aux Églises et communautés divisées elles-mêmes. « Car l'Esprit du Christ ne refuse pas de se servir d'elles comme de moyens de salut » (UR 3).

28. À la lumière du renouveau évident de la théologie catholique au Concile Vatican II, les catholiques d'aujourd'hui peuvent apprécier le souci de réforme de Martin Luther, et le considérer de façon plus ouverte qu'auparavant.

29. Cette proximité implicite avec le souci de Luther a suscité une nouvelle évaluation de sa catholicité, qui est allée de pair avec la reconnaissance du fait qu'il n'avait pas l'intention de diviser, mais de réformer l'Église. Ceci apparaît clairement dans les déclarations du Cardinal Johannes Willebrands et du Pape Jean-Paul II[7]. La redécouverte de ces deux traits majeurs de sa personnalité et sa théologie ont conduit à une compréhension œcuménique de Luther comme « témoin de l'Évangile ».

30. Le Pape Benoît XVI a lui aussi reconnu le défi spirituel et théologique que représentent la personnalité et la théologie de Martin Luther pour la théologie catholique d'aujourd'hui, lorsqu'en 2011, il a visité le monastère augustinien d'Erfurt où Luther avait passé environ six ans de sa vie de moine. Le Pape Benoît commentait : « Ce qui a animé [Luther], c'était la question de Dieu, qui fut la passion profonde et le ressort de sa vie et de son itinéraire tout entier. "Comment puis-je avoir un Dieu miséricordieux ?" Cette question lui pénétrait le cœur et se trouvait derrière chacune de ses recherches théologiques et chaque lutte intérieure. Pour Luther, la théologie n'était pas une question académique, mais la lutte intérieure avec lui-même, et ensuite c'était une lutte par rapport à Dieu et avec Dieu. "Comment puis-je avoir un Dieu miséricordieux ?" Que cette question ait été la force motrice de tout son itinéraire, me touche toujours à nouveau profondément. Qui, en effet, se préoccupe aujourd'hui de cela, même parmi les chrétiens ? Que signifie la question de Dieu dans notre vie ? Dans notre annonce ? La plus grande partie des gens, même des chrétiens, tient aujourd'hui pour acquis que Dieu, en dernière analyse, ne s'occupe plus de nos péchés et de nos vertus »[8].

Évolutions luthériennes

31. La recherche luthérienne sur Luther et la Réforme a également subi une évolution considérable. L'expérience de deux guerres mondiales a détruit la confiance aveugle dans le progrès de l'histoire, et le lien entre christianisme et culture occidentale, tandis que la naissance d'une théologie kérygmatique a ouvert de nouvelles façons de penser Luther. Le dialogue avec des historiens a permis d'intégrer des facteurs historiques et sociaux dans l'appréhension des mouvements de la Réforme. Les théologiens luthériens ont admis l'enchevêtrement des points de vue théologiques et des intérêts politiques, non seulement de la part des catholiques, mais aussi de leur part à eux. Le dialogue avec des théologiens catholiques les a aidés à surmonter des attitudes confessionnelles pleines de préjugés, et à devenir plus lucides quant à bien des aspects de leur propre tradition.

L'importance des dialogues œcuméniques

32. Les partenaires de dialogue se doivent d'être loyaux envers la doctrine de leurs Églises respectives qui, selon leurs propres convictions, exprime la vérité de la foi. Les doctrines affichent beaucoup de points communs, mais peuvent diverger, voire s'opposer, dans leurs formulations. En conséquence du premier constat, le dialogue est possible, mais en conséquence du second constat, le dialogue est aussi nécessaire.

33. Le dialogue révèle que les partenaires parlent des langues différentes et comprennent le sens des mots différemment, distinguent des points différents et suivent des modèles de pensée différents. Cependant, ce qui semble s'opposer dans l'expression n'est pas toujours

une opposition de fond. Pour définir la relation exacte entre les articles doctrinaux respectifs, les textes doivent être interprétés à la lumière du contexte historique dans lequel ils ont été élaborés. Cela permet de voir quand il existe vraiment une différence ou un antagonisme et quand ce n'est pas le cas.

34. Le dialogue œcuménique conduit à tourner le dos aux schémas de pensée qui ont leur origine dans les différences entre les confessions, et les font ressortir. Au lieu de cela, dans le dialogue, les partenaires regardent d'abord ce qu'ils ont en commun et évaluent seulement ensuite la signification de leurs différences. Cependant, ces différences ne sont ni négligées, ni traitées avec désinvolture, car le dialogue œcuménique est la recherche en commun de la vérité de la foi chrétienne.

Chapitre III

Esquisse historique de la Réforme luthérienne et de la réaction catholique

35. Aujourd'hui nous pouvons raconter ensemble l'histoire de la Réforme luthérienne. Même si luthériens et catholiques ont des points de vue différents, grâce au dialogue œcuménique ils peuvent dépasser les herméneutiques traditionnelles, anti-protestante ou anti-catholique, pour trouver une façon commune de se remémorer les événements passés. Le chapitre qui suit n'est pas une présentation exhaustive de toute l'histoire et de tous les points théologiques débattus. Il ne souligne que quelques-unes des situations historiques importantes, et des questions théologiques soulevées par la Réforme du XVI^e siècle.

Que signifie le mot « Réforme » ?

36. Dans l'antiquité, le mot latin *reformatio* signifiait transformer une situation présente mauvaise en revenant au bon vieux temps du passé. Au Moyen âge, le concept de *reformatio* était souvent invoqué dans le contexte des réformes monastiques. Les ordres monastiques entraient dans une démarche de *réforme* pour lutter contre le déclin de la discipline et de l'engagement religieux. Un des mouvements de réforme les plus importants est né au x^e siècle à l'abbaye de Cluny.

37. À la fin du Moyen Âge, l'idée qu'une réforme était nécessaire s'appliquait à l'Église entière. Les conciles religieux, et presque tous les parlements du Saint empire romain se préoccupaient de *reformatio*. Le Concile de Constance (1414-1418) considérait la réforme de l'Église « dans sa tête et dans ses membres » comme nécessaire^[9]. Un document largement diffusé incitant à la réforme, intitulé « Réforme de l'empereur Sigmund », exhortait à la restauration d'un ordre juste dans presque tous les domaines de la vie. À la fin du XV^e siècle, la notion de réforme s'appliquait aussi au gouvernement et à l'université^[10].

38. Luther lui-même a rarement utilisé le concept de « réforme ». Dans son « explication des 95 thèses », Luther dit : « L'Église a besoin d'une réforme qui ne soit pas l'œuvre d'un homme, à savoir le pape, ou de plusieurs hommes, à savoir les cardinaux, ce qu'a démontré le dernier concile ; mais c'est l'œuvre du monde entier, en fait c'est l'œuvre de Dieu seul. Cependant, seul Dieu qui a créé le temps sait le moment de cette réforme. »^[11]. Luther utilisait parfois le mot « réforme » pour parler d'amélioration de fonctionnement, par exemple des universités. Dans son traité de réforme « *A la noblesse chrétienne* » de 1520, il appelait à la création d'un « vrai concile, agissant librement » où des propositions de réforme pourraient être débattues^[12].

39. Le terme « Réforme » a fini par être utilisé, au sens le plus étroit, pour désigner l'ensemble d'événements historiques s'étendant de 1517 à 1555, à savoir de l'affichage des « 95 thèses » de Martin Luther jusqu'à la Paix d'Augsbourg. La controverse théologique et ecclésiastique qu'avait déclenchée la théologie de Luther a vite été mêlée à des questions politiques, économiques et culturelles propres à la situation de cette période. Ce qui s'appelle aujourd'hui « Réforme » couvre bien plus que ce que Luther lui-même enseigna et provoqua.

C'est Léopold von Ranke qui, au xixe siècle, en popularisant l'expression « temps de la Réforme », a fait du concept de « Réforme » l'équivalent de toute une époque.

Ce qui mit le feu aux poudres : la controverse des indulgences

40. Le 31 octobre 1517, Luther envoya ses « 95 thèses », intitulées « Controverse destinée à montrer la vertu des indulgences », comme annexe à une lettre à l'archevêque Albert de Mayence. Dans cette lettre, Luther disait sa forte préoccupation que l'archevêque cautionne la prédication et la pratique des indulgences, et l'exhortait à opérer des changements. Le même jour il écrivit une autre lettre à son évêque diocésain, Jérôme de Brandebourg. Lorsque Luther envoya ses thèses à quelques collègues, et sans doute les afficha aussi sur la porte de la chapelle du château de Wittenberg, il souhaitait provoquer un débat académique sur les questions ouvertes et non résolues concernant la théorie et la pratique des indulgences.

41. Les indulgences jouaient un rôle important dans la piété de l'époque. On considérait une indulgence comme une remise de châtiment temporel pour les péchés dont la culpabilité avait déjà été pardonnée. Les chrétiens pouvaient recevoir une indulgence sous certaines conditions bien définies – prière, œuvres de charité et aumône – à travers la médiation de l'Église. On pensait que l'Église pouvait distribuer et appliquer aux pénitents le trésor des dons de Christ et des saints.

42. Pour Luther, la pratique des indulgences nuisait à la spiritualité chrétienne. Il contestait le pouvoir des indulgences de libérer les pénitents du châtiment imposé par Dieu, le fait que des châtiments imposés par les prêtres puissent être transposés en années de purgatoire, le fait que la vertu pédagogique et purifiante des châtiments puisse amener un pénitent sincère à préférer les endurer plutôt qu'en être libéré, et le fait que de l'argent soit donné pour obtenir des indulgences plutôt que de le donner aux pauvres. Il se posait également des questions sur la nature du trésor de l'Église d'où le pape puisait les indulgences.

Le procès contre Luther

43. Les « 95 thèses » de Luther se répandirent très vite à travers l'Allemagne, furent très remarquées et sapèrent sérieusement les campagnes d'indulgences. Le bruit courut bientôt que Luther serait accusé d'hérésie. Dès décembre 1517, l'archevêque de Mayence avait envoyé les « 95 thèses » à Rome, ainsi que quelques autres documents, pour que la théologie de Luther y soit analysée.

44. Luther fut surpris de la réaction provoquée par ses thèses. Il n'avait pas envisagé un événement public, mais un débat académique. Il craignait que ses thèses soient mal comprises si elles étaient livrées à un large public. C'est pourquoi, fin mars 1518, il publia un sermon de vulgarisation « Sur les indulgences et la grâce » (*Sermo von Ablass und Gnade*). Ce pamphlet eut énormément de succès, et Luther devint très vite une célébrité pour le public allemand. Il ne cessait d'insister sur le fait qu'à part les quatre premiers articles, ses thèses n'étaient pas des propositions arrêtées, mais plutôt des énoncés écrits pour être débattus.

45. Rome s'inquiétait de ce que l'enseignement de Luther porte atteinte à la doctrine de l'Église et à l'autorité du pape. Il fut donc convoqué à Rome pour répondre devant le tribunal de la Curie de sa théologie. Cependant, grâce à l'intervention du Prince électeur de Saxe, Frédéric le Sage, le procès fut transféré en Allemagne, au parlement impérial d'Augsbourg, où le Cardinal Cajetan reçut la mission d'interroger Luther. Selon le mandat du pape, Luther devait soit se rétracter, soit, en cas de refus, être immédiatement banni ou arrêté et envoyé à Rome. Après la confrontation, Cajetan rédigea une déclaration pour le magistère, et le pape la promulgua très vite après le tribunal d'Augsbourg, sans répondre d'aucune façon aux arguments de Luther [13].

46. Tout le procès menant à l'excommunication de Luther est marqué par une ambiguïté fondamentale. Luther proposait des questions à débattre, et avançait des arguments. Tout comme le public, informé par de nombreux pamphlets et publications de sa position et de la démarche en cours, il s'attendait à un échange d'arguments. On lui avait promis un jugement

équitable. Pourtant, tout en lui assurant qu'on l'écouterait, on lui signifiait sans cesse qu'il devait soit se rétracter, soit être déclaré hérétique.

47. Le 13 octobre 1518, dans une solennelle *protestatio*, Luther déclara qu'il était en accord avec la sainte Église romaine, et qu'il ne pouvait se rétracter à moins qu'on ne le convainque qu'il avait tort. Le 22 octobre, il réaffirma avec insistance que sa pensée et son enseignement se conformaient à l'enseignement de l'Église de Rome.

Rencontres manquées

48. Avant de rencontrer Luther, le Cardinal Cajetan avait regardé de près les écrits du professeur de Wittenberg, et il les avait même commentés. Mais Cajetan interprétait Luther à partir de son propre cadre conceptuel, et ne comprenait pas ce qu'il disait de l'assurance de la foi, même s'il rendait compte correctement des détails de sa position. De son côté, Luther ne connaissait pas bien la théologie du Cardinal, et l'interrogatoire, ne permettant pas le temps du débat, acculait Luther à la rétractation. Il ne permit pas à Luther de découvrir la position du Cardinal. Il est dramatique que deux des théologiens les plus éminents du XVI^e siècle se soient affrontés lors d'un procès en condamnation pour hérésie.

49. Au cours des années suivantes, la théologie de Luther gagna en influence, suscitant de nouvelles controverses. Le théologien accusé lutta pour défendre ses positions et gagner des alliés dans la bataille contre ceux qui allaient le déclarer hérétique. Il y eut de nombreuses publications, en faveur de ou contre Luther, mais un seul débat eut lieu, en 1519, à Leipzig, entre Andreas Bodenstein de Karlstadt et Luther d'un côté, et Jean Eck de l'autre.

La condamnation de Martin Luther

50. Pendant ce temps-là, à Rome, le procès contre Luther suivait son cours et, le pape Léon X se décida finalement à agir. Pour accomplir son « rôle pastoral », le pape se sentait obligé de protéger la « foi orthodoxe » de ceux qui « tordent et altèrent les Écritures » au point qu'elles « ne sont plus l'Évangile du Christ »^[14]. C'est ainsi que le 15 juin 1520, le pape publia la bulle *Exsurge Domine* qui condamnait quarante-et-une affirmations prises dans les écrits de Luther. Elles figurent effectivement toutes dans les écrits de Luther, et sont citées fidèlement, mais elles ont été extraites de leur contexte. *Exsurge Domine* déclare ces propos « selon le cas, comme hérétiques ou scandaleux, ou faux, ou comme offensant les oreilles pies, ou comme induisant en erreur les esprits simples, ou comme opposés à la vérité catholique »^[15], sans spécifier quel qualificatif s'applique à quelle affirmation. En conclusion de la bulle, le pape se désolait que Luther n'ait pas répondu à ses nombreuses offres de discussion, tout en gardant l'espoir que Luther ferait l'expérience d'une conversion du cœur et se repentirait de ses erreurs. Le pape Léon donna soixante jours à Luther pour, soit se rétracter, soit être excommunié.

51. Eck et Aleander, qui publièrent *Exsurge Domine* en Allemagne, militaient pour que les œuvres de Luther soient brûlées. En réaction, le 10 décembre 1520, quelques théologiens de Wittenberg firent un bûcher de livres que l'on définirait par la suite comme livres « de loi canonique », ainsi que de quelques écrits d'adversaires de Luther, et Luther jeta la bulle papale dans le feu. Le message était clair : Luther n'était pas prêt à se rétracter. Il fut excommunié par la bulle *Decet Romanum Pontificem*, le 3 janvier 1521.

L'autorité de l'Écriture

52. Le conflit autour des indulgences devint bientôt un conflit concernant la question de l'autorité. Pour Luther, la curie romaine avait perdu son autorité en s'agrippant seulement de façon formelle à son statut, sans invoquer des arguments bibliques. Au début de l'affrontement, l'autorité théologique de l'Écriture, des Pères de l'Église et de la tradition canonique étaient indissociables pour Luther. Au fil du combat, cette unité se brisa quand Luther comprit que l'interprétation canonique des supérieurs romains entraînait en conflit avec les Écritures. Du point de vue catholique, la question primordiale n'était pas tellement celle

de la suprématie des Écritures, avec laquelle les catholiques étaient d'accord, mais plutôt celle de l'interprétation correcte des Écritures.

53. Lorsque Luther ne retrouva pas de base biblique dans les affirmations de Rome, ou même fut convaincu qu'elles étaient en contradiction avec le message biblique, il se mit à voir dans le pape une incarnation de l'Antéchrist. Cette accusation, plutôt choquante, signifiait que, pour Luther, le pape n'autorisait pas Christ à dire ce qu'il voulait dire, et qu'il s'était mis au-dessus de la Bible au lieu de se soumettre à son autorité. Le pape revendiquait l'institution de son rôle comme *jure divino* (= de droit divin), alors que Luther ne trouvait pas trace de cela dans la Bible.

Luther à Worms

54. Selon les lois du Saint Empire romain germanique, une personne excommuniée devait aussi être bannie de l'empire. Ceci dit, les membres du parlement de Worms exigèrent qu'une autorité indépendante interroge Luther. Il fut donc convoqué à Worms, et l'empereur lui accorda, alors qu'il était déclaré hérétique, une protection jusqu'à cette ville. Il s'attendait à un débat au parlement, mais on lui demanda simplement s'il avait bien écrit certains ouvrages disposés sur une table devant lui, et s'il était prêt à se rétracter.

55. Luther répondit à cette injonction par les célèbres paroles : « à moins qu'on ne me convainque [autrement] par des attestations de l'écriture ou par d'évidentes raisons – car je n'ajoute foi ni au pape ni aux conciles seuls, puisqu'il est clair qu'ils se sont souvent trompés et qu'ils se sont contredits eux-mêmes –, je suis lié par les textes scripturaires que j'ai cités et ma conscience est captive des paroles de Dieu ; je ne puis ni ne veux me rétracter en rien, car il n'est ni sûr ni honnête d'agir contre sa propre conscience. *Ich kan nicht anderst, hie stehe ich, Got helff mir. Amen.* »^[16]

56. Suite à cela, l'Empereur Charles V prononça un discours remarquable dans lequel il exposait ses intentions. Il rappela qu'il descendait d'une longue lignée de souverains qui avaient toujours considéré comme leur devoir de défendre la foi catholique « pour le salut des âmes », et qu'il se reconnaissait le même devoir. Il affirma qu'un moine isolé devait se tromper quand son opinion s'opposait à la chrétienté tout entière de tout un millénaire^[17].

57. Le parlement de Worms déclara Luther hors-la-loi, il fallait l'arrêter, voire le tuer. Les dirigeants reçurent la mission d'éradiquer « l'hérésie luthérienne » par tous les moyens. Mais comme la démonstration de Luther avait convaincu de nombreux princes et villes, le verdict ne fut pas appliqué.

Débuts du mouvement de la Réforme

58. L'interprétation que donnait Luther de l'Évangile convainquait de plus en plus de prêtres, de moines, et de prédicateurs qui s'efforçaient d'intégrer ses pensées dans leur prédication. Les changements qui s'opéraient se reflétaient dans des signes visibles : des laïcs recevaient la communion sous les deux espèces, certains prêtres et moines se mariaient, certaines règles de jeûne tombaient en désuétude, et les images et reliques ne suscitaient plus le même respect.

59. Luther n'avait absolument pas l'intention d'établir une nouvelle Église, mais il faisait partie d'un vaste courant, très varié, aspirant à une réforme. Il y joua un rôle de plus en plus actif, s'efforçant de contribuer à une réforme des pratiques et des doctrines qui, fondées uniquement sur l'autorité des hommes, se situaient en tension, voire en contradiction avec les Écritures. Dans son traité « à la noblesse allemande » (1520), Luther prit partie pour le sacerdoce de tous les baptisés, et donc pour une part active des laïcs dans la réforme de l'Église. De fait, les laïcs ont joué un rôle important dans la Réforme, qu'ils aient été des princes, des magistrats, ou des gens ordinaires.

La nécessité d'une vigilance pastorale

60. Comme la réforme ne s'organisait pas selon une stratégie, ni sous l'autorité d'une structure centralisée, la situation variait beaucoup d'une ville à l'autre, d'un village à l'autre. Il devint nécessaire d'organiser des visitations d'Églises. L'autorisation de princes ou de magistrats étant requise, les réformateurs demandèrent au Prince Électeur de Saxe de nommer et de valider une commission de visitation en 1527. Il lui revenait, non seulement d'évaluer la prédication et tout le ministère et la vie des prêtres, mais aussi de s'assurer qu'ils recevaient de quoi vivre.

61. Cette commission instaura une sorte de gouvernement ecclésial. Les superintendants étaient chargés d'inspecter les ministres d'une région donnée, et de superviser leur doctrine et leur mode de vie. La commission vérifiait aussi les liturgies des cultes, et travaillait à leur unité. En 1528, un manuel destiné aux ministres fut publié ; il répondait à toutes leurs principales questions doctrinales et pratiques. Il joua un rôle important dans l'histoire des confessions doctrinales luthériennes.

Apporter l'Écriture au peuple

62. Avec des collègues de l'université de Wittenberg, Luther traduisit la Bible en allemand pour permettre à plus de gens de la lire par eux-mêmes, et, outre d'autres usages, d'y rechercher des directions spirituelles et théologiques pour leur vie dans l'Église. Ceci amena les réformateurs luthériens à créer des écoles pour garçons et filles, et à s'efforcer de convaincre les parents d'envoyer leurs enfants à l'école.

Catéchismes et cantiques

63. Afin d'améliorer la connaissance de la foi chrétienne parmi les ministres comme les laïcs, Luther écrivit son *Petit catéchisme* pour le grand public, et son *Grand catéchisme* pour les pasteurs et laïcs de bonne éducation. Les catéchismes expliquaient les Dix commandements, le Notre Père, et les confessions de foi, avec des sections sur les sacrements du saint baptême et de la sainte communion. Le *Petit catéchisme*, de loin le livre le plus influent de Luther, contribua beaucoup à la connaissance de la foi par les gens ordinaires.

64. L'objectif de ces catéchismes était d'aider les gens à vivre une vie chrétienne, et à acquérir une capacité de discernement théologique et spirituel. Ils illustrent le fait que, pour les réformateurs, la foi ne signifiait pas seulement avoir confiance en Christ et en ses promesses, mais aussi affirmer les vérités que contient la foi, qui peuvent et doivent être apprises.

65. Pour promouvoir la participation des laïcs dans les cultes, les réformateurs composèrent des cantiques et publièrent des recueils de cantiques. Ceux-ci jouèrent un rôle durable dans la spiritualité luthérienne et devinrent partie intégrante du patrimoine précieux de l'Église tout entière.

Des ministres pour les paroisses

66. Maintenant que les paroisses luthériennes avaient les Écritures en langue populaire, le catéchisme, les cantiques, une gouvernance ecclésiale et une liturgie, il demeurait un problème fondamental : comment fournir des ministres aux paroisses ? Pendant les premières années de la Réforme, de nombreux prêtres et moines devinrent pasteurs luthériens, si bien qu'il y eut suffisamment de pasteurs. Mais cette méthode de recrutement s'avéra finalement insuffisante.

67. Il est surprenant de noter que les réformateurs attendirent 1535 avant d'organiser leurs propres ordinations à Wittenberg. Dans la *Confession d'Augsbourg* (1530), les réformateurs déclarèrent qu'ils étaient prêts à obéir aux évêques si ces évêques autorisaient la prédication de l'Évangile selon les convictions réformatrices. Comme cela ne se produisit pas, les réformateurs avaient le choix entre maintenir l'ordination traditionnelle des prêtres par les évêques, et alors ils renonçaient à la prédication réformatrice, ou bien garder la prédication réformatrice, mais alors les pasteurs étaient ordonnés par d'autres pasteurs. Ils choisirent la

deuxième solution, remettant à l'ordre du jour une tradition d'interprétation des Épîtres pastorales qui remontait à Jérôme dans l'Église primitive.

68. Des membres du corps professoral de la faculté de théologie de Wittenberg, agissant sous l'autorité de l'Église, examinèrent la doctrine et la vie des candidats. Les ordinations eurent lieu à Wittenberg plutôt que dans les paroisses des ordinands, car les pasteurs étaient ordonnés ministres de l'Église tout entière. Les témoignages d'ordination soulignaient l'accord doctrinal des candidats avec l'Église catholique. Le rite d'ordination consistait en l'imposition des mains, et une prière au Saint Esprit.

Efforts théologiques pour surmonter le conflit religieux

69. La *Confession d'Augsbourg* (1530) fut une tentative d'apaiser le conflit religieux de la Réforme luthérienne. Sa première partie (articles 1 à 21) expose comment l'enseignement luthérien est en accord avec la doctrine « de l'Église catholique, ou issue de l'Église catholique »^[18] ; la seconde partie pointe les modifications introduites par les réformateurs pour corriger certaines pratiques vues comme « mauvais usages » (articles 22-28), et elle énonce les raisons de ces modifications. La fin de la première partie dit : « Voilà, à peu près, la somme de la doctrine qu'on enseigne chez nous. Comme on peut le voir, il ne s'y trouve rien qui soit en désaccord avec les Écritures ou avec l'Église catholique ou avec l'Église romaine, autant que nous l'avons remarqué en partant des auteurs. Puisqu'il en est ainsi, c'est un jugement sans bienveillance que portent ceux qui demandent que les nôtres soient considérés comme hérétiques. »^[19]

70. La *Confession d'Augsbourg* rend fortement témoignage à la détermination des réformateurs luthériens de maintenir l'unité de l'Église, et de rester au sein d'une seule Église visible. Elle juge explicitement que la différence touche à des choses mineures, et ressemble ainsi à ce que nous appellerions aujourd'hui un « consensus porteur de différences ».

71. Immédiatement, certains théologiens catholiques estimèrent nécessaire de contrer la *Confession d'Augsbourg*, et rédigèrent rapidement la *Réfutation de la Confession d'Augsbourg*. Cette Réfutation suivait fidèlement le texte et ses arguments. Elle affirmait, de même que la *Confession d'Augsbourg*, un certain nombre de points fondamentaux de l'enseignement chrétien, comme les doctrines de la Trinité, de Christ et du baptême. Cependant, elle rejetait de nombreux enseignements luthériens sur les doctrines de l'Église et des sacrements en invoquant des textes bibliques et patristiques. Comme les luthériens ne furent pas convaincus par les arguments de la Réfutation, un dialogue officiel débuta fin août 1530 afin de réconcilier les différences entre la Confession et la Réfutation. Mais ce dialogue ne réussit pas à résoudre les problèmes ecclésiologiques et sacramentaux qui demeuraient.

72. Une autre tentative pour surmonter le conflit religieux fut les dénommés *Religionsgespräche*, ou Colloques (Spire/Hagenau [1540], Worms [1540-1541], Ratisbonne [1541-1546]). L'Empereur ou son frère, le Roi Ferdinand, organisèrent ces colloques, présidés par un représentant de l'Empire. Le but était de persuader les luthériens de se rallier aux convictions de leurs adversaires. Tactiques, intrigues et pression politique y eurent une part importante.

73. Les négociateurs parvinrent à produire un texte remarquable sur la doctrine de la justification, le *Regensburger Buch* (1541), mais le conflit concernant la doctrine de l'eucharistie apparut insurmontable. À la fin, et Rome et Luther rejetèrent les résultats, consommant ainsi l'ultime échec de ces négociations.

Guerre de religion et paix d'Augsbourg

74. Le but de la guerre de Smalkalde intentée par l'Empereur Charles Quint aux territoires luthériens était de battre les princes et de les obliger à révoquer toutes les modifications. Au début, l'Empereur réussit. Il gagna la guerre (20 juillet 1547), ses troupes envahirent bientôt Wittenberg et il dût empêcher ses soldats d'exhumer le corps de Luther pour le brûler.

75. Lors de la session parlementaire d'Augsbourg (1547-1548), l'Empereur imposa aux luthériens le dénommé « Interim d'Augsbourg », cause de luttes incessantes en territoires luthériens. Ce document expliquait la justification essentiellement comme la grâce qui provoque l'amour. Il prêchait la soumission aux évêques et au pape. Cependant, il autorisait aussi le mariage des prêtres, et la communion sous les deux espèces.

76. En 1552, suite à un complot des princes, une nouvelle guerre contre l'Empereur l'obligea à fuir l'Autriche. Elle se conclut par un traité de paix entre les princes luthériens et le Roi Ferdinand. La tentative d'éradiquer « l'hérésie luthérienne » par les armes fut donc finalement un échec.

77. La guerre prit fin avec la Paix d'Augsbourg en 1555. Ce traité essayait de trouver le moyen de faire vivre ensemble sur le même territoire des gens de convictions religieuses différentes. Furent reconnus comme faisant partie de l'Empire germanique des territoires et villes qui avaient adhéré à la *Confession d'Augsbourg*, ainsi que les terres catholiques, mais pas les tenants d'autres croyances, comme les réformés et les anabaptistes. Les princes et magistrats avaient le droit de définir la religion de leurs sujets. Si le prince changeait de religion, la population vivant sur ses terres devait aussi en changer, sauf dans les régions où les évêques étaient aussi princes (*geistliche Fürstentümer*). Les sujets avaient le droit d'émigrer s'ils n'étaient pas d'accord avec la religion du prince.

Le Concile de Trente

78. Le Concile de Trente (1545-1563), réuni une génération après la Réforme de Luther, commença avant la Guerre de Smalkalde (1546-1547) et s'acheva après la Paix d'Augsbourg (1555). La bulle papale *Laetare Jerusalem* (19 novembre 1544) définit trois domaines de travail pour le Concile : la guérison de la rupture confessionnelle, la réforme de l'Église, et le rétablissement de la paix afin de pouvoir mettre sur pied une défense contre les Ottomans.

79. Le Concile décida qu'à chaque session, il y aurait un décret dogmatique affirmant la foi de l'Église, et un décret disciplinaire aidant à réformer l'Église. Pour l'essentiel, les décrets dogmatiques ne proposèrent pas un exposé théologique systématique de la foi, mais se focalisèrent sur les doctrines contestées par les réformateurs, en soulignant les points de divergence.

Écriture et tradition

80. Souhaitant préserver « en supprimant les erreurs, [...] la pureté même de l'Évangile », le Concile approuva son décret sur les sources de la révélation le 8 avril 1546. Sans le citer explicitement, le Concile rejeta le principe de *sola scriptura*, refusant de séparer l'Écriture de la tradition. Le Concile décréta que l'Évangile, « source de toute vérité salutaire et de toute règle morale », était préservée « dans les livres écrits et les traditions non écrites », mais il ne trancha pas quant à la relation entre Écriture et tradition. En outre, il énonça que les traditions apostoliques concernant la foi et les mœurs étaient « conservées dans l'Église catholique par une succession continue ». Écriture et tradition devaient être acceptées « avec le même sentiment de piété et le même respect »^[20].

81. Le décret contenait une liste des livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testaments^[21]. Le Concile souligna le fait que les Écritures sacrées ne pouvaient être interprétées ni contre l'enseignement de l'Église, ni contre « l'enseignement unanime des Pères de l'Église ». Finalement, le Concile déclara que la vieille version latine de la Vulgate était un « authentique » texte de la Bible à utiliser dans l'Église^[22].

Justification

82. à propos de la justification, le Concile rejeta explicitement à la fois la doctrine pélagienne de justice par les œuvres, et la doctrine de justification par la foi seule (*sola fide*), entendant foi surtout au sens d'adhésion à une doctrine révélée. Le Concile confirma la base christologique de la justification en affirmant que les êtres humains sont greffés en Christ, et

que la grâce du Christ est nécessaire d'un bout à l'autre du processus de justification, même si le processus n'exclut pas des dispositions à la grâce ou la collaboration du libre arbitre. Il déclara que l'essence de la justification n'était pas la simple rémission des péchés, mais aussi la « sanctification et rénovation de l'homme intérieur » grâce à un amour surnaturel[23]. L'origine formelle de la justification est « la justice de Dieu, non celle par laquelle il est juste lui-même, mais celle par laquelle il nous fait justes » ; le but formel de la justification est « la gloire de Dieu et du Christ, et la vie éternelle »[24]. La foi était présentée comme « commencement du salut de l'homme, fondement et racine » de la justification[25]. On peut perdre la grâce de la justification en commettant un péché mortel, et pas seulement en perdant la foi ; toutefois on peut la regagner à travers le sacrement de pénitence[26]. Le Concile déclara que la vie éternelle est une grâce, pas seulement une récompense[27].

Les sacrements

83. Lors de sa septième session, le Concile définit les sacrements comme moyens ordinaires par lesquels « toute véritable justice ou commence, ou, une fois commencée s'accroît, ou, perdue, est réparée toute vraie justice soit vient à l'existence, soit se fortifie si on l'a déjà reçue, soit est restaurée si on l'avait perdue »[28]. Le Concile déclara que le Christ a institué sept sacrements, et les définit comme des signes efficaces produisant la grâce par le simple rite (*ex opere operato*) et pas seulement à cause de la foi de celui qui les reçoit.

84. Le débat sur la communion sous les deux espèces aboutit à la doctrine selon laquelle, sous l'une ou l'autre des espèces, c'est le Christ entier et non divisé qui est reçu[29]. Lorsque le Concile fut clos, le pape autorisa le calice pour les laïcs sous certaines conditions dans plusieurs provinces ecclésiastiques d'Allemagne et dans les territoires héréditaires des Habsbourg.

85. Réagissant aux critiques des réformateurs sur le caractère sacrificiel de la messe, le Concile réaffirma que la messe est un sacrifice propitiatoire qui actualise le sacrifice de la croix. L'enseignement du Concile était que, puisque, lors de la messe, Christ le prêtre offre les mêmes offrandes sacrificielles que sur la croix, mais sous une autre forme, la messe n'est pas une répétition de l'unique sacrifice du Calvaire. Le Concile décida que l'on pouvait offrir une messe en l'honneur de saints, et pour les fidèles, vivants et morts[30].

86. Le décret sur le sacrement de l'ordre précisa le caractère sacramentel de l'ordination et l'existence d'une hiérarchie ecclésiastique fondée sur la vocation divine[31].

Réformes pastorales

87. Le Concile lança également des réformes pastorales. Les décrets concernant ces réformes promurent une proclamation plus efficace de la Parole de Dieu en instaurant des séminaires pour une meilleure formation des prêtres, et en exigeant que l'on prêche les dimanches et jours fériés. Les évêques et les pasteurs devaient résider dans leurs diocèses et paroisses. En même temps qu'il élargissait les pouvoirs de l'évêque, le Concile mit fin à un certain nombre d'abus en termes de juridiction, d'ordination, de patronage, de bénéfices, et d'indulgences. Les évêques reçurent le droit d'inspecter les bénéfices paroissiaux exonérés et le travail pastoral d'ordres et chapitres également exonérés. Le Concile institua des synodes provinciaux et diocésains. Afin de mieux communiquer la foi, le Concile encouragea la pratique émergente de composition de catéchismes, tel ceux de Pierre de Canisius, et commanda la rédaction du catéchisme romain.

Conséquences

88. Tout en étant surtout une réaction à la Réforme protestante, le Concile de Trente ne condamna pas des individus ou des communautés, mais des positions doctrinales spécifiques. Du fait que les décrets doctrinaux répondaient largement à ce qu'il percevait comme des erreurs protestantes, le Concile créa un état d'esprit polémique entre protestants et catholiques qui tendait à définir le catholicisme en opposition au protestantisme. Cette approche rappelait beaucoup les écrits confessionnels luthériens, qui définissaient aussi les

positions luthériennes par opposition. Les décisions du Concile de Trente constituèrent la base de l'identité catholique jusqu'au Concile Vatican II.

89. À la fin du troisième rassemblement du Concile de Trente, il fallut reconnaître sans ambages que l'unité de l'Église en Occident avait bel et bien été détruite. De nouvelles structures ecclésiales se développaient dans les territoires luthériens. La Paix d'Augsbourg de 1555 permit d'abord des relations politiques stables, mais elle ne put empêcher le grand conflit européen du XVIIe siècle, la Guerre de Trente Ans (1618-1648). L'émergence de nations-États séculières, aux définitions confessionnelles marquées, demeura un fardeau hérité de la période de la Réforme.

Le Concile Vatican II

90. Si le Concile de Trente a largement défini les relations entre catholiques et luthériens pour plusieurs siècles, il faut maintenant considérer son héritage au regard des actions du Concile Vatican II (1962-1965). C'est ce Concile qui permit à l'Église catholique de prendre part au mouvement œcuménique et de tourner le dos à l'atmosphère polémique chargée de l'époque postérieure à la Réforme. La Constitution dogmatique sur l'Église (*Lumen gentium*), le Décret sur l'œcuménisme (*Unitatis redintegratio*), la Déclaration sur la liberté religieuse (*Dignitate Humanae*), et la Constitution dogmatique sur la révélation divine (*Dei Verbum*) sont des documents fondamentaux pour l'œcuménisme catholique. Tout en affirmant que l'Église de Christ subsiste dans l'Église catholique, Vatican II a également reconnu que « en dehors de l'ensemble organique qu'elle forme, on trouve de nombreux éléments de sanctification et de vérité, qui, en tant que dons propres à l'Église de Christ, portent à l'unité catholique » (LG 8). Il s'agit d'une appréciation positive de ce que les catholiques partagent avec d'autres Églises chrétiennes, comme par exemple les credos, le baptême et les Écritures. Une théologie de la communion ecclésiale a affirmé que les catholiques sont en communion réelle, bien qu'imparfaite, avec tous ceux qui confessent Jésus-Christ et sont baptisés (UR 2).

Chapitre IV

Thèmes principaux de la théologie de Martin Luther à la lumière des dialogues luthéro-catholiques

91. Depuis le XVIe siècle, des convictions fondamentales de Martin Luther et de la théologie luthérienne ont été sujets de controverse entre catholiques et luthériens. Les dialogues œcuméniques et la recherche spécialisée les ont analysées, et ont tenté de les surmonter en identifiant les différences de terminologie, de structures mentales et de préoccupations qui ne s'excluent pourtant pas nécessairement les unes les autres.

92. Dans ce chapitre, catholiques et luthériens présentent ensemble quelques-unes des principales affirmations théologiques développées par Martin Luther. Cette présentation en commun ne veut pas dire que les catholiques sont d'accord avec tout ce qu'a dit Martin Luther, tel que nous le présentons ici. Il est nécessaire de poursuivre le dialogue œcuménique et la recherche d'une compréhension mutuelle. Mais nous avons atteint une étape dans notre cheminement œcuménique qui nous permet de proposer ensemble cette présentation.

93. Il est important de faire la distinction entre la théologie de Luther et la théologie luthérienne, et plus encore entre la théologie de Luther et la doctrine des Églises luthériennes telle qu'elle s'exprime dans leurs confessions de foi. Cette doctrine est la référence première pour les dialogues œcuméniques. Ceci dit, à cause de la commémoration du 31 octobre 1517, il est légitime de s'intéresser ici à la théologie de Luther.

Structure de ce chapitre

94. Ce chapitre s'arrêtera sur quatre points seulement de la théologie de Luther : la justification, l'eucharistie, le ministère, et la relation entre Écriture et tradition. À cause de leur importance dans la vie de l'Église, et suite aux polémiques que ces points ont

provoquées au fil des siècles, les dialogues luthéro-catholiques les ont particulièrement travaillés. La présentation qui suit rassemble les conclusions de ces dialogues.

95. La discussion de chaque point procède en trois étapes. Tout d'abord on présente le point de vue de Luther sur chacun des thèmes ; suit une brève description des contestations catholiques sur chaque thème ; puis un résumé fait état de la façon dont la théologie de Luther a été mise en regard de la doctrine catholique dans les dialogues œcuméniques. Cette dernière partie souligne les points de convergence et identifie les différences qui demeurent.

96. Pour poursuivre le dialogue, il sera important de voir comment nous pouvons approfondir nos convergences là où demeurent des accents différents, en particulier au regard de la doctrine de l'Église.

97. Qu'il soit bien noté que toutes les affirmations des dialogues luthéro-catholiques n'aboutissent pas au même poids de consensus, et n'ont d'ailleurs pas été reçues de façon équivalente par les catholiques et les luthériens. *La Déclaration commune sur la doctrine de la justification* est marquée du sceau de la plus haute autorité ; elle fut signée par des représentants de la Fédération luthérienne mondiale et de l'Église catholique romaine à Augsbourg, en Allemagne, le 31 octobre 1999, et acceptée également par le Conseil méthodiste mondial en 2006. Ces institutions ont reçu d'autres rapports de commissions de dialogues nationaux et internationaux, mais ceux-ci ont un impact différent sur la théologie et la vie des communautés luthériennes et catholiques. Les responsables d'Églises portent maintenant la responsabilité du processus d'évaluation et de réception des résultats de ces dialogues œcuméniques.

L'héritage médiéval de Martin Luther

98. Martin Luther était fortement marqué par la pensée du Moyen âge tardif. Il pouvait à la fois être très réceptif à ses courants théologiques, les tenir à distance critique, ou entreprendre de les dépasser. En 1505, il devint moine de l'ordre des ermites de saint Augustin d'Erfurt, puis en 1512 professeur de théologie à Wittenberg. À ce poste, il concentra ses recherches théologiques essentiellement sur l'interprétation des Écritures bibliques. Cet accent sur l'Écriture Sainte était tout à fait en harmonie avec ce que les règles de l'ordre des ermites de saint Augustin imposaient à un frère, à savoir étudier et méditer la Bible, pas seulement pour son profit personnel, mais aussi pour l'intérêt spirituel des autres. Les pères de l'Église, saint Augustin en particulier, jouèrent un rôle fondamental dans le développement et la structuration finale de la théologie de Luther. « Notre théologie et st Augustin progressent »^[32], écrivait-il en 1517, et dans la « *Controverse tenue à Heidelberg* » (1518) il mentionne saint Augustin comme « le plus fidèle interprète »^[33] de l'apôtre Paul. La pensée de Luther plongeait donc des racines profondes dans la tradition patristique.

Théologie monastique et mystique

99. Même si l'attitude de Luther envers les théologiens scolastiques était surtout critique, comme moine augustin pendant vingt ans, il a expérimenté, pensé et étudié la théologie dans la tradition de la théologie monastique. Un des théologiens monastiques les plus influents fut Bernard de Clairvaux, que Luther portait en haute estime. La façon qu'a Luther d'interpréter les Écritures comme le lieu de rencontre entre Dieu et l'homme rappelle clairement l'interprétation des Écritures de Bernard.

100. Luther devait aussi beaucoup à la tradition mystique du haut Moyen Âge. Les sermons allemands de Jean Tauler (mort en 1361) lui procuraient beaucoup de secours, et il se sentait compris par lui. Luther a, lui-même, publié le texte mystique *Theologia Deutsch* (« Théologie allemande », 1518), d'un auteur anonyme, texte qui se répandit et devint célèbre grâce à cette publication qu'en fit Luther.

101. Tout au long de sa vie, Luther a été très redevable au supérieur de son ordre, Jean de Staupitz, et à sa théologie christocentrique, qui consolait Luther de ses tourments. Staupitz appartenait à l'école mystique nuptiale. Luther mentionne souvent son aide, disant que «

Staupitz fut l'initiateur de cette doctrine »[34], et le louant « tout d'abord d'être mon père dans cette doctrine, et de m'avoir donné naissance en Christ »[35]. à la fin du Moyen âge, se développait une théologie pour les laïcs (*Frömmigskeistheologie*), qui analysait la vie chrétienne en termes pratiques, et était tournée vers la pratique de la piété. Cette théologie stimula Luther à écrire lui-même des traités pour les laïcs. Il en reprit de nombreux sujets, mais leur donna sa touche particulière.

La justification

Comment Luther comprenait la justification

102. C'est en réfléchissant au sacrement de pénitence, en particulier en lien avec Matthieu 16,19, que Luther eut l'une de ses intuitions réformatrices fondamentales. Selon son éducation typique du Moyen âge tardif, il avait appris que Dieu pardonnait à une personne qui se repentait de son péché en accomplissant un acte prouvant qu'elle aimait Dieu plus que tout, et que Dieu alors réagirait selon son alliance (*pactum*), en réaccordant sa grâce et son pardon (*facienti quod in se est deus non denegat gratiam*) [36], si bien que le prêtre pouvait seulement déclarer que Dieu avait déjà pardonné le péché du pénitent. La conclusion de Luther fut que Matthieu 16 disait exactement le contraire, à savoir que le prêtre déclarait le pénitent juste, et par cet acte au nom de Dieu, le pécheur était effectivement justifié.

La Parole de Dieu comme promesse

103. Pour Luther, les paroles de Dieu créent ce qu'elles disent, et sont de l'ordre de la promesse (*promissio*). Une telle promesse est prononcée en un lieu et un temps donnés, par une personne spécifique, et est destinée à une personne spécifique. Une promesse divine s'adresse à la foi d'une personne. à son tour, la foi saisit ce qui est promis comme promesse personnelle pour le croyant. Et Luther insistait pour dire que cette foi est la seule réponse appropriée à une promesse divine. L'être humain ne doit pas se regarder lui-même, mais porter son regard seulement sur la Parole de promesse de Dieu et lui faire entièrement confiance. Puisque la foi nous établit dans la promesse de Christ, elle donne au croyant une pleine certitude de son salut. Ne pas faire confiance à cette parole serait faire de Dieu un menteur, ou quelqu'un dont la parole n'est pas fiable. C'est pourquoi, aux yeux de Luther, l'incroyance est le plus grand péché contre Dieu.

104. La relation de promesse et de confiance, qui structure la dynamique entre Dieu et le pénitent dans le sacrement de pénitence, caractérise aussi la relation de l'homme à Dieu dans la proclamation de la Parole. Dieu veut s'adresser aux humains en leur donnant des promesses – et les sacrements sont eux-mêmes de telles paroles de promesse – qui révèlent la volonté de Dieu de les sauver. De leur côté, les êtres humains devraient s'approcher de Dieu simplement en faisant confiance à ses promesses. La foi dépend entièrement des promesses de Dieu ; elle ne peut créer l'objet auquel les êtres humains accordent leur confiance.

105. Pourtant, croire en la promesse de Dieu ne vient pas de l'homme ; c'est le Saint Esprit qui révèle la fiabilité de cette promesse, et ainsi suscite la foi. La promesse divine, et la foi de l'homme en cette promesse, vont ensemble. Il faut souligner ce double aspect : « l'objectivité » de la promesse, et la « subjectivité » de la foi. D'après Luther, les réalités divines que Dieu révèle ne sont pas seulement des informations que l'intelligence humaine devrait approuver ; La révélation de Dieu poursuit aussi toujours un but sotériologique, visant la foi et le salut des croyants qui reçoivent les promesses, données par Dieu « pour vous », comme paroles de Dieu « pour moi » ou « pour nous » (*pro me, pro nobis*).

106. L'initiative personnelle de Dieu rend possible une relation salvifique pour l'Homme ; le salut est donc accordé par grâce. Le don de la grâce ne peut qu'être reçu, et puisque ce don est révélé par une promesse divine, il ne peut être reçu que par la foi, et non par les œuvres. Le salut ne s'accomplit que par la grâce seule. Ceci dit, Luther soulignait constamment le fait que le pécheur justifié devait accomplir de bonnes œuvres dans l'Esprit.

Par Christ seul

107. L'amour de Dieu pour les êtres humains est centré, enraciné et incarné en Jésus-Christ. De sorte que « par la grâce seule » revient à dire « par Christ seul ». Luther utilise l'image d'un mariage spirituel pour parler de la relation des hommes avec Christ. L'âme est la mariée, Christ est le marié, la foi est la bague d'alliance. Selon le code du mariage, les biens du marié (la justice) deviennent aussi ceux de la mariée, les biens de la mariée (le péché) deviennent ceux du marié. Ce « joyeux échange » représente le pardon des péchés et le salut.

108. L'image montre que quelque chose d'extérieur, à savoir la justice de Christ, devient intérieur. Cela devient le bien de l'âme, mais uniquement par l'union avec le Christ, par la foi en ses promesses, sans se séparer de lui. Luther insiste : notre justice est totalement extérieure puisque c'est celle de Christ, mais il faut qu'elle devienne totalement intérieure par notre foi en Christ. Ce n'est que si ces deux aspects du salut sont soulignés que l'on en a une compréhension juste. Luther affirme « c'est précisément au travers de la foi que Christ est présent »^[37]. Christ est « pour nous » (*pro nobis*) et « en nous » (*in nobis*), et nous sommes en Christ (*in Christo*).

La signification de la loi

109. En ce qui concerne la signification théologique ou spirituelle de la loi, Luther considérerait la réalité humaine du point de vue de ce que Dieu exige de nous. Jésus exprime la volonté de Dieu lorsqu'il dit « tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force » (*Mt 22,37*). Cela signifie que les commandements de Dieu ne s'accomplissent que dans une consécration entière à Dieu. Cela inclut non seulement la volonté et les actions qui en découlent, mais aussi tous les aspects de l'âme et du cœur humains, tels les émotions, les désirs et les aspirations – ces aspects et mouvements de l'âme qui ne sont pas contrôlés par la volonté, ou seulement indirectement et partiellement, par le biais des vertus.

110. Dans les domaines de la légalité et de la moralité, il existe une règle ancienne, intuitivement évidente, selon laquelle personne ne peut être obligé de faire plus que ce qu'il ou elle est capable de faire (*ultra posse nemo obligatur*). C'est ainsi qu'au Moyen Âge, de nombreux théologiens étaient convaincus que ce commandement d'aimer Dieu se limitait à la volonté. Dans leur compréhension, le commandement d'aimer Dieu n'exigeait pas que tous les mouvements de l'âme soient orientés vers Dieu et lui soient dédiés. Il suffisait que la volonté aime (c'est-à-dire désire) Dieu par-dessus tout (*diligere deum super omnia*).

111. Mais l'argument de Luther était qu'une compréhension légale et morale de la loi, d'une part, et une compréhension théologique d'autre part, n'étaient pas la même chose. Dieu n'a pas adapté ses commandements aux conditions de l'Homme déchu. Au sens théologique, le commandement d'aimer Dieu met le doigt sur la situation et la misère de l'être humain. Comme Luther l'a écrit dans son « *Débat contre la théologie scolastique* », « Il ne tue pas, ni ne commet l'adultère, ni ne vole spirituellement, celui qui ne se met pas en colère ni ne convoite »^[38]. De sorte que la loi divine n'est pas d'abord accomplie par des actions extérieures ou la volonté, mais par la consécration totale de la personne entière à la volonté de Dieu.

Avoir part à la justice de Christ

112. La position de Luther selon laquelle Dieu exige une consécration totale pour accomplir sa loi explique pourquoi il insistait si fortement sur le fait que nous dépendons entièrement de la justice de Christ. Christ seul a totalement accompli la volonté de Dieu, et les êtres humains ne peuvent vraiment devenir justes, au sens strict, c'est-à-dire au sens théologique, que s'ils participent à la justice de Christ. Ainsi, notre justice est extérieure puisque c'est la justice de Christ, mais elle doit devenir nôtre, c'est à dire intérieure, par la foi en la promesse de Christ. Ce n'est qu'en étant associés à la consécration totale de Christ à Dieu que nous pouvons être vraiment justifiés.

113. Puisque l'Évangile nous promet « voici Christ et son Esprit », la participation à la justice du Christ n'est jamais possible sans bénéficier de la puissance du Saint Esprit qui

nous renouvelle. Être justifié et être renouvelé sont donc intimement liés. Luther ne critiquait pas ses collègues théologiens, notamment Gabriel Biel, pour leur insistance sur le pouvoir transformateur de la grâce ; au contraire, il trouvait qu'ils n'insistaient pas assez sur le fait que c'était fondamental pour qu'il y ait une transformation réelle du croyant.

Loi et Évangile

114. Selon Luther, ce nouveau ne se produira pas pleinement de notre vivant. C'est pourquoi un autre modèle d'explication du salut de l'homme, tiré de l'apôtre Paul, devint primordial pour lui. Dans *Romains* 4,3, Paul mentionne Abraham en *Genèse* 15,6 (« Abraham crut Dieu, et cela lui fut compté comme justice ») et conclut « Quant à celui qui ne fait pas œuvre, mais qui croit en celui qui justifie l'impie, sa foi lui est comptée comme justice » (*Rm* 4,5).

115. Ce texte de Romains utilise l'image forensique de quelqu'un qui est déclaré juste par un tribunal. Si Dieu déclare quelqu'un juste, cela change sa situation et crée une nouvelle réalité. Le jugement de Dieu ne demeure pas « en dehors » de l'être humain. Luther utilise souvent ce modèle paulinien afin de souligner le fait que la personne entière est acceptée par Dieu et sauvée, même si le processus de transformation intérieure de la personne justifiée en quelqu'un de totalement consacré à Dieu ne trouve pas son achèvement dans cette vie-ci.

116. En tant que croyants qui sommes en train d'être renouvelés par l'Esprit Saint, nous n'accomplissons pas complètement le commandement divin d'aimer Dieu de tout notre cœur et ne répondons pas à l'attente de Dieu. La loi nous accuse donc et nous déclare pécheurs. Au vu de la loi, prise dans son sens théologique, nous croyons que nous sommes toujours pécheurs. Mais au vu de l'Évangile qui nous promet « voici la justice de Christ », nous sommes justifiés puisque nous croyons en la promesse de l'Évangile. C'est ainsi que Luther voit le croyant chrétien, à la fois justifié et encore pécheur (*simul justus et peccator*).

117. Il n'y a là aucune contradiction car nous devons distinguer deux types de relations du croyant à la Parole de Dieu : une relation à la Parole de Dieu comme loi de Dieu dans la mesure où elle juge le pécheur, et une relation à la Parole de Dieu comme Évangile de Dieu dans la mesure où Christ nous rachète. Dans le premier cas, nous sommes pécheurs ; dans le deuxième, nous sommes justes et justifiés. C'est cette dernière qui est la relation prédominante. Cela signifie que Christ nous entraîne dans un processus de transformation continue si nous croyons en sa promesse que nous sommes éternellement sauvés.

118. Voilà pourquoi Luther insistait tellement sur la liberté du chrétien : la liberté d'être accepté par Dieu par la grâce seule, et par la foi seule, dans les promesses de Christ ; la libération des accusations de la loi grâce au pardon des péchés ; et la liberté de servir son prochain spontanément sans chercher, ce faisant, à obtenir des mérites. La personne justifiée est, bien sûr, dans l'obligation d'accomplir les commandements de Dieu, et y sera poussée par le Saint Esprit. Comme Luther l'affirmait dans le *Petit Catéchisme* : « Nous devons craindre et aimer Dieu, afin de ... », ce qui était suivi ensuite des explications des Dix Commandements[39].

Préoccupations catholiques à propos de la justification

119. Même au XVIe siècle, luthériens et catholiques se retrouvaient amplement en ce qui concerne le besoin de la miséricorde de Dieu, et l'incapacité de l'Homme à atteindre le salut par ses propres efforts. Le Concile de Trente affirma clairement que le pécheur ne pouvait être justifié ni par la loi, ni par ses efforts humains, et déclara anathème quiconque dirait que « l'homme peut être justifié devant Dieu par ses œuvres – que celles-ci soient accomplies par les forces de la nature humaine, ou par l'enseignement de la loi – sans la grâce divine venant par Jésus-Christ »[40].

120. Ceci dit, certaines positions de Luther avaient perturbé les catholiques. Ils se demandaient, au regard de certains de ses termes, s'il niait la responsabilité de la personne pour ses propres actes. D'où l'accent mis par le Concile de Trente sur la responsabilité de

l'être humain et sa capacité à coopérer avec la grâce de Dieu. Pour les catholiques, la personne justifiée devait contribuer au développement de la grâce dans sa vie. Si bien que, pour la personne justifiée, ses efforts humains permettent de croître davantage dans la grâce et la communion avec Dieu.

121. En outre, selon la lecture catholique, la doctrine de Luther sur « l'imputation forensique » semblait dénier à la grâce de Dieu la puissance créatrice de vaincre le péché et transformer le justifié. Les catholiques voulaient souligner non seulement le pardon des péchés, mais aussi la sanctification du pécheur. Dans la sanctification, le chrétien reçoit cette « justice de Dieu » par laquelle Dieu nous rend justes.

Le dialogue luthéro-catholique sur la justification

122. Pour Luther et les autres réformateurs, la doctrine de la justification des pécheurs était « le premier article, l'article capital »^[41], le « guide et juge pour tous les autres domaines de la doctrine chrétienne »^[42]. C'est pourquoi une division concernant ce point-là était si grave, et que les efforts pour surmonter cette division rupture devinrent une haute priorité dans les relations entre luthériens et catholiques. Dans la deuxième moitié du XXe siècle, cette polémique fut le sujet de recherches approfondies par divers théologiens et l'objet de nombreux dialogues nationaux et internationaux.

123. Les résultats de ces recherches et dialogues se trouvent résumés dans la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification [DCDJ]*, et furent officiellement reçus, en 1999, par l'Église catholique romaine et par la Fédération luthérienne mondiale. Ce qui suit repose sur cette *Déclaration* qui propose un consensus différenciant constitué d'affirmations communes suivies d'accentuations différentes de part et d'autre, avec le présupposé que ces différences n'invalident pas ce qui est dit en commun. Il s'agit donc d'un consensus qui ne gomme pas les différences, mais les inclut explicitement.

Par la grâce seule

124. Catholiques et luthériens confessent ensemble : « c'est seulement par la grâce au moyen de la foi en l'action salvifique du Christ, et non sur la base de notre mérite, que nous sommes acceptés par Dieu et que nous recevons l'Esprit Saint qui renouvelle nos cœurs, nous habilite et nous appelle à accomplir des œuvres bonnes » (*DCDJ* § 15). L'expression « par la grâce seule » est ensuite expliquée en ces termes : « le message de la justification [...] nous dit que, pécheurs, nous ne devons notre vie nouvelle qu'à la miséricorde de Dieu qui nous pardonne et fait toute chose nouvelle, une miséricorde que nous ne pouvons que nous laisser offrir et recevoir dans la foi et que nous ne pouvons jamais mériter sous quelque forme que ce soit » (*DCDJ* § 17)^[43].

125. Voilà le cadre dans lequel les limites et la dignité de la liberté humaine peuvent être identifiées. L'expression « par la grâce seule », en lien avec le mouvement de l'être humain vers le salut, se comprend comme suit : « Nous confessons ensemble que la personne humaine est pour son salut entièrement dépendante de la grâce salvatrice de Dieu. La liberté qui est la sienne face aux personnes et aux choses de ce monde n'est pas une liberté en vue de son salut » (*DCDJ* § 19).

126. Quand les luthériens soulignent qu'une personne ne peut que recevoir la justification, ils veulent pourtant bien dire, par cela, qu'ils « nient par là toute possibilité d'une contribution propre de la personne humaine à sa justification mais non sa pleine participation personnelle dans la foi, elle-même opérée par la parole de Dieu » (*DCDJ* § 21).

127. Quand les catholiques parlent de se préparer à recevoir la grâce en termes de « coopération », ils veulent dire par cela « un assentiment personnel » de l'être humain qui est « un effet de la grâce et non une œuvre résultant des forces propres de l'humain » (*DCDJ* § 20). Ils ne refusent donc pas l'idée commune que le pécheur est « incapable de se tourner de lui-même vers Dieu en vue du salut, voire de mériter sa justification devant Dieu ou

d'atteindre son salut par ses propres forces. La justification est opérée par la grâce seule » (DCDJ § 19).

128. Puisque la foi se comprend non seulement comme connaissance positive, mais aussi comme confiance du cœur fondée sur la Parole de Dieu, on peut donc ajouter ensemble : « La justification intervient “seulement par la grâce” (DCDJ §§ 15 et 16), par la foi seule la personne est justifiée “indépendamment des œuvres” (Rm 3,28, cf. DCDJ § 25) » (DCDJ, annexe 2C)[44].

129. Les deux aspects qui, souvent, étaient séparés, et attribués à une ou l'autre des confessions, mais non aux deux, est maintenant compris comme cohérence organique : « Lorsque la personne humaine a part au Christ dans la foi, Dieu ne lui impute pas son péché et opère en elle, par l'Esprit Saint, un amour agissant. Ces deux aspects de l'agir salvateur de Dieu ne doivent pas être séparés » (DCDJ § 22).

La foi et les bonnes œuvres

130. Il est important que luthériens et catholiques s'accordent sur la façon dont la foi et les œuvres s'articulent : le croyant « place sa confiance en la promesse miséricordieuse de Dieu, une foi qui inclut l'espérance placée en Dieu et l'amour. Cette foi est active dans l'amour ; c'est pour cela que le chrétien ne peut et ne doit pas demeurer sans œuvres. » (DCDJ § 25). Les luthériens confessent donc aussi la puissance créatrice de la grâce de Dieu qui « concerne toutes les dimensions de la personne et conduit cette dernière à une vie dans l'espérance et dans l'amour » (DCDJ § 26). Il faut distinguer, mais ne pas séparer « la justification par la foi seule » et « le renouvellement ».

131. En même temps, « tout ce qui dans la personne humaine précède et suit le don libre de la foi, n'est pas la cause de la justification et ne la mérite pas » (DCDJ § 25). C'est la raison pour laquelle l'effet créateur que les catholiques attribuent à la grâce justifiante n'est pas compris comme une qualité extérieure à la relation avec Dieu, ou « une possession de la personne dont cette dernière pourrait se réclamer face à Dieu » (DCDJ § 27). Au contraire, d'après ce point de vue, au sein de la nouvelle relation avec Dieu, les justes sont transformés, faits enfants de Dieu vivant une communion nouvelle avec le Christ : « Cette nouvelle relation personnelle à Dieu est exclusivement fondée dans la miséricorde de Dieu et demeure toujours dépendante de l'œuvre créatrice et salvatrice du Dieu miséricordieux qui est fidèle à lui-même et en qui la personne humaine peut, pour cette raison, placer sa confiance » (DCDJ § 27).

132. Au sujet des bonnes œuvres, voici ce que les luthériens et catholiques déclarent ensemble : « Nous confessons aussi que les commandements de Dieu gardent leur validité pour les justifiés » (DCDJ § 31). Jésus lui-même et les Écritures apostoliques, « exhortent les chrétiens à accomplir des œuvres d'amour » qui « sont les conséquences et les fruits de la justification » (DCDJ § 37). Pour que l'exigence incontournable des commandements soit bien comprise, il est dit : « Lorsque les catholiques affirment que le justifié doit respecter les commandements de Dieu, ils ne nient pas que la grâce de la vie éternelle est miséricordieusement promise aux enfants de Dieu par Jésus Christ » (DCDJ § 33).

133. Les luthériens, comme les catholiques, reconnaissent la valeur des œuvres dans le processus d'approfondissement de la communion avec Christ (cf. DCDJ § 38sq), même si, pour les luthériens, la justification, en tant qu'acceptation par Dieu et partage de la justice de Christ, n'a besoin d'aucun complément. Le concept polémique de mérite est expliqué comme suit : « Lorsque les catholiques maintiennent le « caractère méritoire » des bonnes œuvres, ils veulent dire que, selon le message biblique, un salaire céleste est promis à ces œuvres. Ils veulent souligner la responsabilité de la personne pour son œuvre. Ils ne contestent pas pour autant que les bonnes œuvres sont un don et encore moins que la justification reste une grâce imméritée » (DCDJ § 38).

134. Pour répondre à la question hautement controversée de la coopération des êtres humains, une citation des Confessions luthériennes est utilisée, d'une façon très marquante,

dans l'annexe à la *Déclaration commune* comme position commune : « L'œuvre de la grâce de Dieu n'exclut pas l'action humaine : Dieu opère toutes choses, le vouloir et le faire, c'est pourquoi nous sommes appelés à bien agir (cf. *Ph 2,12sqq*). "Aussitôt que le Saint-Esprit a commencé son œuvre de régénération et de renouveau en nous par la Parole et les sacrements, il est certain que nous pouvons et devons coopérer par la puissance du Saint-Esprit... »[45].

Simul justus et peccator

135. Lors de la confrontation des façons différentes de considérer qu'un chrétien est « à la fois justifié et toujours pécheur », il apparut que chaque parti avait une compréhension autre des mots « péché », « concupiscence », et « justice ». Il est important, pour aboutir à un consensus, de faire attention non seulement à la formulation, mais aussi au contenu. Avec *Rm 6,12* et *2 Co 5,17*, les catholiques et luthériens affirment que, chez les chrétiens, le péché ne doit pas, ne devrait pas régner. Avec *1 Jn 1,8-10*, ils déclarent en outre que les chrétiens ne sont pas exempts de péché. Ils parlent, chez les personnes justifiées, de la « convoitise égoïste du vieil homme qui le met en opposition à Dieu », ce qui rend nécessaire, pour la surmonter, « de combattre perpétuellement » (*DCDJ* § 28).

136. Cette tendance ne correspond pas au « dessein originaire de Dieu sur l'humanité », et « se pose objectivement en contradiction avec Dieu » (*DCDJ* § 30), selon les catholiques. Parce qu'ils voient le péché comme un acte, ils ne parlent pas alors de péché ; tandis que, pour les luthériens, cette tendance à s'opposer à Dieu est un refus de se livrer complètement à Dieu, et donc ils le nomment péché. Mais tous deux affirment que cette tendance contraire à Dieu ne sépare pas les justifiés de Dieu.

Certitude du salut

137. Suivant les hypothèses de son propre système théologique, et après avoir étudié les écrits de Luther, le Cardinal Cajetan en vint à la conclusion que la compréhension que Luther avait de l'assurance de la foi impliquait l'établissement d'une nouvelle Église. Le dialogue luthéro-catholique a permis d'identifier les formes de pensées différentes de Cajetan et de Luther, qui provoquèrent leur rupture. Aujourd'hui, on peut dire que : « Les catholiques peuvent partager le souci des réformateurs qui consiste à fonder la foi sur la réalité objective des promesses du Christ, de faire abstraction de l'expérience personnelle et de ne faire confiance qu'à la promesse du Christ (cf. *Mt 16,19 ; 18,18*) » (*DCDJ* § 36).

Conclusion

138. Tant les luthériens que les catholiques ont condamné l'enseignement de l'autre confession. Le consensus porteur de différences tel qu'exposé dans la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* contient donc un double aspect. D'une part, la *Déclaration* affirme que ces rejets mutuels de l'enseignement luthérien et catholique ne s'appliquent pas à l'autre confession. D'autre part, la *Déclaration* développe positivement un consensus relatif aux vérités fondamentales de la justification : « La compréhension de la doctrine de la justification proposée dans cette déclaration montre qu'il existe entre les luthériens et les catholiques un consensus dans des vérités fondamentales de la doctrine de la justification » (*DCDJ* § 40).

139. « Les différences qui subsistent dans le langage, les formes théologiques et les accentuations particulières dans la compréhension de la justification [...] sont portées par ce consensus.. Les développements luthériens et catholiques de la foi en la justification sont, dans leurs différences, ouverts les uns aux autres et ne remettent plus en cause le consensus atteint dans des vérités fondamentales » (*DCDJ* § 40). « De ce fait, les condamnations réciproques du XVI^e siècle liées à la doctrine de la justification apparaissent dans une lumière nouvelle : l'enseignement des Églises luthériennes présenté dans cette déclaration n'est plus concerné par les condamnations du Concile de Trente. Les condamnations des Confessions de foi luthériennes (écrits symboliques) ne concernent plus l'enseignement de l'Église catholique romaine présenté dans cette déclaration » (*DCDJ* § 41). Voici une réponse

tout à fait remarquable aux conflits qui ont fait rage depuis pratiquement un demi-millénaire à propos de cette doctrine.

L'eucharistie

Comment Luther comprenait le repas du Seigneur

140. Pour les luthériens comme les catholiques, le repas du Seigneur est un don précieux où les chrétiens trouvent nourriture et consolation pour eux-mêmes, et dans lequel l'Église est sans cesse rassemblée et édifiée. Les polémiques relatives au sacrement sont d'autant plus sources de souffrance.

141. Pour Luther, le sacrement du repas du Seigneur est un *testamentum*, la promesse de quelqu'un qui va mourir, ce dont rend compte la version latine des paroles d'institution. Tout d'abord, Luther considérait la promesse de Christ (*testamentum*) comme une promesse de grâce et de pardon des péchés. Mais, lors du débat avec Huldrych Zwingli, il insista sur sa conviction que le Christ se donne lui-même, qu'il donne son corps et son sang, qui sont réellement présents. Ce n'est pas la foi qui rend le Christ présent ; c'est Christ qui se donne lui-même aux communiants, qui donne son corps et son sang, qu'ils le croient ou non. Ainsi, l'opposition de Luther à la doctrine de son époque n'était pas qu'il niait la présence réelle de Jésus-Christ, mais était plutôt relative à la compréhension de la « transformation » lors du repas du Seigneur.

La présence réelle du Christ

142. Le quatrième Concile de Latran (1215) utilisait le verbe *transsubstantiare*, qui implique une distinction entre la substance et ses accidents[46]. Bien que Luther pouvait admettre ceci comme explication possible de ce qui se passe lors du repas du Seigneur, pour lui cette explication philosophique ne pouvait s'imposer à tous les chrétiens. En tout cas, Luther lui-même accordait beaucoup d'importance à la présence réelle de Christ dans le sacrement.

143. Pour Luther, le corps et le sang de Christ étaient présents « dans, avec et sous » les espèces du pain et du vin. Il y a un échange de propriétés (*communicatio idiomatum*) entre le corps et le sang de Christ, et le pain et le vin. Cela crée une union sacramentelle entre le pain et le corps de Christ, le vin et le sang de Christ. Ce nouveau type d'union, dû à l'échange des propriétés, est analogue à l'union de la nature divine et humaine en Christ. Luther comparait aussi cette union sacramentelle à l'union du fer et du feu dans un fer incandescent.

144. A cause de la façon dont il comprenait les paroles d'institution (« Buvez-en tous » *Mt* 26,27), Luther critiquait la pratique interdisant aux laïcs de recevoir la communion sous les deux espèces, pain et vin. Il ne pensait pas que, dans ce cas, les laïcs ne recevaient que la moitié de Christ, mais il affirmait que c'était tout le Christ qu'ils recevraient sous l'une ou l'autre des deux formes. Cependant, il refusait le droit à l'Église de priver les laïcs du vin, dans la mesure où les paroles d'institution sont très claires sur ce point. Les catholiques rappellent aux luthériens que des raisons pastorales étaient la principale motivation pour introduire la communion sous une seule espèce.

145. Pour Luther, le repas du Seigneur était aussi un événement communautaire, un vrai repas, où les éléments bénis devaient être consommés, non pas conservés après la célébration. Il exhortait à tout consommer, pour que la question de la durée de la présence de Christ ne se pose même pas[47].

Le sacrifice eucharistique

146. L'objection principale de Luther face à la doctrine catholique de l'eucharistie concernait la compréhension de la messe comme un sacrifice. La théologie de l'eucharistie comme réelle commémoration (*anamnesis*, *Realgedächtnis*), au cours de laquelle l'unique sacrifice de Christ, suffisant une fois pour toutes (*He* 9,1-10.18), devient réalité pour les fidèles qui participent, n'était plus correctement comprise à la fin du Moyen Âge. Pour beaucoup, la

célébration de la messe était un autre sacrifice qui venait s'ajouter au sacrifice unique de Christ. D'après une théorie de Duns Scot, on pensait que la multiplication du nombre de messes avait comme effet une multiplication de la grâce, et que cette grâce multipliée s'appliquait aux individus. C'est la raison pour laquelle, du temps de Luther, par exemple, des milliers de messes privées étaient célébrées chaque année à l'église du château de Wittenberg.

147. Luther insistait pour dire que, selon les paroles de l'institution, Christ se donne lui-même lors du repas à ceux qui le reçoivent, et que, en tant que don, il ne peut qu'être reçu par la foi, mais non offert. Si Christ était offert à Dieu, la structure interne et l'orientation de l'eucharistie seraient inversées. À ses yeux, comprendre l'eucharistie comme sacrifice serait lui donner le statut de bonne œuvre que nous accomplissons et offrons à Dieu. Son argumentation était : de même que nous ne pouvons pas être baptisés à la place de quelqu'un d'autre, nous ne pouvons pas participer à l'eucharistie au nom de, et pour le bénéfice de quelqu'un d'autre. Au lieu de recevoir le plus précieux don : Christ lui-même s'offrant à nous, nous tenterions d'offrir quelque chose à Dieu, transformant ainsi un don divin en œuvre humaine.

148. Cependant, Luther percevait un élément sacrificiel dans la messe : le sacrifice de reconnaissance et de louange. C'est un sacrifice dans la mesure où, en rendant grâce, une personne reconnaît qu'elle a besoin de ce don, et que sa situation ne changera que si elle reçoit ce don. Donc, la vraie réception par la foi contient une dimension active qu'il ne faut pas sous-estimer.

Préoccupations catholiques à propos de l'eucharistie

149. Du côté catholique, le rejet par Luther du concept de « transsubstantiation » suscitait des doutes quant à savoir si la doctrine de la présence réelle de Christ avait été pleinement reconnue dans sa théologie. Bien que le Concile de Trente ait admis que nous ne puissions pas vraiment exprimer avec des mots le mode de sa présence, et ait distingué la doctrine de la conversion des éléments de son explication technique, il déclara aussi que « ce changement a été justement et proprement appelé, par la sainte Église catholique, transsubstantiation »^[48]. Aux yeux des catholiques, ce concept semblait être le meilleur garant du maintien de la présence réelle de Jésus-Christ dans les espèces du pain et du vin, et de l'assurance de la présence de la pleine réalité de Jésus-Christ dans chacune des espèces. Quand les catholiques insistent sur une transformation des éléments créés eux-mêmes, ils veulent souligner le pouvoir créateur de Dieu qui fait advenir la nouvelle création au milieu de l'ancienne.

150. Le Concile de Trente soutenait certes la pratique de l'adoration du Saint sacrement, mais il considérait comme base fondamentale que l'objet essentiel de l'eucharistie était la communion des fidèles. L'eucharistie était instituée par Christ pour être consommée comme aliment spirituel^[49].

151. En conséquence de la perte d'un concept global de commémoration, les catholiques se retrouvaient face à un manque de catégories adéquates pour exprimer le caractère sacrificiel de l'eucharistie. Liés à une tradition qui remontait au temps des Pères de l'Église, les catholiques ne voulaient pas abandonner l'identification de l'eucharistie à un réel sacrifice, et pourtant ils avaient du mal à identifier ce sacrifice eucharistique avec le sacrifice unique de Christ. Il fallut le renouveau de la théologie sacramentelle et liturgique du Concile Vatican II pour revitaliser le concept de commémoration (*anamnesis*) (*Constitution de la liturgie* [= SC] 47 ; LG 3).

152. Dans leur dialogue œcuménique, les luthériens comme les catholiques ont pu profiter des avancées du mouvement liturgique et de nouvelles réflexions théologiques. Grâce à la remise à l'honneur de la notion d'*anamnesis*, les deux ont été amenés à une meilleure compréhension de la façon dont le sacrement de l'eucharistie comme mémorial rend effectivement présents les événements du salut et, en particulier, le sacrifice du Christ. Les catholiques ont pu apprécier, dans la liturgie eucharistique, les diverses formes de la présence

de Christ, telles que sa présence dans sa parole et dans l'assemblée (SC 7). A la lumière de l'ineffabilité du mystère de l'eucharistie, les catholiques ont appris à réévaluer diverses expressions de foi en la présence réelle de Jésus-Christ dans le sacrement. Les luthériens ont acquis une conscience nouvelle des raisons de traiter les éléments sacrés avec respect après la célébration.

Le dialogue luthéro-catholique à propos de l'eucharistie

153. La question de la réalité de la présence de Jésus-Christ dans le repas du Seigneur n'est pas un sujet de controverse entre catholiques et luthériens. Le dialogue luthéro-catholique sur l'eucharistie a pu déclarer : « La tradition luthérienne reprend la tradition catholique selon laquelle les éléments consacrés ne restent pas simplement du pain et du vin, mais, par la puissance de la parole créatrice, sont donnés comme corps et sang de Christ. En ce sens, les luthériens pourraient aussi occasionnellement parler, comme le fait la tradition grecque, d'un « changement » [50]. Et les catholiques et les luthériens « s'opposent à un mode de présence spatial ou naturel ainsi qu'à une compréhension purement commémorative ou figurative du sacrement » (*Le Repas du Seigneur* § 16)[51].

La compréhension commune de la présence réelle de Christ.

154. Luthériens et catholiques peuvent affirmer ensemble la présence réelle de Jésus-Christ dans le repas du Seigneur : « Dans le sacrement de l'Eucharistie, Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, est pleinement et entièrement présent, avec son Corps et son Sang, sous le signe du pain et du vin » (*Le Repas du Seigneur* § 16). Cette déclaration commune affirme tous les éléments essentiels de la foi dans la présence eucharistique de Jésus-Christ, sans adopter la terminologie conceptuelle de la transsubstantiation. Ainsi tous deux comprennent que « le Seigneur glorifié devient présent dans la Cène, dans son corps et son sang livrés, avec sa divinité et son humanité, par la parole de promesse, dans le pain et le vin offerts pour le repas, par la puissance du Saint Esprit pour être reçu par la communauté »[52].

155. À la question de la présence réelle de Jésus-Christ, et de sa compréhension théologique, s'ajoute la question de la durée de cette présence, et également la question de l'adoration de Christ encore présent dans le sacrement après la célébration. « En ce qui concerne la *durée* de la présence eucharistique, les différences se font jour aussi dans la pratique liturgique. Catholiques et luthériens confessent ensemble que la présence eucharistique du Seigneur Jésus-Christ est destinée à sa réception dans la foi, mais que, pour autant, elle ne se limite pas à l'instant de la réception ; et également, qu'elle ne dépend pas davantage de la foi du communiant, quoi qu'il en soit du fait que c'est bien à elle qu'elle est ordonnée » (*Le Repas du Seigneur* § 52).

156. Le document *Le Repas du Seigneur* exigeait que les luthériens traitent respectueusement les éléments eucharistiques qui restent après la célébration du repas. En même temps, il mettait les catholiques en garde contre une pratique d'adoration eucharistique afin qu'elle « ne contredise pas la conviction commune du caractère de repas qu'a l'eucharistie » (*Le Repas du Seigneur* § 55)[53].

Une convergence dans la compréhension du sacrifice eucharistique

157. Par rapport au point le plus important pour les réformateurs, le sacrifice eucharistique, le dialogue luthéro-catholique a déclaré comme principe de base : « Catholiques et luthériens confessent ensemble que, dans le Repas du Seigneur, Jésus-Christ "est présent comme le Crucifié, mort pour nos péchés et ressuscité pour notre justification, comme la victime offerte en sacrifice une fois pour toutes pour les péchés du monde". Ce sacrifice ne peut être ni continué, ni réitéré, ni remplacé, ni complété ; mais il peut et doit, chaque fois à nouveau, être efficace au sein de la communauté. C'est sur le mode et la mesure de cette efficacité qu'il y a entre nous des interprétations différentes » (*Le Repas du Seigneur* § 56).

158. Le concept d'*anamnèse* a été utile pour résoudre la question controversée de savoir comment mettre en relation le sacrifice, suffisant une fois pour toutes, de Jésus-Christ, et le

repas du Seigneur : « Lorsque dans le culte il est fait mémoire des actes salvifiques de Dieu, ceux-ci deviennent eux-mêmes présents dans la puissance de l'Esprit, et la communauté qui les célèbre est unie à celle de jadis, qui les a vécus elle-même. Tel est aussi le sens de l'ordre donné par le Christ lors de la Cène : dans l'annonce de sa mort salvifique, faite avec ses propres paroles lors de la reprise du repas qu'il a célébré, s'accomplit le « mémorial » dans lequel la Parole de Jésus et son œuvre de salut deviennent elles-mêmes présentes »[54].

159. La réussite décisive fut de surmonter la séparation entre *sacrificium* (le sacrifice de Jésus-Christ) et *sacramentum* (le sacrement). Si Jésus-Christ est réellement présent dans le repas du Seigneur, alors sa vie, ses souffrances, sa mort et sa résurrection sont aussi réellement présents dans son corps, et ainsi par le repas du Seigneur est « réellement rendu présent l'événement de la croix. »[55]. Ce n'est pas seulement l'effet de l'événement sur la croix, mais bien l'événement lui-même qui est présent dans le repas du Seigneur, et pour autant le repas n'est ni une répétition ni un complément à l'événement de la croix. Cet événement unique est présent sous une modalité sacramentelle. La forme liturgique de la sainte cène doit, cependant, exclure tout ce qui pourrait donner l'impression d'une répétition ou d'un complément du sacrifice de la croix. Si la compréhension du repas du Seigneur comme vrai mémorial est prise au sérieux, de manière consistante, les différences dans la compréhension du sacrifice eucharistique sont acceptables pour les catholiques et les luthériens.

La communion sous les deux espèces et le ministère de présidence de l'eucharistie

160. Depuis l'époque de la Réforme, la coupe pour les laïcs a caractérisé la pratique des cultes luthériens. Ainsi, pendant longtemps, cette pratique distinguait visiblement le repas du Seigneur luthérien de la pratique catholique qui consistait à offrir la communion aux laïcs seulement sous les espèces du pain. Aujourd'hui on peut affirmer le principe suivant : « catholiques et luthériens sont convaincus ensemble que le pain et le vin font tous deux partie de la forme complète de l'eucharistie » (*Le Repas du Seigneur* § 64). Ceci dit, des différences demeurent dans la pratique du repas du Seigneur.

161. Puisque la question de la présidence de la célébration eucharistique est d'une grande importance œcuménique, la nécessité d'un ministre désigné par l'Église est un point commun significatif identifié par le dialogue : « Catholiques et luthériens sont convaincus qu'il appartient à l'eucharistie d'être présidée par un ministre mandaté par l'Église » (*Le Repas du Seigneur* § 65). Ceci dit, catholiques et luthériens comprennent encore ce ministère différemment.

Le ministère

Comment Luther comprenait le sacerdoce de tous les baptisés et le ministère ordonné

162. Dans le Nouveau testament, le mot *hiereus* (prêtre ; en latin *sacerdos*) ne désignait pas un ministère dans l'assemblée chrétienne, même si Paul décrit son ministère apostolique comme celui d'un prêtre (*Rm* 15,16). Christ est le Grand Prêtre. Pour Luther, la relation des croyants au Christ est un « joyeux échange », dans lequel le croyant participe aux qualités de Christ, et donc à son sacerdoce. « De même que le Christ possède la primogéniture avec l'honneur et la dignité qui lui sont inhérentes, de même il la transmet et la partage avec tous les chrétiens », selon la loi du mariage mentionnée ci-dessus : la femme possède tout ce qui appartient au mari. « En sorte que, par la foi, ils doivent tous être rois et prêtres avec le Christ comme saint Pierre le dit (*I P* 2,9) : « Vous êtes une race élue, le peuple même de Dieu, des prêtres-rois, un royaume de sacrificateurs » »[56]. « Nous sommes absolument tous consacrés prêtres par notre baptême »[57].

163. Bien qu'aux yeux de Luther, tous les chrétiens soient prêtres, ils ne sont pas pour autant tous ministres. « Il est vrai que tous les chrétiens sont prêtres, mais tous ne sont pas pasteurs. Car, pour être pasteur, il ne suffit pas d'être croyant et prêtre, mais il faut avoir reçu une charge et un champ de travail. C'est cet appel, cette vocation qui font des pasteurs et des prédicateurs »[58].

164. La notion théologique de Luther que tous les croyants sont prêtres contredisait l'ordre établi de la société répandu au Moyen Âge. Selon Gratien, il y avait deux types de chrétiens, les clercs et les laïcs[59]. Avec sa doctrine du sacerdoce universel, Luther visait à abolir le fondement de cette distinction. Ce qui fait d'un chrétien un prêtre, c'est sa participation au sacerdoce du Christ. Il porte devant Dieu dans la prière les préoccupations du peuple, et transmet au peuple les préoccupations de Dieu par la proclamation de l'Évangile.

165. Pour Luther, le ministère conféré par l'ordination représentait un service public pour l'Église entière. Les pasteurs sont *ministri* (des serviteurs). Ce ministère ne concurrence pas le sacerdoce universel de tous les baptisés, mais les sert plutôt, en sorte que tous les chrétiens peuvent être prêtres les uns pour les autres.

Institution divine du ministère

166. Pendant plus de 150 ans, on a débattu en théologie luthérienne pour savoir si le ministère conféré par l'ordination dépendait d'une institution divine ou d'une délégation humaine. Luther parle pourtant de « la classe des curés que Dieu a institués [pour] assurer le gouvernement des paroisses, prêcher, administrer les sacrements »[60]. Pour Luther, ce ministère trouve son fondement dans les souffrances et la mort de Christ : « J'espère bien que les croyants, et tous ceux qui veulent être appelés chrétiens, savent fermement que l'état spirituel a été institué et fondé par Dieu, non avec de l'or ou de l'argent, mais avec le précieux sang et la mort amère de son Fils unique, notre Seigneur Jésus-Christ [1 P 1,18-19]. Car de ses blessures découlent véritablement [...] les sacrements ; et il a véritablement acquis chèrement cet office, en vertu duquel on doit, dans le monde entier, prêcher, baptiser, délier, lier, administrer le sacrement, consoler, avertir, exhorter avec la Parole de Dieu – et toutes les autres choses qui appartiennent à l'office pastoral. [...] Je parle de l'état qui a l'office de la prédication et le service de la Parole et des sacrements, lequel donne l'Esprit et le salut... » [61]. Il est clair pour Luther que c'est Dieu qui a institué le ministère.

167. Luther croyait que nul ne peut se déclarer ministre ; il lui faut y être appelé. Dès 1535, les ordinations étaient célébrées à Wittenberg. Elles étaient précédées d'un examen de la doctrine et de la vie des candidats, et conditionnées par un appel vers une paroisse. Cependant l'ordination n'avait pas lieu dans la paroisse qui appelait le pasteur, mais à Wittenberg, car il s'agissait d'une ordination au service de l'Église entière.

168. La célébration d'ordination se faisait par la prière et l'imposition des mains. La prière d'introduction – que Dieu envoie des ouvriers à sa moisson (*Mt 9,38*) – et la prière d'invocation de l'Esprit Saint, soulignaient clairement toutes deux qu'en fait c'est Dieu qui agit dans l'ordination. L'appel de Dieu y englobe la personne tout entière. Dans la confiance que Dieu répondrait à la prière, l'exhortation à aller de l'avant se faisait par les paroles de *1 P 5,2-4*[62]. Dans l'un des formulaires d'ordination, il est dit : « Le ministère ecclésial est pour toutes les Églises quelque chose de très important, il est donné et maintenu par Dieu seul »[63].

169. Parce que la définition que donnait Luther des sacrements était plus stricte que l'acception commune au Moyen Âge, et parce que, pour lui, le sacrement catholique d'ordination servait essentiellement la pratique du sacrifice de la messe, il cessa de considérer l'ordination comme un sacrement. Néanmoins, Melanchthon déclara dans *l'Apologie de la Confession d'Augsbourg* : « Cependant si l'ordre était entendu en partant du ministère de la Parole, nous l'appellerions, sans inconvénients, un sacrement. Car le ministère de la Parole a pour lui un commandement de Dieu et possède de sublimes promesses. Dans *Rm 1* : l'Évangile “est puissance de Dieu en vue du salut de quiconque croit”. De même, dans *Es 55* : “Ma parole, qui sort de ma bouche, ne retournera pas vers moi à vide, mais fera tout ce que j'ai voulu...”, etc. Si l'ordre était entendu de cette manière, nous ne refuserions pas à ce que soit appelée sacrement l'imposition des mains. L'Église, en effet, a mandat d'instituer des ministres, ce que nous devons accepter avec une grande reconnaissance, parce que nous savons que Dieu approuve ce ministère, et qu'il est présent en lui »[64].

Le ministère de l'évêque

170. Les évêques refusaient d'ordonner des candidats favorables à la Réforme ; les réformateurs faisaient donc pratiquer l'ordination par les presbytres (pasteurs). Dans son article 28, la *Confession d'Augsbourg* dénonce le refus des évêques de pratiquer l'ordination. Ce refus a forcé les réformateurs à choisir entre le maintien de l'ordination par les évêques, ou la fidélité à ce qu'ils comprenaient comme la vérité de l'Évangile.

171. Les réformateurs pouvaient pratiquer l'ordination presbytérale parce qu'ils avaient appris des *Sentences* de Pierre Lombard que les canons de l'Église ne reconnaissaient que deux ordres sacramentels parmi les ordres majeurs : le diaconat et le presbytérat, et que, selon la compréhension commune du Moyen Âge, la consécration des évêques ne transmettait aucun caractère sacramentel en soi[65]. Les réformateurs se référaient explicitement à une lettre de Jérôme pour qui, selon le Nouveau Testament, les offices de presbytre et d'évêque étaient les mêmes, si ce n'est que les évêques avaient le droit d'ordonner. Comme le notaient les réformateurs, cette lettre à Evangelus avait été validée dans le *Decretum Gratiani*[66].

172. Luther et les réformateurs ont affirmé qu'il n'y avait qu'un seul ministère ordonné, la charge de proclamation publique de l'Évangile et d'administration des sacrements, qui sont des événements évidemment publics. Ceci dit, dès le départ il y eut une différenciation dans la charge de ministre. Dès les premières visites, l'office de superintendant s'est développé ; il consistait en une responsabilité particulière de supervision des pasteurs. En 1535, Melancthon écrivait : « Parce que l'Église a besoin de dirigeants, qui puissent examiner et ordonner ceux qui sont appelés à un ministère ecclésial, qui puissent exercer le droit dans l'Église et contrôler l'enseignement des prêtres. Et s'il n'y avait pas d'évêques, il faudrait les créer »[67].

Préoccupations catholiques quant au sacerdoce universel, au sacerdoce du service et au ministère épiscopal

173. La dignité et la responsabilité de tous les baptisés dans et pour la vie de l'Église n'étaient pas suffisamment mises en relief dans le Moyen Âge tardif. Avant le Concile Vatican II le magistère n'avait pas exposé une théologie de l'Église comme peuple de Dieu ; il y affirma « il règne cependant entre eux tous une vraie égalité en ce qui concerne la dignité et l'action communes à tous les fidèles pour l'édification du Corps de Christ » (LG 32).

174. Dans ce contexte, le Concile développa la notion de sacerdoce des baptisés et s'intéressa à son lien avec le sacerdoce ministériel. Dans la théologie catholique, le ministre qui a reçu l'ordination reçoit, par le sacrement, le pouvoir d'agir au nom de Christ comme au nom de l'Église.

175. La théologie catholique est convaincue que le ministère de l'évêque contribue, d'une façon indispensable, à l'unité de l'Église. Les catholiques soulèvent donc la question de savoir comment, en l'absence d'un ministère épiscopal, l'unité de l'Église peut être maintenue dans des périodes de conflits. Ils s'inquiètent également de ce que la doctrine particulière de Luther sur le sacerdoce universel ne maintienne pas les structures hiérarchiques de l'Église, qu'ils considèrent comme divinement établies.

Dialogue luthéro-catholique sur le ministère

176. Le dialogue luthéro-catholique a pointé de nombreux points communs, mais aussi des divergences dans la théologie et la forme institutionnelle des ministères conférés par l'ordination, parmi lesquels l'ordination des femmes, maintenant pratiquée dans de nombreuses Églises luthériennes. Une des questions qui demeurent est de savoir si l'Église catholique peut reconnaître le ministère des Églises luthériennes. Ensemble, luthériens et catholiques peuvent réfléchir au lien entre la responsabilité de la proclamation de la Parole et de l'administration des sacrements, et la charge de ceux qui sont ordonnés. Ensemble, ils

peuvent définir les différences entre le ministère d'*episkopé* et des ministères plus locaux et plus régionaux.

La compréhension commune concernant le ministère

Le sacerdoce des baptisés

177. La question se pose comment la spécificité du rôle de ministre ordonné s'articule de manière juste avec le sacerdoce universel de tous les baptisés. Le document d'étude *L'Apostolicité de l'Église* affirme, « les catholiques et les luthériens s'accordent pour dire que tous les baptisés qui croient en Christ partagent le sacerdoce du Christ, et sont donc chargés de “[proclamer] les hauts faits de celui qui vous a appelés hors des ténèbres à sa merveilleuse lumière” (1 P 2,9). Aucun membre ne manque donc d'un rôle à jouer dans la mission du corps entier » (ApC § 273).

Source divine du ministère

178. La compréhension du ministère conféré par l'ordination met en lumière une conviction commune sur sa source divine : « Catholiques et luthériens affirment ensemble que Dieu a établi le ministère et qu'il est nécessaire à l'être de l'Église, car la Parole de Dieu et sa proclamation publique, par la parole et les sacrements, sont nécessaires pour faire naître et préserver la foi en Jésus-Christ, et pour qu'ainsi l'Église en même temps s'édifie et soit maintenue, comme les croyants qui constituent le Corps de Christ dans l'unité de la foi » (ApC § 276).

Ministère de la parole et des sacrements

179. *L'Apostolicité de l'Église* affirme que la responsabilité fondamentale des ministres qui ont reçu l'ordination, est la proclamation de l'Évangile, pour les luthériens comme pour les catholiques : « Les ministres qui ont reçu l'ordination ont une tâche spéciale au sein de la mission globale de l'Église » (ApC § 274). Pour les catholiques comme pour les luthériens, « le devoir fondamental et l'objectif du ministère conféré par l'ordination est le service public de la Parole de Dieu, l'Évangile de Jésus-Christ, que le Dieu trine a appelé l'Église à proclamer au monde entier. Tout ministère et tout ministre doivent être évalués à l'aune de cette obligation » (ApC § 274).

180. L'accent sur la responsabilité ministérielle de proclamation de l'Évangile est commun aux catholiques et aux luthériens (cf. ApC § 247, § 255, § 257, § 274). Les catholiques situent l'origine du ministère presbytéral dans la proclamation de l'Évangile. Le Décret sur les prêtres (*Presbyterorum Ordinis*) déclare que « le Peuple de Dieu est rassemblé d'abord par la Parole du Dieu vivant, dont on peut demander à bon droit qu'elle vienne de la bouche des prêtres. En effet, comme nul ne peut être sauvé qui n'ait tout d'abord cru, les prêtres, en tant que collaborateurs des évêques, ont comme premier devoir d'annoncer l'Évangile de Dieu à tous les hommes » (PO 4, cité en ApC § 247). « Les catholiques déclarent aussi que la responsabilité des ministres ordonnés consiste à rassembler le peuple de Dieu et à proclamer ces choses afin que tous puissent croire » (ApC § 274). De même, pour les luthériens, « le ministère trouve son fondement et son critère dans la tâche de communiquer l'Évangile à l'assemblée tout entière d'une façon si convaincante qu'elle éveille et rende possible l'assurance de la foi » (ApC § 255).

181. Luthériens et catholiques s'accordent également sur la présidence des ministres ayant reçu l'ordination pour l'administration des sacrements. Les luthériens disent que « l'Évangile attribue à ceux qui ont autorité dans l'Église la mission d'enseigner l'Évangile, de pardonner les péchés, et d'administrer les sacrements » (ApC § 274)[68]. Les catholiques aussi déclarent que les prêtres sont appelés à administrer les sacrements, qui, pour eux, sont « liés à l'Eucharistie », et ordonnés à elle comme « la source et le sommet de toute l'évangélisation » (PO 5, cité dans ApC § 274).

182. *L'Apostolicité de l'Église* ajoute qu'il « vaut la peine de noter la similarité entre les descriptions des fonctions ministérielles des presbytres et des évêques. Le même modèle de triple charge – prédication, liturgie, gouvernement – est utilisé pour les évêques et pour les presbytres, et dans la vie concrète de l'Église, ce sont ces derniers qui justement assument l'exercice ordinaire de ces fonctions qui édifient l'Église, alors que les évêques ont la responsabilité de superviser l'enseignement, et de veiller à la communion des communautés locales. Cependant, les presbytres exercent leur ministère sous l'autorité des évêques et en communion avec eux » (*ApC* § 248).

Le rite d'ordination

183. À propos de l'entrée dans ce ministère particulier de la parole et des sacrements, l'accord est le suivant : « L'entrée dans le ministère se fait par une ordination au cours de laquelle un chrétien est appelé, mandaté, par la prière et l'imposition des mains, pour le ministère de la prédication publique de l'Évangile par la parole et les sacrements. Cette prière est une demande de l'Esprit Saint et de ses dons, prononcée avec l'assurance qu'elle sera entendue » (*ApC* § 277).

Ministère local et régional

184. Luthériens et catholiques peuvent affirmer ensemble que la différenciation du ministère « en un service plus local ou plus régional naît nécessairement de l'intention et de l'obligation pour le ministère d'être un ministère d'unité dans la foi » (*ApC* § 279). Dans les Églises luthériennes, la tâche de l'*episkopé* est vue sous diverses formes. Ceux qui exercent une responsabilité supra-locale sont parfois désignés d'un autre titre qu'évêque : éphore, président d'Église, superintendant, ou pasteur synodal. Pour les luthériens, le ministère d'*episkopé* s'exerce non seulement individuellement, mais aussi sous la forme de synodes auxquels participent ensemble des membres ordonnés et non ordonnés^[69].

Apostolicité

185. Même si catholiques et luthériens conçoivent la transmission de l'apostolicité de l'Église par leurs structures ministérielles de façon différente, ils s'accordent sur le fait que « la fidélité à l'Évangile apostolique est prioritaire dans l'articulation de *traditio*, *successio* et *communio* » (*ApC* § 291). D'un commun accord ils disent que « l'Église est apostolique sur la base de la fidélité à l'Évangile apostolique » (*ApC* § 292). De cet accord découle une reconnaissance par les catholiques romains que les individus « qui exercent le service de supervision correspondant dans l'Église catholique romaine à celui des évêques » assument aussi « une responsabilité spéciale pour l'apostolicité de la doctrine dans leurs Églises », et donc ne peuvent être exclus du « cercle de ceux dont le consensus est, aux yeux des catholiques, le signe de l'apostolicité de la doctrine » (*ApC* § 291).

Service pour l'Église universelle

186. Luthériens et catholiques s'accordent pour dire que le ministère est un service pour l'Église universelle. Les luthériens « présupposent que l'assemblée réunie pour le culte est reliée à l'Église universelle d'une façon essentielle », et que cette relation est intrinsèque à l'assemblée qui célèbre, et non un ajout (*ApC* § 285). Même si les évêques catholiques romains « exercent, chacun pour sa part, leur fonction pastorale sur la portion du Peuple de Dieu qui leur est confiée, et non sur les autres Églises, ni sur l'Église universelle », chaque évêque est tenu à cette « sollicitude pour l'ensemble de l'Église » (*LG* 23). L'évêque de Rome, en vertu de sa vocation, est « pasteur de toute l'Église » (*LG* 22).

Différences dans la compréhension du ministère

L'épiscopat

187. Des divergences significatives demeurent quant à la compréhension du ministère dans l'Église. *L'Apostolicité de l'Église* reconnaît que, pour les catholiques, l'épiscopat est la

forme plénière du ministère ordonné, et donc le point de départ pour l'interprétation théologique du ministère dans l'Église. Le document cite *Lumen Gentium* 21 : « Le saint Concile enseigne que par la consécration épiscopale est conférée la plénitude du sacrement de l'ordre [...] qui, avec la charge de sanctifier, confère aussi les charges d'enseigner et de gouverner, qui cependant, de par leur nature, ne peuvent être exercées que dans la communion hiérarchique avec la Tête et les membres du Collège » (cité in *ApC* § 243).

188. Le Concile Vatican II a réaffirmé sa compréhension du fait que « les évêques, en vertu d'une institution divine, ont pris par succession la place des apôtres comme pasteurs de l'Église, en sorte que celui qui les écoute, écoute le Christ, mais que celui qui les méprise, méprise le Christ et celui qui a envoyé le Christ » (*LG* 20). Cependant, la doctrine catholique dit bien que « un évêque individuel *n'est pas* dans la succession apostolique parce qu'il fait partie d'une chaîne historiquement vérifiable et ininterrompue d'impositions de mains à travers ses prédécesseurs, jusqu'aux apôtres », mais plutôt « qu'il est en communion avec tout l'ordre des évêques, qui, en globalité, fait suite au collège des apôtres et à sa mission » (*ApC* § 291).

189. Cette façon d'aborder le ministère, qui trouve sa source dans l'épiscopat, représente un déplacement par rapport au Concile de Trente qui se focalisait sur la prêtrise, et souligne l'importance du thème de la succession apostolique, même si *Lumen Gentium* accentue l'aspect ministériel de cette succession sans nier les dimensions doctrinale, missionnaire et existentielle de la succession apostolique (*ApC* § 240). Pour cette raison, les catholiques identifient l'Église locale au diocèse, étant entendu que les éléments essentiels de l'Église sont la Parole, le sacrement et le ministère apostolique dans la personne de l'évêque (*ApC* § 284).

Le sacerdoce

190. Les catholiques diffèrent des luthériens dans leur interprétation de l'identité sacramentelle du prêtre et de la relation du sacerdoce sacramentel au sacerdoce de Christ. Ils affirment que les prêtres « participant d'une façon spéciale au sacerdoce du Christ, ils agissent dans la célébration des mystères sacrés en qualité de ministres de Celui qui, par son Esprit, exerce sans cesse pour nous dans la liturgie sa fonction sacerdotale » (*PO* 5).

Plénitude du signe sacramentel

191. Pour les catholiques, les ordinations luthériennes manquent de la plénitude du signe sacramentel. Dans la doctrine catholique, « la pratique et la doctrine de la succession apostolique dans l'épiscopat fait partie, avec le ministère tripartite, de la structure complète de l'Église. Cette succession s'accomplit collégialement quand les évêques entrent dans le collège des évêques catholiques, et reçoivent alors le pouvoir d'ordonner. Par conséquent, la doctrine catholique expose aussi que, dans les Églises luthériennes, le signe sacramentel de l'ordination n'est pas pleinement présent, parce que ceux qui ordonnent n'agissent pas en communion avec le collège épiscopal catholique. C'est pourquoi le Concile Vatican II parle d'un *defectus sacramenti ordinis* (*UR* 22) dans ces Églises » (*ApC* § 283)^[70].

Ministère à l'échelle mondiale

192. Finalement, des différences existent entre catholiques et luthériens à la fois pour les charges et pour l'autorité dévolues aux ministres et aux dirigeants au-delà du niveau régional. Pour les catholiques, le pontife romain a « sur l'Église un pouvoir plénier, suprême, et universel » (*LG* 22). Le collège des évêques exerce également un pouvoir total et suprême sur l'Église universelle, « en union avec sa Tête, le Pontife romain, et jamais sans cette tête » (*LG* 22). *L'Apostolicité de l'Église* relève diverses façons de voir chez les luthériens concernant « les domaines de compétence des structures d'autorité au-dessus du niveau des Églises locales et la validité de leurs décisions » (*ApC* § 287).

Considérations

193. On a souvent constaté, dans le dialogue, que la relation entre évêques et presbytres au début du XVI^e siècle n'était pas comprise comme elle l'a été plus tard par le Concile Vatican II. Il faudrait donc examiner l'ordination pastorale à l'époque de la Réforme en se référant au contexte de cette période. Il est aussi significatif que les tâches des ministres catholiques et luthériens aient, dans l'ensemble, été très proches.

194. Au cours de l'histoire, le ministère luthérien a pu accomplir sa tâche de maintenir l'Église dans la vérité. Ainsi, presque cinq cents ans après les débuts de la Réforme, il a été possible de déclarer un consensus luthéro-catholique sur les vérités fondamentales de la doctrine de la justification. Si, d'après l'évaluation du Concile Vatican II, le Saint Esprit utilise « les communautés ecclésiales » comme moyens de salut, il serait légitime que cette œuvre de l'Esprit contribue à une reconnaissance mutuelle du ministère. Ainsi, le ministère présente à la fois des obstacles considérables à une compréhension commune, mais aussi des perspectives encourageantes pour un rapprochement[71].

Écriture et tradition

Comment Luther comprenait l'Écriture, son interprétation et les traditions humaines

195. La controverse déclenchée par l'affichage des quatre-vingt quinze thèses de Luther sur les indulgences souleva très vite la question de savoir quelles autorités pouvaient être invoquées en cas de conflit. Dans sa première réponse aux thèses de Luther, le théologien de la cour papale, Sylvestre Prierias, affirma : « quiconque ne considère pas l'enseignement de l'Église romaine et du pape comme règle infaillible de la foi d'où découlent aussi le pouvoir et l'autorité des Saintes Écritures, est un hérétique »[72]. Et Jean Eck répliqua à Luther : « L'Écriture tire son authenticité de l'autorité de l'Église »[73]. D'une controverse sur des questions doctrinales (la juste compréhension des indulgences, de la pénitence, de l'absolution), le conflit évolua très vite vers la question de l'autorité dans l'Église. En cas de conflits entre plusieurs autorités, Luther ne pouvait admettre, comme juge suprême, que l'Écriture seule : elle s'était en effet révélée une autorité efficace et puissante, tandis que les autres autorités dérivait leur propre pouvoir d'elle.

196. Pour Luther, l'Écriture était le premier principe (*primum principium*)[74] sur lequel devait, directement ou indirectement, être fondée toute affirmation théologique. En tant que professeur, prédicateur, conseiller et interlocuteur, il pratiquait la théologie comme une interprétation constante et complexe des Écritures. Il était convaincu que les chrétiens et les théologiens ne devaient pas seulement adhérer à l'enseignement des Écritures, mais en vivre et demeurer en elles. Il appelait cela « la matrice de Dieu dans laquelle il nous conçoit, nous porte et nous donne naissance »[75].

197. Pour Luther, la bonne façon d'étudier la théologie se fait en trois étapes : *oratio* (prière), *meditatio* (méditation), *tentatio* (affliction ou mise à l'épreuve)[76]. Demandant la direction de l'Esprit Saint, on devrait lire les Écritures dans la présence de Dieu, dans la prière, et, tout en méditant les paroles de la Bible, être attentif aux situations de la vie qui si souvent semblent les contredire. À travers cette démarche, l'Écriture démontre son autorité en permettant de vaincre ces épreuves. Comme le disait Luther, « Remarquez que la force de l'Écriture réside en ceci qu'elle ne se transforme pas en celui qui l'étudie, mais c'est elle qui transforme celui qui l'aime à sa ressemblance et lui donne sa force »[77]. Il devient évident, dans cette approche de mise en pratique, que le lecteur non seulement interprète l'Écriture, mais est interprété par elle, et c'est ce qui prouve sa puissance et son autorité.

198. L'Écriture est le témoin de la révélation de Dieu ; un théologien devrait donc suivre scrupuleusement la façon dont la révélation de Dieu s'exprime dans les livres bibliques (*modus loquendi scripturae*). Sinon, on ne prend pas pleinement au sérieux la révélation de Dieu. Les diverses voix de l'Écriture sont agrégées en un tout par leur référence à Jésus-Christ : « Enlève le Christ des Écritures, que pourras-tu y trouver d'autre ? »[78] Ainsi, ce qui mène au Christ (*was Christum treibet*) est la norme pour aborder le problème de la canonicité et des limites du canon. C'est une norme émanant de l'Écriture même, et pouvant

dans quelques cas être appliquée de façon critique à certains livres, comme l'épître de Jacques.

199. Luther a lui-même assez rarement utilisé l'expression « *sola scriptura* ». Son souci principal était que rien ne puisse revendiquer une autorité au-dessus de l'Écriture, et il s'opposait le plus sévèrement à ceux qui modifiaient ou remplaçaient les affirmations de l'Écriture. Mais même lorsqu'il affirmait l'autorité de l'Écriture seule, il ne la lisait pas seule, mais en se référant aux contextes particuliers, et en relation avec les confessions christologiques et trinitaires de l'Église primitive, qui, à ses yeux, exprimaient l'intention et le sens des Écritures. Son étude des Écritures se poursuivit dans le *Petit* et le *Grand Catéchismes*, qu'il considérait comme des abrégés de l'Écriture. Il pratiquait l'interprétation en se référant aux Pères de l'Église, et en particulier à saint Augustin. Il utilisait aussi beaucoup d'interprétations antérieures, et s'inspirait de tous les outils disponibles de la philologie humaniste. Il poursuivait son interprétation des Écritures en débattant directement avec les conceptions théologiques de son époque et des générations passées. Sa lecture de la Bible était fondée sur l'expérience et pratiquée de façon conséquente au sein de la communauté des croyants.

200. Selon Luther, l'Écriture sainte ne s'oppose pas à toute tradition, mais uniquement aux traditions dites humaines. Voilà ce qu'il dit de ces dernières : « Nous condamnons les doctrines des hommes, non pas parce qu'elles ont été émises par des hommes, mais parce qu'elles sont mensonges et blasphèmes contre les Écritures. Quant aux Écritures, bien qu'écrites par la main des hommes, elles n'appartiennent ni ne viennent des hommes, mais de Dieu » [79]. Lorsqu'il jugeait une autre autorité, la question décisive pour Luther était de savoir si cette autorité obscurcissait l'Écriture, ou bien facilitait son message et la rendait compréhensible dans un contexte particulier. Grâce à sa clarté externe, la signification de l'Écriture peut être identifiée ; grâce à la puissance de l'Esprit Saint, l'Écriture peut convaincre le cœur humain de sa vérité qui est la lumière intérieure de l'Écriture. En ce sens, l'Écriture est sa propre interprète.

Préoccupations catholiques quant à l'Écriture, aux traditions et à l'autorité

201. Alors que surgissaient de nouvelles questions quant au discernement des traditions et de l'autorité d'interprétation des Écritures, le Concile de Trente, ainsi que certains théologiens de l'époque, tentèrent de donner une réponse équilibrée. L'expérience catholique montrait que la vie ecclésiale s'enrichit et s'oriente grâce à divers facteurs qui ne sont pas tous réductibles à l'Écriture seule. Le Concile de Trente considérait les Écritures et les traditions apostoliques non écrites comme les deux moyens de transmettre l'Évangile. Il faut pour cela distinguer les traditions apostoliques des traditions de l'Église, qui ont une valeur, mais secondaire et modifiable. Les catholiques s'inquiétaient également du danger potentiel de conclusions doctrinales tirées d'une interprétation uniquement individuelle des Écritures. À la lumière de ceci, le Concile de Trente affirma que l'interprétation des Écritures devait être guidée par l'autorité d'enseignement de l'Église.

202. Des maîtres catholiques, tels Melchior Cano, émirent l'idée qu'évaluer l'autorité de l'enseignement de l'Église était chose complexe. Cano développa un système de dix *loci*, ou sources théologiques, traitant successivement de l'autorité des Écritures, de la tradition orale, de l'Église catholique, des conciles, des Pères de l'Église, des théologiens scolastiques, de la valeur de la nature, de la raison telle que la science la manifeste, de l'autorité des philosophes, et de l'autorité de l'histoire. Pour finir, il examina l'utilisation et l'application de ces *loci*, ou sources, dans les débats scolastiques et les polémiques théologiques [80].

203. Cependant, lors des siècles suivants, la tendance fut d'isoler le magistère en tant qu'autorité interprétative s'imposant au-dessus de tous les autres *loci* théologiques. Les traditions ecclésiales se confondaient parfois avec les traditions apostoliques, et ainsi étaient considérées comme sources équivalentes pour la foi chrétienne. Beaucoup étaient également réticents à reconnaître la possibilité de critiquer les traditions de l'Église. La théologie de Vatican II proposera une vision plus équilibrée des diverses sources d'autorité dans l'Église,

et de la relation entre Écriture et tradition. Dans *Dei Verbum* 10, un texte magistériel affirme pour la première fois que la charge d'enseignement de l'Église « n'est pas au-dessus de la Parole de Dieu, mais est à son service. »

204. Le rôle de l'Écriture Sainte dans la vie de l'Église est fortement mis en avant lorsque Vatican II dit que « la force et la puissance qui sont inhérentes à la Parole de Dieu sont si grandes que celle-ci constitue pour l'Église soutien et vigueur et pour les fils de l'Église solidité de la foi, nourriture de l'âme, source pure et intarissable de vie spirituelle » (*DV* 21). Les fidèles sont donc exhortés à pratiquer la lecture des Écritures, dans lesquelles Dieu leur parle, en l'accompagnant de la prière (*DV* 25).

205. Le dialogue œcuménique aide les luthériens et les catholiques à atteindre une vue plus différenciée des points distincts de référence et des autorités qui jouent un rôle dans le processus de compréhension du sens de la foi chrétienne, et de la façon dont elle devrait façonner la vie de l'Église.

Dialogue luthéro-catholique sur l'Écriture et la tradition

206. Dans le sillage du renouveau biblique qui inspira la Constitution dogmatique *Dei Verbum* au Concile Vatican II, une nouvelle compréhension œcuménique du rôle et du sens des Saintes Écritures est devenue possible. Comme l'affirme le document œcuménique *L'Apostolicité de l'Église*, « la doctrine catholique n'expose donc pas ce que la théologie de la Réforme craignait et voulait à tout prix éviter, à savoir que l'autorité des Écritures ne serait validée comme canonique et engageante qu'à partir de l'autorité de la hiérarchie de l'Église qui promulgua le canon » (*ApC* § 400).

207. Dans le dialogue, les catholiques ont souligné des convictions communes à la Réforme, telles que l'efficacité du texte biblique inspiré par l'Esprit « pour transmettre la vérité révélée qui forme les esprits et les cœurs, selon ce que dit *2 Tm* 3,17, et ce qu'affirme Vatican II (*DV* 21-25) » (*ApC* § 409). Les catholiques ajoutent que « cette efficacité a agi dans l'Église de tout temps, non seulement chez les croyants individuels, mais aussi dans la tradition ecclésiale, à la fois dans les expressions doctrinales de haut niveau comme règle de foi, les crédos et l'enseignement conciliaire, et dans les structures principales du culte public... L'Écriture s'est incarnée dans la tradition, qui peut donc jouer un rôle herméneutique important. Vatican II ne dit pas que la tradition donne naissance à de nouvelles vérités au-delà des Écritures, mais qu'elle donne la certitude de la révélation attestée par les Écritures » (*ApC* § 410).

208. Un des fruits du dialogue œcuménique, pour la théologie luthérienne, est de s'ouvrir à la conviction catholique que l'efficacité de l'Écriture est à l'œuvre non seulement dans les individus, mais aussi dans l'Église tout entière. Une preuve de cela se trouve dans le rôle des Confessions luthériennes pour les Églises luthériennes.

Écriture et tradition

209. Aujourd'hui, le rôle et le sens des Saintes Écritures et de la tradition sont donc compris différemment dans l'Église catholique romaine qu'ils l'étaient par les adversaires théologiques de Luther. En ce qui concerne la question de l'interprétation authentique des Écritures, les catholiques ont expliqué que « lorsque la doctrine catholique décrète que “le jugement de l'Église” joue un rôle dans l'interprétation authentique des Écritures, elle n'attribue pas un monopole d'interprétation au magistère de l'Église – ce que les adeptes de la Réforme craignent et rejettent légitimement. Avant la Réforme, des personnages de valeur avaient relevé la pluralité ecclésiale des interprètes... Quand Vatican II parle de l'Église comme ayant un “jugement ultime” (*DV* 12), il renonce à toute prétention de monopole selon laquelle le magistère serait le seul organe d'interprétation, ce que confirment à la fois la promotion officielle, depuis un siècle, des études bibliques catholiques et la reconnaissance dans *DV* 12 du rôle de l'exégèse dans la maturation de l'enseignement magistériel » (*ApC* § 407).

210. Les luthériens et catholiques peuvent donc maintenant conclure ensemble : « Ainsi, en ce qui concerne l'Écriture et la tradition, luthériens et catholiques sont dans un tel accord que leurs accents différents ne justifient pas, quant à eux, de maintenir la présente division des Églises. Dans ce domaine, il y a unité dans une diversité réconciliée » (*ApC* § 448)[81].

Perspectives d'avenir : l'Évangile et l'Église

211. Outre le fait qu'il a permis aux catholiques de mieux comprendre la théologie de Martin Luther, le dialogue œcuménique, ainsi que la recherche historique et théologique, ont amené luthériens et catholiques à mieux comprendre leurs doctrines respectives, leurs points essentiels d'accord et les questions qui exigent encore de dialoguer. L'Église a eu une part importante dans ces débats.

212. La nature de l'Église était un sujet polémique à l'époque de la Réforme. La difficulté essentielle résidait dans la relation entre l'action salvifique de Dieu et l'Église, qui reçoit et communique la grâce de Dieu par la parole et les sacrements. La relation entre l'Évangile et l'Église fut le thème de la première phase du dialogue international luthéro-catholique. Grâce au rapport de Malte, ainsi qu'à divers autres documents œcuméniques qui ont suivi, il est aujourd'hui possible de mieux comprendre les positions luthériennes et catholiques et d'identifier à la fois les compréhensions communes et les questions qui doivent encore être discutées.

L'Église dans la tradition luthérienne

213. Dans la tradition luthérienne, l'Église est comprise comme « l'assemblée des saints dans laquelle l'Évangile est enseigné dans sa pureté et les sacrements sont administrés dans les règles » (*Confession d'Augsbourg* VII). Cela veut dire que la vie spirituelle est centrée sur l'assemblée locale réunie autour de la chaire et de l'autel. Cela inclut la dimension de l'Église universelle puisque chaque assemblée locale est reliée aux autres par la pureté de l'enseignement et la juste célébration des sacrements, pour lesquels le ministère ecclésial est institué. Souvenons-nous que Luther, dans son *Grand Catéchisme*, appelait l'Église « la mère qui enfante et qui porte tout chrétien par la Parole divine que lui-même [l'Esprit Saint] révèle et enseigne [...] Le Saint-Esprit demeurera jusqu'au dernier jour auprès de la sainte communauté (*Gemeine*) ou chrétienté par laquelle il vient nous chercher ; il se sert d'elle pour prêcher et inculquer la Parole »[82].

L'Église dans la tradition catholique

214. L'enseignement du Concile Vatican II dans *Lumen Gentium* est essentiel à la compréhension catholique de l'Église. Les pères conciliaires ont expliqué le rôle de l'Église dans l'histoire du salut en termes de sacramentalité : « l'Église est, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est à dire le signe et l'instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (*LG* 1).

215. Un concept de base pour expliquer cette compréhension sacramentelle de l'Église se retrouve dans la notion de Mystère, et affirme la relation inséparable entre les aspects visible et invisible de l'Église. Voilà ce qu'ont déclaré les pères conciliaires : « L'unique Médiateur, le Christ a établi sur cette terre son Église sainte, communauté de foi, d'espérance et de charité, comme un organisme visible, et il soutient sans cesse celle par qui il répand, au bénéfice de tous, la vérité et la grâce. Mais la société, structurée par des organes hiérarchiques, d'une part, et le Corps mystique du Christ, d'autre part, l'assemblée perceptible par la vue et la communauté spirituelle, l'Église de la terre et l'Église si richement pourvue de biens célestes, ne doivent pas être considérées comme deux entités, mais elles forment une seule réalité complexe, constituée d'un élément humain et d'un élément divin étroitement liés » (*LG* 8).

En route vers le consensus

216. Dans les débats luthéro-catholiques, un clair consensus a vu le jour : la doctrine de la justification et la doctrine de l'Église vont de pair. Cette compréhension commune s'expose dans le document *Église et justification* : « Catholiques et luthériens confessent ensemble le salut donné uniquement dans le Christ, et uniquement par grâce, et reçu uniquement dans la foi. Ils disent ensemble dans la confession de foi : nous croyons "à l'Église une, sainte, catholique/universelle et apostolique". La justification du pécheur et l'Église sont des articles de foi fondamentaux » (*Église et Justification* § 4)[83].

217. Le document *Église et Justification* énonce aussi : « À proprement parler, ce n'est pas exactement à la justification et à l'Église, que nous croyons, mais au Père qui nous prend en pitié et nous rassemble dans l'Église comme son peuple, au Christ qui nous justifie et dont l'Église est le corps, et au Saint Esprit, qui nous sanctifie et qui vit dans l'Église. Notre foi s'étend à la justification et l'Église comme œuvres du Dieu-Trinité, qui ne peuvent être reçues comme il faut que par la foi en Lui » (*Église et Justification* § 5).

218. Les documents *Église et Justification*, et *Apostolicité de l'Église* ont certes permis des avancées significatives sur bien des questions irrésolues entre luthériens et catholiques, mais il est nécessaire de poursuivre le débat au sujet de : la relation entre visibilité et invisibilité de l'Église, la relation entre l'Église universelle et l'Église locale, l'Église comme sacrement, la nécessité de l'ordination sacramentelle dans la vie de l'Église, et le caractère sacramentel de la consécration épiscopale. Les discussions à venir devront prendre en compte les travaux conséquents déjà accomplis dans ces documents et d'autres encore. C'est une tâche urgente car luthériens et catholiques n'ont jamais cessé de confesser ensemble la foi en « l'Église une, sainte, catholique et apostolique ».

Chapitre V

Appelés à une commémoration commune

Le baptême : fondement de l'unité et d'une commémoration commune

219. L'Église est le Corps de Christ. Comme il n'y a qu'un seul Christ, il n'y a donc qu'un seul corps. Par le baptême, les êtres humains deviennent membres de ce corps.

220. Le Concile Vatican II enseigne à propos de ceux qui sont baptisés et croient en Christ, mais n'appartiennent pas à l'Église catholique romaine : « justifiés par la foi dans le baptême, ils sont incorporés au Christ, ont à bon droit l'honneur de porter le nom de chrétiens et sont reconnus avec raison comme frères dans le Christ par les fils de l'Église catholique » (*UR* 3.1). Les chrétiens luthériens disent la même chose de leurs compagnons chrétiens catholiques.

221. Puisque catholiques et luthériens sont liés entre eux dans le Corps du Christ en tant que membres de ce Corps, ce que Paul dit d'eux en *1 Cor* 12,26 est vrai : « Si un membre souffre, tous les membres partagent sa souffrance ; si un membre est glorifié, tous les membres partagent sa joie. » Ce qui affecte un membre du Corps affecte aussi les autres. C'est la raison pour laquelle, lorsque les luthériens font mémoire des événements qui ont conduit à la formation de leurs Églises, ils ne veulent pas le faire sans leurs compagnons catholiques. En faisant mémoire ensemble des débuts de la Réforme, ils prennent au sérieux leur baptême.

222. Parce qu'ils croient qu'ils appartiennent au Corps unique de Christ, les luthériens insistent sur le fait que leur Église ne tire pas son existence de la Réforme, n'est pas née il y a seulement 500 ans. Ils sont au contraire convaincus que les Églises luthériennes tirent leur existence de l'événement de la Pentecôte et de la proclamation des apôtres. Ceci dit, c'est à travers l'effort et l'enseignement des réformateurs que leurs Églises ont acquis leur forme particulière. Les réformateurs n'avaient aucunement l'intention de fonder une nouvelle Église, et, de leur point de vue, ils n'ont d'ailleurs pas fait cela. Ils voulaient réformer l'Église, et ils ont réussi à le faire dans les limites de leur domaine d'influence, malgré des erreurs et des faux-pas.

Préparations pour la commémoration

223. Membres d'un seul et même Corps, catholiques et luthériens font mémoire ensemble des événements de la Réforme qui ont conduit à la réalité de division qu'ils ont vécue par la suite, malgré leur appartenance au Corps unique. C'est une possibilité impossible à tenir, et la source d'une grande peine. Parce qu'ils appartiennent au même Corps, catholiques et luthériens se battent, face à cette division, pour retrouver la pleine catholicité de l'Église. Ce combat a deux faces : la reconnaissance de ce qui est commun et les lie intimement, et la reconnaissance de ce qui divise. Ce qui est commun est source de reconnaissance et de joie ; ce qui divise est source de douleur et de peine.

224. En 2017, quand les chrétiens luthériens célébreront l'anniversaire des débuts de la Réforme, ils ne célébreront donc pas la division de l'Église d'Occident. Aucune personne théologiquement responsable ne peut célébrer la division entre chrétiens.

Joie partagée de l'Évangile

225. Les luthériens ont le cœur rempli de reconnaissance pour ce que Luther et les autres réformateurs ont mis à leur portée : la compréhension de l'Évangile de Jésus-Christ et de la foi en lui ; la révélation du mystère du Dieu trine qui se donne à nous, êtres humains, par grâce et qui ne peut être reçu que par la seule confiance en sa divine promesse ; la liberté et la certitude que procure l'Évangile ; l'amour qui vient de la foi et qu'elle suscite ; l'espérance dans la vie comme la mort que fait naître la foi ; la relation vivante aux Saintes Écritures ; les catéchismes et les cantiques qui poussent la foi vers la vie. Le souvenir et la commémoration actuelle de tout cela apporteront des raisons supplémentaires d'être reconnaissants. C'est cette reconnaissance qui motive les luthériens à célébrer en 2017.

226. Les luthériens sont également conscients qu'ils ne peuvent pas revendiquer pour eux seuls ce don pour lequel ils remercient Dieu. Ils veulent le partager avec tous les autres chrétiens. Ils invitent donc tous les chrétiens à célébrer avec eux. Comme l'a montré le chapitre précédent, catholiques et luthériens ont tant en commun dans le domaine de la foi qu'ils peuvent – et de fait devraient – rendre grâce ensemble, particulièrement le jour de commémoration de la Réforme.

227. Cela reprend une intuition qu'avait eue le Concile Vatican II en disant : « il est nécessaire que les catholiques reconnaissent avec joie et apprécient les valeurs réellement chrétiennes, qui proviennent du patrimoine commun et qui se trouvent chez nos frères séparés. Il est juste et salutaire de reconnaître les richesses du Christ, et les effets de sa puissance dans la vie d'autres qui portent témoignage au Christ, parfois même jusqu'à l'effusion de sang ; car Dieu est toujours admirable et il doit être admiré dans ses œuvres » (UR 4.6).

Les raisons de regretter et d'exprimer sa peine

228. Alors que joie et reconnaissance marquent la commémoration de 2017, celle-ci, chez les luthériens comme chez les catholiques, doit également leur permettre de ressentir la douleur face aux échecs et aux fautes, la culpabilité et le péché présents dans les personnes et les événements dont on fait mémoire.

229. À cette occasion, les luthériens se souviendront aussi des jugements haineux et dégradants prononcés par Martin Luther contre les Juifs. Ils en sont honteux et les déplorent. Les luthériens ont reconnu avec un profond regret que les autorités luthériennes ont persécuté les Anabaptistes, persécution soutenue théologiquement par Martin Luther et Philippe Melancthon. Ils déplorent les violentes attaques de Luther contre les paysans lors de la Guerre des Paysans. La prise de conscience des côtés sombres de Luther et de la Réforme a suscité une attitude auto-critique des théologiens luthériens envers Luther et la Réforme de Wittenberg. Même s'ils partagent en partie les critiques de Luther concernant la papauté, ils rejettent aujourd'hui l'identification que faisait Luther du pape avec l'Antéchrist.

Prière pour l'unité

230. Jésus-Christ, avant sa mort, a prié le Père « qu'ils soient un » ; il est donc clair qu'une division du corps de Christ est opposée à la volonté du Seigneur. Elle contredit aussi la forte exhortation apostolique que nous trouvons dans *Ep 4,3-6* : « appliquez-vous à garder l'unité de l'esprit par le lien de la paix. Il y a un seul corps et un seul Esprit, de même que votre vocation vous a appelés à une seule espérance ; un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême ; un seul Dieu et Père de tous, qui règne sur tous, agit par tous, et demeure en tous. » La division du corps de Christ s'oppose à la volonté de Dieu.

Évaluer le passé

231. Quand catholiques et luthériens font mémoire ensemble des controverses théologiques et des événements du XVI^e siècle dans cette perspective, il faut qu'ils tiennent compte du contexte du seizième siècle. Luthériens et catholiques ne peuvent être blâmés pour tout ce qui s'est produit, certains événements du XVI^e siècle n'étant pas de leur responsabilité. Au XVI^e siècle, il y avait souvent des interférences entre convictions théologiques et pouvoir politique. Beaucoup d'hommes politiques utilisaient d'authentiques concepts théologiques pour atteindre leurs buts, et beaucoup de théologiens assuraient la diffusion de leurs conceptions théologiques par des canaux politiques. Dans ce champ complexe où de nombreux facteurs étaient en jeu, il est difficile d'attribuer la responsabilité des conséquences de tel ou tel événement à des individus en particulier et de les désigner comme coupables.

232. Les divisions du XVI^e siècle tiraient leurs racines de compréhensions différentes de la foi chrétienne, et étaient particulièrement porteuses de litiges puisqu'on pensait que c'était le salut qui était en jeu. Des deux côtés, les gens avaient des convictions théologiques qu'ils ne pouvaient abandonner. On ne peut pas blâmer quelqu'un de suivre sa conscience quand elle est formée par la Parole de Dieu et a atteint ses conclusions après une discussion sérieuse avec d'autres.

233. Tout autre chose est la façon dont les théologiens exposaient leurs convictions dans la bataille pour gagner l'opinion publique. Au XVI^e siècle, non seulement bien souvent les catholiques et les luthériens ont mal compris leurs adversaires, mais ils ont encore exagéré ou caricaturé leurs propos afin de les rendre ridicules. À maintes reprises, ils ont violé le huitième commandement qui interdit de porter un faux témoignage contre son prochain. Même si les opposants ont parfois été honnêtes intellectuellement, leur volonté d'écouter l'autre et de prendre au sérieux son point de vue a été insuffisante. Dans les controverses, on cherchait à réfuter ses adversaires et à être le vainqueur, en exacerbant souvent les conflits de manière délibérée plutôt que de chercher les points communs. Les préjugés et les incompréhensions ont joué un rôle important dans la manière de présenter l'autre partie. Ces oppositions ont été formalisées et transmises aux générations suivantes. On a ici de part et d'autre à regretter et à déplorer la manière dont les débats ont été menés. Aussi bien les luthériens que les catholiques sont responsables et cette culpabilité doit être confessée ouvertement lorsque l'on commémore les événements d'il y a 500 ans.

Confession catholique des péchés contre l'unité

234. Dans son message au parlement impérial de Nuremberg, le 25 novembre 1522, Le pape Hadrien VI se plaignait déjà, d'abus et d'outrages, de péchés et d'erreurs commis par les autorités de l'Église. Beaucoup plus tard, au siècle dernier, dans son discours inaugural de la deuxième session du Concile Vatican II, le pape Paul VI a demandé pardon à Dieu et aux « frères » divisés de l'Orient. Ce geste du pape a été repris dans le Concile lui-même, surtout à travers le *Décret sur l'œcuménisme*^[84] et la *Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non-chrétiennes (Nostra Aetate)*^[85].

235. Lors d'un sermon de Carême, le « Jour du pardon », le pape Jean-Paul II a lui aussi confessé cette culpabilité et a demandé pardon comme une part de la démarche de l'Année sainte 2000^[86]. Il fut le premier non seulement à redire les regrets de son prédécesseur Paul VI et des Pères du concile pour ces souvenirs douloureux, mais à faire quelque chose. Il relia

également la demande de pardon à sa charge d'évêque de Rome. Dans son encyclique *Ut unum sint*, il fait référence à sa visite au Conseil œcuménique des Églises à Genève, le 12 juin 1984, où il reconnaissait ceci : « la conviction qu'a l'Église catholique d'avoir conservé, fidèle à la tradition apostolique et à la foi des Pères, le signe visible et le garant de l'unité dans le ministère de l'évêque de Rome, représente une difficulté pour la plupart des autres chrétiens, dont la mémoire est marquée par certains souvenirs douloureux. » Il ajouta alors : « Pour ce dont nous sommes responsables, il demande pardon, comme l'a fait mon prédécesseur Paul VI »^[87].

Confession luthérienne des péchés contre l'unité

236. Lors de sa cinquième Assemblée à Évian, en 1970, la Fédération luthérienne mondiale a déclaré, en réponse à une allocution très émouvante du Cardinal Jan Willebrands : « Nous sommes prêts, en tant que chrétiens luthériens et Églises luthériennes, à reconnaître que le jugement porté par le Réformateur sur l'Église catholique romaine et la théologie de son temps n'était pas toujours exempt de distorsions polémiques, dont les effets continuent à se faire sentir jusqu'à maintenant. Nous regrettons sincèrement que nos frères catholiques romains aient été offensés et méconnus à cause de cette représentation polémique. Nous évoquons avec reconnaissance la déclaration faite par le pape Paul VI lors de l'ouverture de la deuxième session du Second Concile du Vatican, dans laquelle il demandait pardon de toutes les offenses dont l'Église catholique romaine avait été la cause. En priant la prière du Seigneur, nous nous joignons à tous les chrétiens pour demander pardon. Veillons à être sincères les uns envers les autres et à nous rencontrer dans l'amour »^[88].

237. Les Luthériens ont également confessé qu'ils ont mal agi envers d'autres traditions chrétiennes. À sa onzième Assemblée à Stuttgart en 2010, la Fédération luthérienne mondiale a déclaré que les luthériens « regrettaient profondément, en souffrant, la persécution des Anabaptistes par les autorités luthériennes, et en particulier le fait que les réformateurs luthériens aient cautionné cette persécution par leur théologie. La Fédération luthérienne mondiale désire donc exprimer publiquement son profond regret et sa peine. Confiant en Dieu qui, en Jésus-Christ, réconciliait le monde avec lui-même, nous demandons pardon – à Dieu, et à nos frères et sœurs mennonites – pour le mal que leurs ancêtres du XVI^e siècle ont fait aux anabaptistes, pour avoir oublié ou ignoré cette persécution dans les siècles suivants, et pour tous les portraits peu appropriés, trompeurs et blessants des anabaptistes et mennonites dus à des auteurs luthériens, dans des publications populaires et universitaires, jusqu'à l'époque actuelle »^[89].

Chapitre VI

Cinq impératifs œcuméniques

238. Catholiques et luthériens comprennent qu'ils appartiennent, avec les communautés dans lesquelles ils vivent leur foi, à l'unique corps du Christ. Chez les luthériens et les catholiques, la conscience se fait jour que les luttes du XVI^e siècle sont terminées. Les raisons de condamner mutuellement la foi les uns des autres ont été abandonnées en chemin. C'est ainsi que luthériens et catholiques identifient cinq impératifs qui vont guider leur commémoration commune de 2017.

239. Luthériens et catholiques sont invités à se placer dans la perspective de l'unité du corps du Christ, et à chercher tout ce qui pourrait permettre à cette unité de s'exprimer, et à servir la communauté du corps du Christ. à travers le baptême, ils se reconnaissent les uns les autres comme chrétiens. Une telle attitude requiert une conversion constante du cœur.

- Premier impératif : catholiques et luthériens devraient toujours se placer dans la perspective de l'unité, et non du point de vue de la division, afin de renforcer ce qui est commun, même si les différences sont plus faciles à voir et à ressentir.

240. Les confessions catholique et luthérienne se sont, au cours de l'histoire, définies l'une contre l'autre. Elles ont souffert d'une approche biaisée qui dure jusqu'à aujourd'hui lorsqu'elles débattent de problèmes comme le problème de l'autorité. Puisque les problèmes ont leur origine dans le conflit initial, ils ne pourront être résolus, ou tout au moins abordés, que par des efforts communs pour approfondir et renforcer leur communion. Catholiques et luthériens ont besoin d'une expérience, d'un encouragement et d'une critique mutuels.

- Deuxième impératif : luthériens et catholiques doivent continuellement se laisser transformer par la rencontre de l'autre, et par un témoignage de foi des uns à l'égard des autres.

241. Catholiques et luthériens ont beaucoup appris par le dialogue, et en sont venus à admettre que la communion entre eux peut prendre des formes et des degrés divers. En vue de 2017, ils devraient renouveler leurs efforts, avec reconnaissance pour tout ce qui a déjà été obtenu, avec patience et persévérance car la route sera peut-être plus longue que prévu, avec un enthousiasme qui ne se contente pas de la situation présente, avec amour les uns pour les autres même en périodes de désaccord et de tension, avec foi dans le Saint Esprit, avec l'espérance que l'Esprit accomplira la prière de Jésus à son Père, et dans un esprit sincère de prière pour que ceci advienne.

- Troisième impératif : catholiques et luthériens devraient s'engager à nouveau à chercher l'unité visible, à en étudier ensemble les étapes concrètes, et à tendre sans se lasser vers ce but.

242. Catholiques et luthériens ont la responsabilité de faire redécouvrir à leurs condisciples la compréhension de l'Évangile, et la foi chrétienne, de même que les traditions ecclésiales précédentes. Le défi qui les attend est d'empêcher que cette relecture de la tradition ne débouche à nouveau sur de vieilles oppositions confessionnelles.

- Quatrième impératif : luthériens et catholiques devraient ensemble redécouvrir la puissance de l'Évangile de Jésus-Christ pour notre époque.

243. L'engagement œcuménique pour l'unité de l'Église ne profite pas seulement à l'Église, mais aussi au monde, afin que le monde croie. Plus nos sociétés deviendront pluralistes en terme de religions, plus grande sera la tâche missionnaire de l'œcuménisme. Là aussi il convient de repenser les choses et de se repentir.

- Cinquième impératif : catholiques et luthériens devraient ensemble témoigner de la grâce de Dieu en proclamant l'Évangile et en se mettant au service du monde.

244. Le cheminement œcuménique des luthériens et catholiques les a amenés à apprécier ensemble la vision et l'expérience spirituelle qu'avait Martin Luther de l'Évangile, de la justice de Dieu, qui est en fait la miséricorde de Dieu. Dans la préface à ses œuvres latines (1545), il a noté que « par la grâce de Dieu, et méditant jour et nuit », il a compris *Rm* 1,17 de façon nouvelle. « Je sentis que j'étais vraiment né de nouveau, et étais entré au paradis à travers des portes grand ouvertes. Un tout autre visage de toute l'Écriture m'est alors apparu... Plus tard, j'ai lu *L'Esprit et la lettre* de St Augustin, où j'ai vu que lui aussi interprétait la justice de Dieu d'une façon similaire, non comme un espoir, mais comme la justice dont Dieu nous revêt quand il nous justifie »^[90].

245. Ce sera une célébration légitime des débuts de la Réforme lorsque luthériens et catholiques écouteront ensemble l'Évangile de Jésus-Christ, et se laisseront entraîner à une communion renouvelée avec le Seigneur. Ils se rassembleront alors dans une mission commune que la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* définit ainsi : « Ensemble, luthériens et catholiques ont pour but de confesser partout le Christ, de placer en lui seul leur confiance, car il est le seul Médiateur (*1 Tm* 2,5sq), par lequel Dieu se donne lui-même dans l'Esprit Saint et offre ses dons renouvelants » (*DCDJ* § 18).

Rapports de la Commission internationale catholique-luthérienne

Phase I (1967 – 1972)

« L'Évangile et l'Église » (Rapport de Malte, 1971), Doc. cath. 1972, p 1070-1081

Phase II (1973 - 1984)

« Le repas du Seigneur » (1978), Doc. cath. 1979, pp. 19-30

« Tous sous un seul Christ » (prise de position sur la Confession d'Augsbourg, 1980), Doc. cath. 1980, pp. 437-439

« Voies vers la communion » (1980), Doc. cath. 1981, pp. 76-89

« Le ministère dans l'Église » (1981)

« Martin Luther, témoin de Jésus-Christ » (Déclaration pour le 500^e anniversaire, 1983), Doc. cath. 1983, pp. 694-697

« Face à l'unité: modèles, formes et étapes de la communion ecclésiale luthéro- catholique » (1985), Doc. cath. 1987 pp. 294-319

Phase III (1986 – 1993)

« Église et justification » (1993), Doc. cath. 1994 pp. 810-858

Phase IV (1995 – 2006)

« The Apostolicity of the Church » (= L'Apostolicité de l'Église, 2007), Service Information n°128 (2008/I-II)

« Déclaration commune sur la doctrine de la justification », signée par des représentants de l'Église catholique et de la Fédération luthérienne mondiale, 31 octobre 1999

Commission luthéro-catholique romaine sur l'unité

Membres luthériens :

Évêque émérite Dr Eero HUOVINEN (co-président), Finlande

Rev. Prof. Dr Wanda DEIFELT, Brésil

Dr Sandra GINTERE, Lettonie

Prof. Dr Turid Karlsen SEIM, Norvège

Rev. Dr Fidon R. MWOMBeki, Tanzanie

Prof. Dr Friederike NÜSSEL, Allemagne

Prof. Dr Michael ROOT, USA (2009)

Rev. Prof. Dr Hiroshi Augustine SUZUKI, Japon

Rev. Prof. Dr Ronald F. THIEMANN, USA (2010-2012 †)

Consultant :

Rev. Prof. Dr Theodor DIETER, Institut de recherche œcuménique, Strasbourg

Co-secrétaire :

Prof. Dr Kathryn L. JOHNSON (FLM)

Membres catholiques romains :

Évêque Prof. Dr Gerhard Ludwig MÜLLER (co-président), Allemagne (2009-2012)

Évêque Prof. Dr Kurt KOCH, Suisse (2009)

Évêque auxiliaire Prof. Dr Karlheinz DIEZ, Allemagne (2012-)

Rev. Prof. Dr Michel FÉDOU, S.J., France

Rev. Prof. Dr Angelo MAFFEIS, Italie

Prof. Dr Thomas SÖDING, Allemagne

Prof. Dr Christian D. WASHBURN, USA

Prof. Dr Susan K. WOOD, SCL, USA

Consultants :

Prof. Dr Eva-Maria FABER, Suisse

Prof. Dr Wolfgang THÖNISSEN, Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik, Allemagne

Co-secrétaire :

Mgr Dr Matthias TÜRK (CPPUC)

[1]. Commission internationale de dialogue entre l'Église catholique et la Fédération luthérienne mondiale, « Tous sous un même Christ : déclaration sur la Confession d'Augsbourg, 1980 » – H. Meyer et L. Vischer (éd.), *Growth in Agreement I : Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1972-1982*, Genève, World Council of Churches, 1984, p. 241-247. En français, voir : A. Birmelé et J. Terme, *Accords et dialogues œcuméniques*, Lyon, Olivétan, 2008 ; Commission internationale catholique-luthérienne, *Face à l'unité. Tous les textes officiels (1972-1985)*, Paris, Éd. du Cerf, 1986, p. 186-194 [Nous utilisons la traduction des textes de la Commission donnée dans ce dernier ouvrage NdE].

[2]. Id, « **Martin Luther, témoin de Jésus-Christ** » I. 1 – J. Gros, FSC, H. Meyer et W. G. Rusch (éd.), *Growth in Agreement II : Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998*, Genève, World Council of Churches, 2000, p. 438. En français, voir : *Face à l'unité...*, *op. cit.*, p. 281-293 ; ici p. 282 [NdE].

[3]. K. Lehmann, W. Pannenberg (éd.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend ?* Freiburg I. Br./Göttingen, Herder/Vandenhoeck & Ruprecht, 4 vol., 1988-1994. Seul le volume 1, *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute* (1988) a été traduit en français : K. Lehmann, W. Pannenberg (éd.), *Les Anathèmes du XVI^e siècle sont-ils encore actuels ? Les condamnations doctrinales du concile de Trente justifient-elles encore la division de nos Églises ? Propositions soumises aux Églises catholique, luthérienne, réformée*, Paris, Éd. du Cerf, 1989. [NdE].

[4]. Fédération luthérienne mondiale et Église catholique romaine, *La Doctrine de la justification. Déclaration commune*, Paris/Genève, Éd. du Cerf/Bayard – Centurion/Fleurus – Mame/Labor et Fides (coll. « Documents d'Église »), 1999. Publié originellement sous le titre *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, Francfort am Main/Paderborn, Otto Lembeck/Bonifatius, 1999.

[5]. H. G. Anderson, T. A. Murphy, J. A. Burgess (éd.), *Justification by Faith : Lutherans and Catholics in Dialogue VII*, Minneapolis, MN, Augsburg Publishing, 1985. Traduction française, voir : « *La justification par la foi* », *La Documentation catholique* [désormais cité DC] LXXXII (1985) n° 1988, p. 126-162.

[6]. Décret sur l'œcuménisme, *Unitatis redintegratio* = UR n° 3. Pour les textes de ce Concile, nous citons la traduction de R. Winling : *Le Concile Vatican II (1962-1965)*. Édition intégrale et définitive, Paris, Éd. du Cerf, 2003 [NdE].

[7]. J. Willebrands, « Conférence à la Ve Assemblée de la fédération luthérienne mondiale, le 15 juillet 1970 », *DC LXVII* (1970) n° 1569, p. 761-766 ; Jean-Paul II, « Lettre au cardinal Willebrands », *Service Information* n° 52 (1983/II), p. 83-84.

[8]. Benoît XVI, « *Discours lors de la Rencontre avec les représentants du Conseil de l'Église évangélique en Allemagne* », le 23 septembre 2011, *DC CVIII* (2011) n° 2477, p. 932-964, ici p. 932 (légèrement modifiée).

- [9]. Concile de Constance, session 3, 26 mars 1415 : G. Alberigo (dir.), *Les Conciles œcuméniques : Les Décrets, II-1 : De Nicée I à Latran V*. Édition française : A. Duval, B. Lauret, H. Legrand, J. Moingt et B. Sesboüé (éd.), Paris, Éd. du Cerf (coll. « Dictionnaires »), 1994, p. 841 (407).
- [10]. Voir The Lutheran World Federation and Pontifical Council for Promoting Christian Unity, *The Apostolicity of the Church : Study Document of the Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity*, Minneapolis, MN, Lutheran University Press, 2006, 92, n. 8. [= ApC]. Ce document n'a pas encore été traduit en français [NdE].
- [11]. Luther, « Explications des 95 thèses », trad. angl. C. W. Folkemer, dans H. T. Lehmann et J. Pelikan (ed.), *Luther's Works*, American Edition, 55 volumes, Philadelphia/St Louis, Muehlenberg/Fortress – Concordia, 1955-1986, 31 : 250 (= LW) ; *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)*, Weimar 1883-2009, 1 ; 62, 27-31 (= WA).
- [12]. Luther, « À la noblesse chrétienne de la nation allemande sur l'amendement de l'État chrétien », trad. M. Gravier, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1999, p. 595 ; *Œuvres*, tome II, Genève, Labor et Fides, 1966, p. 84 ; WA 6 ; 407,1.
- [13]. Léon X, *Cum postquam*, 9 novembre 1518, DH 1448, cf. 1467 et 2641. Pour les textes dont la référence est donnée par le sigle DH, nous utilisons la traduction française de H. Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique. Enchiridion Symbolorum*, édité par P. Hünermann pour l'édition originale et par J. Hoffmann pour l'édition française, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Dictionnaires »), 1996 [NdE].
- [14]. Bulle *Exsurge Domine*, DH 1451-1492, ici 1492.
- [15]. Ibid.
- [16]. Luther, « Discours à Worms », trad. R.-H. Esnault, revu par M. Arnold dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, *op. cit.*, p. 879 ; pour l'omission de « Je ne peux faire autrement, me voici », transcrit en allemand dans le texte latin (WA 7 ; 838,9), voir note 2, p. 1487-1488 : « L'authenticité de ces paroles est contestée, bien qu'elles soient rapportées dans les éditions wittenbergeoises de 1521. Luther aurait prononcé seulement : « Que Dieu me soit en aide ! » (Voir H. Boehmer, *Der junge Luther*, Stuttgart, Koehler, 1971, p. 338, note 1). »
- [17]. F. Reuter (éd.), *Der Reichstag zu Worms von 1521 : Reichspolitik und Luthersache*, vol. 2, Cologne et Vienne, Böhlau, 1981, p. 226-29 ; voir aussi LW 32, 114-15, n. 9.
- [18]. « La Confession d'Augsbourg », *La Foi des Églises luthériennes. Confessions et catéchismes*. Textes publiés par A. Birmelé et M. Lienhard. Traductions d'A. Jundt et P. Jundt avec le concours de M. Dautry et R. Wolff, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Dictionnaires »), 1991, p. 33-93.
- [19]. *Op. cit.*, p. 56-58.
- [20]. Concile de Trente, 4e session, 8 avril 1546, décret concernant la réception des Livres saints et des traditions des apôtres : G. Alberigo (dir.), *Les Conciles œcuméniques, op. cit., Les Décrets, II-2 : De Trente à Vatican II*. p. 1349-1351 (662-663).
- [21]. Ibid. DH 1502-1504.
- [22]. Ibid., décret concernant l'édition et l'utilisation des livres sacrés. DH 1506.
- [23]. Concile de Trente, 6e session, 13 janvier 1547, chapitre VII. DH 1528.
- [24]. Ibid. DH 1529 1560-1561 ; 1529.
- [25]. Ibid., chapitre VIII. DH 1532.
- [26]. Ibid., chapitres XIV-XV. DH 1542-1544 et 1579.
- [27]. Ibid., chapitre XVI. DH 1545.
- [28]. Concile de Trente, 7e session, 3 mars 1547, préambule. DH 1600.
- [29]. Concile de Trente, 21e session, 16 juillet 1562, chapitre III, can. 3. DH 1729 et 1733.
- [30]. Concile de Trente, 22e session, 17 septembre 1562, chapitre II, can. 3. DH 1743 et 1753.
- [31]. Concile de Trente, 3e session, 15 juillet 1563, chapitres III et IV. DH 1766 et 1773 ; 1767-1769 et 1774-1778.
- [32]. Luther, « Lettre à Johannes Lang, Wittenberg, 18 mai 1517 », dans *Œuvres*, Tome VIII, Genève, Labor et Fides, 1959, p. 17 ; WA Br 1 ; 99,8.
- [33]. Luther, « Controverse tenue à Heidelberg », trad. J. Bosc et G. Hentz, dans *Œuvres, op. cit.*, Paris, Gallimard, p. 164-200.
- [34]. WA TR 1 ; 245,12.
- [35]. Luther, « Lettre à l'Électeur John Frederick, 25 mars 1545 », cité chez H. Obermann, *Luther : Man between God and the Devil*, trad. E. Walliser-Schwarzbart, New Haven &

Londres, Yale University Press, 1989, p. 152 ; *WA Br* 11 ; 67,7sq.

[36]. « Dieu ne refusera pas sa grâce à celui qui fait ce qui est en lui. »

[37]. *WA* 40/II ; 229, 15.

[38]. Luther, « Controverse sur la théologie scolastique » thèse LXIV (1517), trad. J. Bosc revue par G. Lagarrigue, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1999, p. 129. *LW* 31 : 13 ; *WA* 1 ; 227, 17-18.

[39]. Luther, « Petit Catéchisme », dans *La Foi des Églises luthériennes*, op. cit., p. 297-325.

[40]. Concile de Trente, 6e session, 13 janvier 1547, can. 1. DH 1551.

[41]. Luther, Les Articles de Smalkalde, dans *La Foi des Églises luthériennes*, op. cit., 249-275, II.1.

[42]. *WA* 39.I ; 205, 2-3.

[43]. *DCDJ*, op. cit. (note 4).

[44]. *DC* xcvi (1999) n° 2209, p. 720-722 ; ici p. 721.

[45]. *DCDJ*, annexe 2C, avec une citation de la « Formule de Concorde, *Solida Declaratio* », II 64sq, dans *La Foi des Églises luthériennes*, op. cit., p. 469, § 975 ; *DC* XCVI (1999) n° 2209, *ibid.*

[46]. Quatrième Concile général de Latran, Symbole de Latran (1215), DH 802.

[47]. Dans sa lettre du 4 juillet 1543, Luther écrivit au pasteur luthérien Simon Wolferinus : « Tu peux faire ce que nous faisons ici (c. à d. à Wittenberg), à savoir manger et boire les restes du Sacrement avec les communicants, de façon à ce qu'il ne soit pas nécessaire de se poser la question dangereuse et qui pourrait faire scandale, qui est de savoir à quel moment l'action du Sacrement prend fin » (*WA Br* 10, 341,37-40).

[48]. Concile de Trente, treizième session, 11 octobre 1551, décret sur le sacrement de l'eucharistie, chapitre IV et canon 2. DH 1642 et 1652.

[49]. *Ibid.*, chapitre II. DH 1638.

[50]. Voir « Apologie de la Confession d'Augsbourg » X, dans *La Foi des Églises luthériennes*, op. cit., p. 163-164. Voir aussi *Le Repas du Seigneur* § 51.

[51]. *Le Repas du Seigneur* (1978) ; *Growth in Agreement* I, op. cit., p. 190-214 ; en français dans *Face à l'unité...*, op. cit., p. 62-101.

[52]. Les Anathèmes du XVIe siècle sont-ils encore actuels ?, op. cit., p. 187.

[53]. Voir l'original en allemand chez H. Meyer, H. J. Urban et L. Vischer (éd.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung : Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931-1982*, Paderborn/Francfort, Bonifatius/Lembeck, 1983, p. 287.

[54]. Les Anathèmes du XVIe siècle sont-ils encore actuels ?, op. cit., p. 137.

[55]. *Ibid.*, p. 141.

[56]. Luther, « De la liberté du chrétien », trad. A. Greiner, dans *Œuvres*, op. cit., p. 837-863. Le document rapproche ce que Luther dit p. 848 (quatorzièmement) avec ce qu'il dit p. 846 (douzièmement). *LW* 31 : 354 ; *WA* 7 ; 56,35-57,1. [NdÉ].

[57]. Luther, « À la Noblesse chrétienne... », dans *Œuvres*, op. cit., p. 595. *LW* 44 : 127 ; *WA* 6 ; 407,22f.

[58]. Luther, « Psaume 82 », trad. C. M. Jacobs, dans *LW* 13 : 65 ; *WA* 31/1 ; 211,17-20.

[59]. Gratien, *Decr.* 2.12.1.7. E. Friedberg (éd.), *Corpus Juris Canonici*, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1955, p. 678.

[60] Luther, « À la noblesse chrétienne... », dans *Œuvres*, op. cit., p. 637. *WA* 6 ; 441,24sq.

[61] Luther, « Sermon sur le maintien des enfants à l'école », dans *Œuvres*, Genève, Labor et Fides, 1961, p. 166. *LW* 46 : 219-20 ; *WA* 30/2 ; 526,34 ; 527,14-21 ; 528,18f., 25-27.

[62]. Voir *Wittenberger Ordinationszeugnisse* [Recommandations pour l'ordination de Wittenberg], dans *WA Br* 12,447-85.

[63]. *WA* 38 ; 423,21-25.

[64]. Apologie XIII, « Du nombre et de l'usage des sacrements » 7, dans *La Foi des Églises luthériennes*, op. cit., § 242, p. 189.

[65]. Pierre Lombard, *Sent.* IV, dist. 24, chap. 12.

[66]. Melancthon citait la lettre de Jérôme dans son traité sur *Le Pouvoir et la primauté du pape*, dans *La Foi des Églises luthériennes*, op. cit., p. 277-289, ici p. 287-288. Voir également *WA* 2 ; 230,17-9 ; Jérôme, « Lettre à Evangelus », PL XXII, col. 1192-95 ; « Decretum Gratiani » I, dist. 93 dans E. Friedberg (éd.), *Corpus Juris Canonici*, op. cit., p. 327-329.

[67]. Melanchthon, « Consilium de moderandis controversiis religionis », dans C. G. Bretschneider (éd.), *Corpus Reformatorum*, vol. II, Halle, C. A. Schwetschke, 1895, 745sq ; 1535.

[68]. Citation de Melanchthon, Le Pouvoir et la primauté du pape, dans *La Foi des Églises luthériennes*, op. cit., p. 287, § 477.

[69]. En 2007, le Conseil de la Fédération luthérienne mondiale a adopté le texte « Ministère épiscopal au sein de l'apostolicité de l'Église : déclaration de Lund – une Communion d'Églises. » Même s'il « n'était pas destiné à être un document magistériel », le document cherche à clarifier, pour la communion luthérienne, un certain nombre de questions concernant l'*episkopé*, en gardant à l'esprit à la fois la tradition luthérienne et les avancées des engagements œcuméniques. Voir www.lutheranworld.org/lwf/index.php/affirms-historic-statement-on-episcopal-ministry.html

[70]. Voir R. Lee et J. Gros, FSC (éd.), *The Church as Koinonia of Salvation : its Structures and Ministries*. Lutherans and Catholics in Dialogue X, Washington, D.C., Conférence américaine des évêques catholiques, 2005, p. 49-50, §§ 107-109. Aussi : <http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/ecumenical-and-interreligious/ecumenical/lutheran/koinonia-of-salvation.cfm>. Ce texte n'a pas encore été traduit en français.

[71]. Ces questions ont également été explorées par l'Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen [Groupe de travail œcuménique de théologiens évangéliques et catholiques] ; son travail a été publié dans *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*, [La charge ecclésiale dans la succession apostolique] 3 vol., Freiburg/Göttingen, Herder/Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, 2006, 2008.

[72]. Sylvestre Prierias, « Dialogue de potestate papae », dans P. Fabisch et E. Iserloh (éd.), *Dokumente zur Causa Lutheri (1517-1521)*, vol. I, Münster, Aschendorff, 1988, p. 55.

[73]. Jean Eck, « Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae (1525-1543) », dans P. Fraenkel (éd.), *Corpus Catholicorum* 34, Münster, Aschendorff, 1979, p. 27.

[74]. Voir WA 7 ; 97,16-98,16.

[75]. WA 10/1,1 ; 232,13-14.

[76]. Luther, « Préface à l'édition de Wittenberg des écrits allemands de Luther (1539) », trad. angl. R. R. Heitner dans LW 34 : 285 ; WA 50 ; 559,5-660,16.

[77]. Luther, « Premiers sermons sur les Psaumes », trad. angl. H. J. A. Bouman, dans LW 10 : 332 ; WA 3 ; 397,9-11.

[78]. Luther « Du Serf arbitre », WA 18 ; 606,29. Traduction J. Carrère, dans *Œuvres*, tome V, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 27.

[79]. WA 10/2 ; 92,4-7.

[80]. Melchior Cano, *De locis theologicis*, Livre 1, ch. 3 ; Migne, *Theologiae cursus completus* 1, Paris, 1837, col. 62.

[81]. Ces questions ont également été travaillées en Allemagne par l'Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (cf. note 71) ; son travail est disponible dans W. Pannenberg et Th. Schneider (éd.), *Verbindliches Zeugnis*, 3 vol. Freiburg/Göttingen, Herder/Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, 1995, 1998.

[82]. Luther, *Grand Catéchisme*, dans *La Foi des Églises luthériennes*, op. cit., § 742, p. 376 et § 746, p. 377.

[83]. « Église et justification. La compréhension de l'Église à la lumière de la doctrine de la justification – 1993 », DC XCI (1994) n° 2101, p. 810-858 ; les §§ 4 et 5, p. 812.

[84]. « Par une humble prière, nous demandons donc pardon à Dieu et à nos frères séparés, comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous offensent » (UR 7).

[85]. « En outre, l'Église, qui réprouve toutes les persécutions contre tous les hommes quels qu'ils soient, qui se souvient du patrimoine qu'elle a en commun avec les Juifs, poussée non par des motifs politiques mais par la charité religieuse de l'Évangile, déplore les haines, les persécutions, les manifestations d'antisémitisme dirigées contre les Juifs quels que soient leur époque et leurs auteurs » (NA 4).

[86]. Jean-Paul II, « Jour du pardon », 12 mars 2000

[87]. Jean-Paul II, *Ut unum sint*, 25 mai 1995, § 88. Jean-Paul II, *Qu'ils soient un*, Paris, Éd. du Cerf et Flammarion, 1995, p. 91.

[88]. Rapport du Comité ad hoc pour les relations entre catholiques romains et luthériens, *DC* LXVII (1970) n° 1569, p. 767. Voir aussi *Positions luthériennes* 18e année n° 4 (octobre 1970), p. 283 ; M. Lienhard, « Journal d'Évian », p. 261.

[89]. « Démarche à propos de l'héritage de la persécution luthérienne des anabaptistes », www.lwf-assembly.org/uploads/media/Mennonite_Statement-EN_04.pdf. Texte de l'étude : Fédération luthérienne mondiale, Conférence mennonite mondiale, « Guérir les mémoires. Se réconcilier en Christ ». Rapport de la commission internationale luthéro-mennonite (2005-2008), 2010. Voir le texte en français : <http://unitedeschretiens.fr/Documents-lutheriens-mennonites.html>.

[90]. Luther, « Préface à l'édition complète des ouvrages latins de Luther », trad. en anglais de L. W. Spitz Sr dans LW 34 : 337 ; en allemand dans : WA 54 ; 186,3.8-10.16-18.

