# LVMIERE ET VIE

## Aspects du Protestantisme

Henry BRUSTON
Gustave MARTELET
Dialogue

René BEAUPERE
Protestantisme français

François BIOT

Protestantisme allemand

Gustave WEIGEL
Protestantisme américain

Marie-Joseph LE GUILLOU

Mission et protestantisme

40

### SOMMAIRE

| Chrétiens séparés                          | ••  | 1   |
|--|-----|-----|
| HENRY BRUSTON                              |     |     |
| Point de vue protestant                    | ••  | 4   |
| GUSTAVE MARTELET, s. j.                    |     |     |
| Point de vue catholique                    | • • | 19  |
| René Beaupère, o. p.                       |     |     |
| Notes sur le protestantisme français       | • • | 44  |
| François Biot, o.p.                        |     |     |
| Le protestantisme allemand                 | ••  | 55  |
| GUSTAVE WEIGEL, s. j.                      |     |     |
| Le protestantisme en Amérique du Nord .    | ••  | 73  |
| Marie-Joseph Le Guillou, o.p.              |     |     |
| Mission et protestantisme                  | • • | 91  |
| CHRONIQUES                                 |     |     |
| Bulletin de patristique                    | • • | 105 |
| LES DISQUES                                |     |     |
| Protestantisme                             |     | 120 |
| LES LIVRES                                 |     |     |
| Protestantisme et œcuménisme               |     | 127 |
| Au seuil d'une nouvelle année              |     | 133 |
| Table des Matières du Tome VII (1958)      | ••  | 137 |
| (=, -, -, -, -, -, -, -, -, -, -, -, -, -, |     |     |

# LVMIERE ET VIE

Tome VII

Décembre 1958

Nº 40

## Chrétiens séparés

Voici plus de quatre siècles que protestants et catholiques sont séparés. Mais depuis quelques dizaines d'années des chrétiens, de plus en plus nombreux de chaque côté de la barrière confessionnelle, refusent de prendre définitivement leur parti de la division des disciples du Christ. Ils demandent au Seigneur la grâce de l'unité. Ils cherchent ce qu'ils peuvent faire pour hâter, si possible, le rapprochement et la réunion.

Un point est certain. Cette unité ne sera pas le résultat d'un compromis. Elle sera don de Dieu et ne se réalisera que dans la lumière. Il faut donc tenter d'y voir clair. Il faut balayer les idées fausses, les préjugés, les a priori, tout ce qui est œuvre des ténèbres et non de la lumière.

C'est dans cette perspective que se situent les efforts tentés, dans le protestantisme comme dans le catholicisme, pour faire mieux connaissance avec le partenaire. C'est à ces efforts que veut collaborer ce numéro de Lumière et Vie.

On notera d'abord son sujet. Il s'agit du protestantisme. Il ne s'agit pas des sectes (sur lesquelles on consultera notre cahier 6: L'Eglise et la Bible. Les sectes). Il ne s'agit pas de l'ensemble de l'effort œcuménique, qui a été abordé dans notre numéro 19: Chrétiens séparés devant l'œcuménisme. Il n'est d'ailleurs pas question, dans le présent fascicule, de « faire le tour » du protestantisme. Ce cahier n'en aborde que quelques aspects. Il ne dit rien, par exemple, du protestantisme

en Amérique latine. On sait pourtant que dans ce continent se posent des problèmes très délicats. Un protestantisme et des sectes en pleine expansion y affrontent un catholicisme souvent sous-alimenté du point de vue spirituel. Pour remédier à ce triste état de chose des efforts ont été tentés du côté catholique depuis plusieurs années. Ils sont encore insuffisants.

Nous ne disons rien non plus des protestantismes derrière le rideau de fer. Leur attitude souvent semblable à celle de l'Eglise catholique, parfois différente d'elle, mériterait qu'on s'y arrête, non seulement pour y voir le signe d'une doctrine des rapports de l'Eglise et du monde sur certains points semblable, sur d'autres non, à la doctrine catholique, mais surtout pour prendre conscience du fait que protestants et catholiques sont associés dans la souffrance et dans la joie du témoignage en face du « monde ».

Par ailleurs il conviendrait de prolonger l'article que nous consacrons aux missions et de décrire l'expérience des « jeunes Eglises » protestantes : leur dynamisme, leur impatience devant les divisions « occidentales », leur souci de prendre racine dans les civilisations locales.

Pour l'Europe enfin, nous ne parlons que de l'Allemagne et de la France; il aurait fallu aller jusqu'en Scandinavie.

Nous avons choisi. C'était nécessaire. Mais nous reviendrons sans doute quelque jour sur les aspects du protestantisme laissés de côté aujourd'hui.

Notre cahier comporte, d'une part, un dialogue entre un pasteur et un prêtre, d'autre part, une large information et des réflexions du point de vue catholique sur le protestantisme en France, en Allemagne, en Amérique du Nord ainsi que sur l'étrange évolution de l'esprit missionnaire dans les confessions issues de la Réforme. Nos lecteurs ne seront pas surpris de constater qu'à plusieurs reprises, au cours de ces articles d'information, les auteurs ont dû, par souci d'exactitude, employer un vocabulaire peu habituel dans le catholicisme. C'est le cas en particulier pour le mot Eglise. Il est utilisé souvent dans son sens sociologique (par exemple, l'Eglise réformée de France) et parfois dans un sens large (l'Eglise

universelle considérée comme la somme ou un au-delà de toutes les confessions chrétiennes actuelles) qui ne sont pas conformes à l'emploi qu'en fait la tradition catholique à la suite du Nouveau Testament.

Nous voudrions attirer plus spécialement l'attention sur les deux premiers articles. Les « catalogues » des oppositions doctrinales classiques entre protestantisme et catholicisme ne manquent pas. Ils ont leur intérêt. Mais nous n'avons pas voulu en publier un nouveau. C'est dans un tout autre esprit que ces pages ont été rédigées. Elles constituent un dialogue authentique. Les deux hommes qui le tiennent se connaissent depuis longtemps. Ils font partie d'un groupe de théologiens catholiques et protestants qui se réunit régulièrement, en conformité avec la législation canonique. Leurs deux articles sont la mise par écrit d'une discussion qui se poursuit oralement depuis plusieurs années. Ce ne sont donc pas comme deux blocs erratiques composés indépendamment l'un de l'autre et juxtaposés artificiellement : la seconde étude est, au contraire, une réflexion sur la première.

Par ces deux contributions nous avons voulu porter témoignage d'un effort de recherche qui va plus loin et plus profond que les « catalogues » souvent bien simplistes. Nos auteurs évitent les schématismes qui ont trop fréquemment cours dans l'apologétique interconfessionnelle. Ils savent l'un et l'autre qu'il y a des choses qu'on ne peut plus loyalement dire ou écrire lorsqu'on a quelque peu pénétré le mystère de la vie chrétienne de l'autre. Ils tiennent compte des résultats de vingt années au moins d'un travail œcuménique patient. A nos lecteurs de juger ce qu'apporte de neuf ce dialogue attentif d'un pasteur et d'un père jésuite.

En lisant ces différentes contributions qu'ils se souviennent surtout, à la veille de la Semaine de l'unité (18-25 janvier), que la prière seule peut créer le climat dans lequel le débat théologique n'est plus un affrontement stérile et blessant mais la recherche humble et persévérante de la vérité, dans la totale fidélité, les uns et les autres, à la personne et à l'enseignement de Jésus-Christ.

#### POINT DE VUE PROTESTANT

Dès qu'un protestant s'approche du catholicisme, dès qu'il cherche, comme nous voudrions essayer de le faire dans ces lignes, à situer sa position vis-à-vis de l'Eglise catholique, il se heurte à des réactions personnelles commandées d'une part par sa sensibilité, d'autre part par l'aspect sociologique du monde catholique. Il suffit d'évoquer quelques aspects extérieurs : faste des cérémonies romaines, manifestations de masse, prolifération d'ex-voto dans des lieux de pèlerinage, pour que la sensibilité protestante soit froissée dans son idéal de simplicité évangélique; à propos d'autres manifestations: depuis les concordats assurant à l'Eglise romaine une domination mi-temporelle, mi-spirituelle sur un Etat comme l'Espagne, en passant par la mise à l'Index d'ouvrages religieux, jusqu'au culte des reliques de saints ou aux indulgences attachées à quelques actes de piété, le protestant se demande dans quelle mesure il se trouve devant un aspect authentique ou non, ayant ou non des racines doctrinales profondes, de la piété et de la vie de l'Eglise. Il se sent continuellement porté à juger superstitieuses nombre de pratiques de ses frères catholiques et à ne pas pousser plus loin son investigation.

Mais le protestant qui a surmonté ce premier obstacle par un effort de dépouillement et de compréhension se trouve affronté à une question inéluctable. Le catholicisme actuel lui paraît caractérisé par deux tendances opposées dont il ne sait dire laquelle est l'authentique catholicisme et dont il n'entrevoit pas comment elles pourraient faire l'objet d'une synthèse au sein de l'Eglise catholique. Il serait trop simple de les qualifier d'intégrisme et de progressisme pour rejeter

dos à dos leurs caractères extrêmes et chercher une voie de juste milieu. L'opposition que le protestant ressent tient d'ailleurs à sa propre vision de l'Evangile. D'une part, il constate une poussée dynamique des masses catholiques vers une piété mettant au premier plan les dogmes récemment définis : Infaillibilité pontificale, Immaculée Conception et Assomption de Marie; d'autre part, il voit naître et se développer les signes d'un renouveau dans de multiples domaines et découvre que les problèmes posés dans l'optique de ce renouveau sont profondément semblables (même si les solutions diffèrent) aux problèmes que le protestantisme se pose. Le protestant ne peut aller plus avant dans la compréhension de l'Eglise catholique que s'il se dégage de la tentation de choisir entre ces tendances celle-là seule qui lui paraîtrait caractériser le « vrai catholicisme »; choisissant la première, il soulignerait le caractère à ses yeux « hérétique » de l'institution romaine et minimiserait le renouveau actuel comme destiné à être étouffé tôt ou tard ou même comme représentant une « manœuvre diplomatique » à l'égard du protestantisme et du monde moderne (de tels soupcons peuvent être relevés dans certaine presse protestante, de peu d'audience d'ailleurs); choisissant la seconde, il serait tenté d'interpréter tout signe d'une recherche catholique comme « protestantisant » et de minimiser la piété mariale ou l'institution romaine comme des survivances d'un passé en voie de disparition; par un fallacieux optimisme, il risquerait d'accroître la confusion qui règne en beaucoup d'esprits sur les racines profondes de la division au sein de l'Eglise d'Occident.

Pour ne pas nous laisser aveugler ou mystifier par les aspects sociologiques ou sentimentaux de nos positions mutuelles, il n'est d'autre solution que d'aborder une recherche doctrinale. Il ne s'agit pas de nous placer sur un terrain plus solide, mieux connu, où l'on a déjà soupesé les arguments des uns et des autres; tout climat de polémique, ou tout désir d'affermir notre bonne conscience confessionnelle tue dans l'œuf les meilleures intentions de dialogue. Il ne s'agit pas non plus de privilégier le domaine intellectuel par rapport

aux efforts de compréhension poursuivis soit dans la recherche d'une nouvelle fraternité dépassant la tolérance et la courtoisie officielle, soit dans une action commune devant telles tâches sociales, soit surtout dans une prière commune pour l'unité des chrétiens dans une volonté d'émulation spirituelle. La doctrine est là pour rendre compte « en profondeur » de la situation réelle, pour creuser jusqu'aux structures fondamentales. Certes la recherche doctrinale doit être menée dans un climat de compréhension véritable; ce n'est qu'ainsi qu'elle peut accomplir sa tâche spécifique : situer les vrais problèmes; dégager les aspects essentiels du dialogue œcuménique de ses aspects accessoires; décanter ce conglomérat de durcissements historiques, de malentendus théologiques, de reproches moraux, de comportements sociologiques, d'expressions culturelles, d'ambitions politiques pour ressaisir les options spirituelles qu'il enserre.

Par ailleurs nous passerions à côté de notre responsabilité si nous nous contentions d'établir une sorte de catalogue de nos divergences doctrinales. Nous ne pouvons nous situer vis-à-vis du catholicisme par une série de refus de dogmes particuliers ou par une série d'affirmations dogmatiques qui nous soient propres. Certes de tels catalogues sont utiles comme base de départ d'une réflexion dogmatique. On en trouvera un exemple sommaire dans la Lettre pastorale du Synode général des Eglises réformées des Pays-Bas1 où sont successivement examinés les thèmes doctrinaux classiques : la doctrine de l'homme, celle de la grâce, les sacrements (sacrifice de la Messe et transsubstantiation), le rôle de la Vierge Marie, la hiérarchie et la primauté de Pierre, les œuvres et leur mérite, l'Ecriture et la Tradition, sans compter le cléricalisme, la vénération des saints, leur intercession en notre faveur, la confession, les indulgences, le purgatoire, la virginité, les

<sup>1.</sup> Publiée en traduction française sous le titre Catholicisme et Protestantisme dans La Revue Réformée, III (1952), n° 3-4, et reprise dans la collection « Les bergers et les mages », Paris, 4<sup>me</sup> édition, 1957.

vœux, la perfection monastique... Certes il y a aussi dans cet écrit un rapide essai de ramener toutes ces divergences à quelques orientations générales, mais cet essai est trop sommaire, vu le caractère d'une telle Lettre pastorale, pour faire avancer le dialogue. A cet égard le récent travail du professeur Roger Mehl qui resserre les questions à cinq fondamentales et en fait une étude approfondie permet aux fidèles de nos deux confessions de connaître valablement les divergences doctrinales toujours non résolues entre Rome et la Réforme<sup>2</sup>.

Nous voudrions pour notre part nous attacher à mettre à nu les racines de nos divergences dogmatiques. C'est là que doit se porter l'éclairage décisif grâce auquel nous pourrons nous connaître vraiment et nous situer les uns par rapport aux autres; car il nous semble qu'en dehors de cette recherche, on ne peut que se retourner des arguments qui, depuis le xvi siècle, sont restés inaudibles à l'autre, ou s'aventurer vers des compromis doctrinaux qui ne résoudront rien. « Les discussions entre les deux Eglises, qui gravitent autour de ce qu'on nomme d'ordinaire des questions dogmatiques tourneront en rond aussi longtemps qu'on ne verra pas qu'il y a quelque chose de prédogmatique dans l'affaire » 3.



Nous ne nous dissimulons pas ce qu'une telle recherche comporte de risques, et nous ne voudrions proposer ici qu'une hypothèse de travail; mais il nous semble que nous passerions à côté d'une compréhension réelle du catholicisme si nous ne cherchions à l'aborder par des réalités spirituelles considérées comme fondamentales. C'est donc la compréhension du Mystère du Christ, de sa présence et de son action, tels que les saisit l'Eglise catholique, qui sera au cœur de notre réflexion. L'affirmation dernière du Christ ressuscité à ses disciples : « Et

<sup>2.</sup> R. MEHL, Du catholicisme romain, approche et interprétation (Cahiers théologiques 40), Paris-Neuchâtel, 1957.

<sup>3.</sup> Charles HAUTER, Les raisons persistantes de la division dans Foi et Vie, XLIX (1951), p. 21.

voici, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde », ne peut-elle pas être le centre d'où jaillisse une réflexion dogmatique s'étendant à tous les aspects de la vie du chrétien et de la vie de l'Eglise? La certitude de la présence du Christ à son Eglise, à chaque croyant et au monde, certitude qui est commune au catholique et au protestant, se traduit dans des affirmations doctrinales dont nous ressentons les oppositions insurmontables lorsque nous voulons préciser le mode de cette présence.

Le protestant ressent déià instinctivement une différence de point de vue lorsqu'il constate que sa réflexion commence par se centrer sur la présence du Christ dans la vie de chaque croyant, alors que celle du catholicisme envisage d'abord la présence du Christ à son Eglise : verrons-nous alors se réveiller la vieille querelle de l'individualisme protestant et du collectivisme catholique? Si nous pouvons noter ces accusations parallèles, ce ne peut être que pour nous laisser avertir les uns par les autres du danger de déviation que comporte toute pensée et toute vie humaines; mais ici encore, gardons-nous du simplisme : ces deux démarches ne seraient graves que si elles étaient unilatérales; mais tout comme la réflexion protestante ne s'arrête pas à l'aspect personnel du salut et englobe son aspect ecclésial, la doctrine catholique ne se contente pas d'une investigation ecclésiale sans y situer la présence du Christ à chaque croyant. C'est donc à l'intérieur de chacune de ces perspectives que nous devons situer nos divergences.

Sur le plan de l'Eglise, le catholicisme nous apparaît rechercher essentiellement ce qui peut fonder la permanence et la continuité de la présence du Christ. L'Eglise est, avant tout, le Corps du Christ, et le lien indissoluble entre la Tête et le Corps se manifeste par la stabilité d'une institution donnée une fois pour toutes. Ainsi apparaît le double caractère de l'Eglise qui surprend le protestant et qu'il a tant de peine à comprendre : si l'Eglise est bien, comme il le croit, une communauté des croyants, ceci ne représente qu'un de ses aspects; elle est aussi, sous un autre aspect, société instituée, sous le mode hiérarchique. Cette société est à la fois le signe

et le moyen de la permanence de la présence du Christ; elle en est le signe en tant que la succession apostolique manifeste la continuité spirituelle et historique de la vie du Corps du Christ; elle en est le moyen en ce qu'elle a été dotée par le Christ lui-même des pouvoirs grâce auxquels elle conduit et organise la communauté des croyants; qu'il s'agisse, dans le domaine de la vérité, de l'infaillibilité, qu'il s'agisse, dans le domaine de la vie concrète, des pouvoirs de gouvernement, il d'aux domaine de la vie concrète, des pouvoirs de gouvernement, il d'aux de la continuelle présence du Christ aux siens.

La réaction protestante est dès l'abord négative : cette vision de l'Eglise, dont il ne saurait contester la grandeur, lui paraît conduire inévitablement à deux erreurs graves; d'une part la distinction société-communauté avec ses corollaires : Eglise enseignante — Eglise enseignée, Eglise gouvernante — Eglise obéissante, se traduit pour lui en une domination d'un corps constitué sur l'ensemble des croyants; l'Eglise est dès lors une puissance; devant l'enchevêtrement des problèmes spirituels et temporels, devant l'obligation qui lui incombe de diriger le peuple de l'Eglise dans les voies de la fidélité au Christ, ne devra-t-elle pas intervenir constamment dans la vie de ce monde, tendre à la dominer pour la conformer à des lois de moralité, de justice, de fraternité? La notion de « pouvoirs spirituels » n'est-elle pas contradictoire en elle-même, et l'Evangile n'est-il pas « la fin de la loi »? N'est-ce pas de cette perspective de puissance que découle l'attitude de l'Eglise qui, là où elle en la possibilité, conteste la liberté d'expression à toute autre « idéologie » que la sienne et n'hésite pas, le cas échéant, à faire appel au pouvoir temporel pour appuyer cette prétention par d'effectives persécutions qui n'épargnent pas les autres confessions, en particulier la confession protestante?

Derrière cette notion de l'Eglise comme puissance, n'y a-t-il pas aussi dans cet accent mis sur la continuité, l'infail-libilité, la recherche d'une sécurité, de garanties concrètes? Au lieu de dépendre exclusivement du Christ et de son action, la permanence de sa présence ne dépend-elle pas aussi d'insti-

tutions et de cadres de vie qui nous la garantissent, pourvu que nous restions au sein de ces cadres? Cette recherche de sécurité garantie ne se manifeste-t-elle pas dans la tendance catholique à englober toute la vie de ses membres dans un monde à part : école catholique, syndicat catholique, parti catholique et, si possible, Etat catholique?

Mais le dialogue ne saurait se situer essentiellement à ce niveau négatif; ces critiques ne sont valables qu'en tant qu'elles soulignent les tendances qui ne s'accrochent à l'institution que pour la déporter loin de son vrai rôle et pour la déformer. La vraie perspective catholique exige entre l'Eglise-société et l'Eglise-communauté un continuel dialogue qui permet de surmonter la tentation de domination; le rôle véritable de l'Eglise-société n'est pas de garantir la présence du Christ, mais de la susciter fidèlement. Elle ne saurait se contenter de garder dans la limite de ses règles et de ses rites les fidèles si, au sein de ses paroisses, ne se déployait la vie même que donne le Christ.

Cependant le protestant reste étranger à cette vision catholique de l'Eglise; car la présence et l'action du Christ lui apparaissent sous des modes très différents : cette présence est de l'ordre de l'événement; elle est une intervention décisive qui rassemble ce qui était dispersé, qui suscite une communauté là où vivaient des individus, qui renouvelle un corps sociologique marqué par la sclérose, la division, l'inertie pour le faire apparaître dans la liberté, l'unité et le service grâce à l'action puissante de son Sauveur et Seigneur. L'Eglise est donc une communauté rassemblée par l'action du Saint-Esprit qui lui communique tout ce que le Christ lui donne, dans cet événement de son renouveau. Certes ceci n'est pas l'objet d'une simple attente d'un événement imprévisible, de sorte que l'Eglise ne serait que fugitives apparitions d'une réalité spirituelle au sein d'un groupe sociologique quelconque. La présence du Christ se manifeste dans la prédication de la Parole de Dieu et dans l'administration des sacrements; ce qui compte, ce ne sont pas les hommes chargés de prêcher la Parole et d'administrer les sacrements dont ils ne sont que les ministres (= serviteurs), mais la fidélité de cette prédication et de ces célébrations à l'Ecriture Sainte, à la doctrine apostolique, à l'institution du Christ lui-même. Cette fidélité est elle-même un don de l'Esprit. Et la présence du Christ à son Eglise est saisie par la foi qui surgit à l'écoute de la Parole de Dieu et dans la célébration des sacrements; or cette foi est elle aussi un don de l'Esprit. La Bible et les sacrements dans la vie de l'Eglise ne sont, en eux-mêmes, ni signe ni moyens de la permanence de la présence du Christ aux siens, du lien indissoluble entre la Tête et le Corps; ils peuvent seulement le devenir.

Spate la

C'est la divergence de ces deux visions de la présence du Christ à son Eglise qui fait problème entre nous; et tant que ce problème ne sera pas élucidé, nos confessions resteront séparées, et nos séparations nous paraîtront, non pas légitimes (elles ne l'ont jamais été et ne le seront jamais au regard de Celui qui est notre unité), mais humainement justifiées.



Sur le plan de la personne, nous allons retrouver une divergence qui, pour s'exprimer très différemment, nous paraît relever de la même différence de points de vue.

Certes nous tenons ensemble que seule l'action du Christ nous sauve et que cette action est pure grâce de sa part. A l'origine de toute vie personnelle où Christ est présent, il y a l'initiative de sa grâce. Mais le catholique nous paraît mettre l'accent sur deux aspects fondamentaux : d'une part cette grâce salvatrice lui est dispensée par cet « organisme de grâce » qu'est l'Eglise, la présence du Christ à sa personne dépend de la présence du Christ à son Corps, envisagé sous l'angle de sa continuité spirituelle et historique, liée à sa structure ministérielle; d'autre part, dans cette Eglise, il peut se disposer à la grâce, et la grâce crée en lui des dispositions qui lui permettent de coopérer librement à l'action de la grâce. Dès lors cette libre coopération apparaît méritoire, non pas au sens où elle permettrait de « gagner » le salut, de créer un droit naturel au salut de Dieu, mais au sens où elle a un poids

dû à cet engagement personnel dans la vie de la grâce et de ce fait comporte une récompense divine.

Ici encore on connaît la réaction négative du protestant soulignant inlassablement les dangers de cette insistance sur l'aspect humain du salut : danger de croire — malgré les avertissements d'un saint Thomas et la condamnation de Baius — que les bonnes œuvres sont une cause du salut en elles-mêmes, et non en tant que fruits de la grâce : danger de n'accomplir les actes bons que dans un motif égoïste de récompense éternelle; danger enfin et surtout d'envisager la doctrine de la libre coopération de l'homme à l'action de la grâce comme fondant la conviction qu'il y a deux sources de vie spirituelle parallèles et indépendantes l'une de l'autre : l'action du Christ et l'action de l'homme. Mais ici encore ces réactions négatives, si elles soulignent des faits trop réels, n'attaquent que des déformations plus ou moins nettes de la pensée catholique profonde. Si le protestant rejette cette pensée, c'est en fonction de la manière dont lui-même comprend la présence du Christ à la personne humaine. Ici encore l'initiative de la grâce est radicalement première; la grâce est annoncée dans la Parole de Dieu, elle suscite la foi comme un don de l'Esprit; cette grâce est d'abord une décision de Dieu communiquée à l'homme, lui annonçant une réalité finale, dernière, indépendante de ce qu'il est et de ce qu'il a fait, fait ou fera : à cause de Jésus-Christ, il sera acquitté devant le tribunal de Dieu. Cette déclaration accueillie dans la foi crée une situation nouvelle de l'homme : il est désormais uni à Christ, et de ce fait incorporé à son Corps qui est l'Eglise; la présence du Christ va, par l'action de l'Esprit, le maintenir dans la communauté ecclésiale et susciter en lui l'amour, source de toute action bonne; toute sa vie sera louange de la grâce et de la gloire de Dieu. Prendre en considération son apport personnel serait se détourner de cette vocation; croire à une libre coopération de sa part serait nier l'action souveraine du Christ en lui. opérant « le vouloir et le faire » ; envisager un mérite humain serait se détourner de la pure louange de la grâce ; quand viendra la récompense du Christ,

elle sera accueillie comme un nouveau signe de sa grâce. Le sola gratia, sola fide n'est qu'une forme de l'affirmation centrale soli Deo gloria. La vie spirituelle du protestant est écoute de la Parole de Dieu, foi en la présence du Christ en lui, qui est crucifixion et dépouillement du moi, présence qui survient comme une grâce promise et toujours attendue bien qu'imméritée.

Enfin sur le plan de l'histoire, si catholiques et protestants s'unissent pour affirmer l'accomplissement du dessein de Dieu comme fondé dans l'événement historique de la Croix et de la Résurrection, comme se poursuivant dans l'action actuelle du Saint-Esprit dans l'histoire humaine et comme devant se manifester en plénitude dans le Royaume qui est la fin de l'histoire, il n'en demeure pas moins que l'action actuelle de l'Esprit leur apparaît sous des traits divergents.

La pensée catholique nous paraît dominée par la vision d'une continuité historique; parfois cette recherche nous semble conclure à une quasi-identification entre l'Incarnation, l'Eglise et le Royaume, alors que la pensée protestante s'attache à mettre en évidence les différences radicales entre ces trois réalités du dessein de Dieu. On sait la critique continuelle adressée à l'Eglise catholique par le protestantisme : en confondant ces réalités, elle élabore une theologia gloriæ qui méconnaît la situation réelle du croyant pérégrinant dans un monde où il demeure étranger, situation qui ne peut relever que d'une theologia crucis; on accusera de même l'Eglise de confondre la gloire de Dieu et la gloire de l'Eglise et de se laisser ainsi entraîner à rechercher sa propre gloire. Mais cette recherche d'une continuité historique met surtout en lumière l'action des hommes qui y participent; ainsi l'insistance sur le rôle de Marie dans la Rédemption, à laquelle elle est associée tant par son acceptation de l'Incarnation que par la manière dont elle y aurait été et s'y serait disposée (Immaculée Conception, vœu de virginité), sur la manière dont elle est associée au mystère de l'Eglise comme Nouvelle Eve, sur le fait qu'elle a été associée aux prémices de la Rédemption en Christ par son Assomption. De même l'insistance sur le rôle

des saints, tant dans leur action terrestre que dans leur intercession; de même encore le rôle du prêtre associé à l'œuvre médiatrice du Christ.

Le protestant aborde la description de l'action salvatrice de l'Esprit sous un tout autre angle; sans nier les réalités historiques sous cet aspect d'une action humaine, il les envisage comme devant mettre en lumière la souveraineté de la grâce. Marie de Nazareth est la grâciée dans la salutation angélique, la servante du Seigneur dans la foi et l'humilité de son acceptation, la rachetée par le sacrifice du Christ dans l'Eglise. Tout chrétien, si éminents qu'aient été sa vie et son ministère, n'est honoré que dans cette lumière : il s'efface pour qu'apparaisse la gloire du Christ agissant en lui et par lui; on veillera à ne pas masquer, au contraire, les faiblesses des hommes de Dieu, à ne pas se laisser ternir la gratuité imméritée de l'œuvre du Seigneur en eux. Le danger contre lequel doit se garder plus particulièrement celui qui considère la vie de l'Eglise, c'est de « voler à Dieu la gloire qui lui est due » en l'attribuant à soi-même, à tel chrétien, à tel ministre de l'Eglise ou à la communauté chrétienne elle-même.



Quel est le nœud où se relient ces visions divergentes? On a essayé de le trouver dans une certaine conception de l'homme en tant que pécheur. La nature humaine est totalement corrompue, enseigne la théologie des Réformateurs; l'homme, du fait du péché originel, a perdu son libre arbritre, devenu un serf arbitre; tout ce qu'il apporterait de lui-même dans la vie personnelle ou ecclésiale serait souillé, marqué d'incapacité au bien véritable; dans la pensée catholique la nature humaine n'est que blessée, affaiblie par le péché et la grâce lui restitue des virtualités jusque là incapables de se manifester. Certes cette opposition est sérieuse, mais repose en grande partie sur l'emploi de sens différents pour les mêmes mots, ce qui est source de graves malentendus. La reprise de cette question, en utilisant l'instrument intellectuel que permet une recherche existentielle, laisse espérer que, une fois les

malentendus dissipés, un dialogue plus profond pourra reprendre entre les théologiens des deux confessions. Il semble qu'il en soit de même en ce qui concerne les relations de l'homme avec Dieu dans l'acte d'obéissance où une réflexion approfondie sur le caractère instrumental de l'homme, affirmé par les uns et les autres, peut aboutir à une expression plus juste de ce que nous avons appelé une « libre coopération ». Ces aspects de nos oppositions, si importants soient-ils, ne nous paraissent pas pouvoir rendre compte de l'ensemble de nos divergences.

On a aussi recouru à une explication de la situation par l'exclusivisme de la Réforme. Les affirmations classiques : sola gratia, sola fide, sola scriptura ne seraient-elles pas à l'origine de la rupture? La Réforme aurait été essentiellement une voix prophétique, mettant en lumière des aspects de la vérité évangélique trop délaissés au XVI° siècle, obligeant l'Eglise catholique à redécouvrir une part de son héritage; mais cette voix s'est figée en une dogmatique unissant à ses affirmations positives des éléments négatifs, destructeurs d'affirmations complémentaires, durcissant la pensée réformatrice en un exclusivisme schismatique. Nous croyons en effet que la volonté de réforme de l'Eglise avait un caractère prophétique; l'enrichissement mutuel qu'apporte une reprise du dialogue entre protestants et catholiques montre que cette perspective comporte une large part de vérité. Mais les textes des Réformateurs résistent à cette accusation d'être enrobés d'éléments négatifs étrangers à l'Evangile. Ici encore, nous croyons qu'on n'a pas touché au nœud du problème.

Si le problème central de toute religion est le problème du mode de la présence de Dieu, c'est là que nous devrons rechercher la racine de nos perspectives divergentes. Comment entendons-nous le « Je suis tous les jours avec vous jusqu'à la fin du monde » ? Quelle est la structure de la relation du Christ à l'homme, à l'Eglise, au monde ?

Vérifions sur un exemple la portée de notre question. Jésus affirme : « C'est moi qui suis la Vérité » ; sa présence et son action en ce domaine sont caractérisées par l'annonce : « Le Saint-Esprit vous conduira dans toute la Vérité ». L'Eglise catholique appuie sur ces textes la certitude de son *infaillibilité*, alors que ces mêmes textes ne suscitent nullement dans le protestantisme une réflexion analogue. Ils sont donc lus et médités dans un autre climat spirituel, avec d'autres notions sous-jacentes de leur portée et de leur signification.

Sagit-il, dans de telles affirmations du Christ, d'un donné se réalisant infailliblement pourvu que soient remplies certaines conditions fixées par le Christ? Ces paroles ont été dites aux apôtres; dépositaires de ce donné et des pouvoirs qui lui sont attachés, ils l'ont transmis à des successeurs authentiques; cette transmission a eu lieu dans la collégialité des évêques unie au Pape, le magistère suprême étant confié à celui-ci comme successeur de l'apôtre Pierre dans sa chaire de Rome; ainsi ce donné se réalise infailliblement lorsque le Souverain Pontife parle ex cathedra, en ayant l'intention d'exercer ce magistère, car il est alors au bénéfice des affirmations du Christ.

Ou s'agit-il d'une promesse qui ne se réalise concrètement que lorsque le Saint-Esprit suscite en un cœur la foi en cette promesse; de sorte que rien, sinon la promesse elle-même, ne garantit qu'elle se réalisera infailliblement; mais d'autre part, selon cette promesse, le Saint-Esprit conduit celui qui croit en elle, quel qu'il soit, quelle que soit sa place dans l'Eglise; le Saint-Esprit conduit la communauté toute entière lorsqu'elle est saisie par cette promesse, lorsqu'elle en demande et en attend la réalisation, sachant que rien en elle-même ne saurait la conduire dans la vérité.

Cet exemple de la vérité nous paraît éclairer notre propos. La structure de la relation Christ-Eglise, Christ-croyant, relèvet-elle d'un donné-reçu, ou d'une promesse-crue? Ou encore qu'est-ce que la foi?

La foi est-elle un acquiescement personnel, un accueil à une présence donnée d'avance dans un organisme vivant, la foi étant le libre apport de chacun des membres de cet organisme? La foi est-elle l'engagement de l'être tout entier dans le risque de tout miser sur une promesse du Seigneur, engagement qui déborde si manifestement nos possibilités et même nos intentions que nous ne pouvons qu'y reconnaître l'action de Celui qui a fait la promesse?

Dans cette analyse esquissée de la structure de l'acte de foi, ne retrouvons-nous pas, d'un côté, le souci de continuité, de permanence de la présence du Christ; le désir de mettre en lumière la mouvance propre de l'homme sous la grâce; l'insistance sur le fait que la présence du Christ est déjà reçue dans l'Eglise et tout au cours de son histoire? Et, d'un autre côté, le souci de cet événement imprévisible, de ce renouveau nécessaire que représente la venue du Christ dans nos vies; le désir de mettre en lumière le caractère d'initiative souveraine du Seigneur dans sa grâce imméritée; l'insistance sur le fait que la présence du Christ n'est pas encore vécue en plénitude, que nous sommes encore dans l'attente du Royaume?

Le donné-reçu n'oriente-t-il pas vers une présence immanente du Christ, vers une expérience achevée de cette présence? La promesse-crue n'oriente-t-elle pas vers une présence qui pénètre l'immanence sans y résider, vers une expérience inachevée de cette présence, dont l'accomplissement reste eschatologique?

Ne sommes-nous pas alors appelés, en tant que protestants, à demander à nos frères catholiques : la foi authentique n'est-elle pas une victoire remportée sur le doute, un risque qu'aucune garantie humaine ne peut supprimer? La manière dont toute votre vie d'Eglise et sa structure doctrinale vous invitent à croire dans un climat de continuité, de permanence, de sécurité garantie ne vous conduit-elle pas dans la tentation de remplacer une foi vivante par la crédulité?

Mais nous, protestants, en méditant au contact de votre vie d'Eglise le « tous les jours » du Christ, ne sommes-nous pas amenés à nous demander si, dans notre recherche d'une authentique foi, qui nous est si souvent accordée par grâce, nous n'avons pas négligé, au profit d'une foi intermittente, la promesse de cette permanence de la présence du Christ qui nous

est promise à tous? Avons-nous vraiment cru que Christ est fidèle à ses promesses?

Si ces vues ont quelque justesse, ne nous amèneraient-elles pas à espérer que nos Eglises cherchent les unes et les autres à repenser une analyse de ce qui se trouve au fondement de leurs architectures doctrinales : une Parole de Dieu qui donne ce qu'elle promet, une foi en cette Parole qui est ce paradoxe que nos divisions exténuent : la sécurité dans le risque, la présence dans l'attente et l'attente dans la présence, jusqu'au jour où Dieu sera tout en tous.

Henry Bruston

### POINT DE VUE CATHOLIQUE

Ce qui frappe avant tout dans le texte si beau de M. Bruston, c'est l'effort qu'y fait son auteur pour situer le débat protestants-catholiques sur son véritable terrain. Les risques sont nombreux de s'arrêter en cours de route. Il nous faut donc d'abord suivre M. Bruston dans son effort pour écarter les mauvaises manières de poser le vrai problème.

#### I. A LA RECHERCHE DU VRAI PROBLÈME

Le premier groupe d'écueils à éviter est constitué par ce qui est en nous le plus périphérique : la sensibilité. Son importance et son danger lui viennent, note M. Bruston, de « l'aspect sociologique du monde catholique ». Cet aspect heurte la sensibilité protestante, non pas seulement de front, mais, si j'ose parler ainsi, de côté, de dos, de toutes parts, tant les manifestations extérieures du catholicisme lui paraissent nombreuses, envahissantes, inacceptables, de l'Index à l'exvoto, du faste romain aux Concordats. Nous ne pouvons que remercier M. Bruston d'avoir su dépasser ces premiers sursauts de sensibilité pour aller jusqu'au sens qui explique ces manifestations, même si, à ses yeux, ce centre ne les justifie pas.

D'ailleurs, au jugement même de M. Bruston, ce dépassement de la périphérie vers le centre doit se poursuivre. Plus profondément, en effet, que la pratique, et l'exprimant, se trouve la doctrine. Ici, note M. Bruston, la tentation protestante n'est pas le refus, mais le choix. En cataloguant d'intégrisme ce qui dans l'Eglise romaine heurte le plus profondément la mentalité protestante, comme l'Infaillibilité pontificale, l'Immaculée Conception ou l'Assomption de Marie

et en appelant *progressisme* (mot au moins aussi équivoque qu'intégrisme, aux yeux d'un catholique vraiment averti) ce qu'un protestant trouve de protestant dans l'Eglise catholique on se donnerait le droit de choisir pour le second contre le premier. On deviendrait ainsi un protestant réconcilié avec un catholicisme progressiste, et on garderait une hostilité séculaire contre le catholicisme intégriste.

M. Bruston est trop averti des réalités catholiques pour croire qu'un pareil échantillonnage soit vraiment possible. En effet, ce qu'il y a de plus vivant (c'est le vrai nom de ce que le mot de progressisme caricature) dans le catholicisme et qui va du renouveau biblique à l'Action catholique, en passant par la spiritualité conjugale et la liturgie, est rigoureusement inséparable des impulsions ou des normes données par le Saint Siège et la Hiérarchie; cela ne peut être saisi qu'en fonction d'une prévenance de grâce dont tous les catholiques voient en Marie, conçue sans péché et élevée en gloire. le signe éminent mais non pas exclusif. Ici encore on ne saurait trop remercier M. Bruston d'avoir si bien compris que ce qu'un protestant risquerait d'opposer dans l'Eglise catholique comme intégrisme et progressisme ne serait que la projection de ses acceptations ou de ses refus. Le catholicisme n'est ni intégrisme, ni progressisme, il est signe de la totalité du Christ, par la totalité de l'Eglise, dans la totalité de l'homme. C'est donc en le prenant comme un tout et non pas en essayant de le dissocier qu'on l'atteindra vraiment.

Mais, comme l'a bien vu aussi M. Bruston, la confrontation avec le catholicisme, qui doit se faire au niveau du tout, doit pour cela même se faire au niveau doctrinal. Avant d'être réalité sociologique, diversité de tendances, le catholicisme est, en effet, corps de doctrine. Ce n'est pas dire que le protestantisme ne le soit pas lui aussi. Mais précisément il n'est devenu lui-même que par rapport à un Credo fondamental jugé commun mais dont l'interprétation catholique est apparue, en fonction de l'Ecriture notamment, irrecevable à ceux qui de ce fait sont devenus des protestants. C'est donc avec raison que M. Bruston pense qu'il faut aller jusqu'au niveau doc-

trinal pour prendre vraiment position comme protestant devant le catholicisme. Mais sa pénétration, ici encore, nous réserve une nouvelle satisfaction.

Dépassant la tentation un peu facile qui consiste à croire que l'on a fait du travail doctrinal quand on a dressé un « catalogue » des points irrecevables, il ne nie pas que cette nomenclature n'ait son genre irremplacable de nécessité, mais il refuse de penser que l'on touche ainsi le fond des questions. Car, s'il faut bien énumérer les points de désaccord, — et M. Bruston lui-même le fait en citant « la doctrine de l'homme. celle de la grâce, les sacrements (sacrifice de la messe, transsubstantiation), le rôle de la Vierge Marie, la hiérarchie et la Primauté de Pierre, les œuvres et leur mérite, l'Ecriture et la Tradition, sans compter le cléricalisme, la vénération des saints, leur intercession en notre faveur, la confession, les indulgences, le purgatoire, la virginité, les vœux, la perfection monastique... », — il ne faut pas le faire pour se donner je ne sais quel frisson sacré devant l'indéfini des oppositions. Le remède n'est pas davantage, comme le note lui-même M. Bruston, dans la substitution d'une liste de cinq divergences bien nettes à un fouillis de dix-sept ou trente-trois points; il faut tout simplement changer de méthode. Au lieu de se laisser fasciner par la pluralité des divergences analytiquement considérées, il faut chercher quel est leur principe, unique peut-être. C'est ce que M. Bruston a le grand mérite de faire.

Plus d'un parmi nos frères protestants trouvera peut-être que cette réduction de la pluralité des divergences à l'unité d'un seul principe simplifie trop le problème et risque de trahir la nature du dialogue protestants-catholiques. Aussi bien ne devons-nous pas comme catholiques identifier désormais de façon rigide la position protestante avec celle de M. Bruston, qui en serait le premier surpris, sinon fâché; mais il n'est cependant pas de catholique qui, à la lecture des pages de M. Bruston, ne puisse retirer l'impression réconfortante qu'un centre, pour ne pas dire le centre du désaccord, ait été ici redécouvert et touché. Mais, encore une fois, cette certitude

est celle d'un catholique; quant à M. Bruston, laissons-lui le droit de ne voir dans la perspective qu'il choisit, qu'« une hypothèse de travail ». Néanmoins puisqu'il nous la propose avec tant de netteté, entrons avec lui dans les horizons qu'elle paraît ouvrir au dialogue œcuménique.

#### II. LE MYSTÈRE DE LA PRÉSENCE DU CHRIST A L'ÉGLISE, AU CROYANT ET A L'HISTOIRE

Selon l'expression de Ch. Hauter qu'il reprend à son compte, M. Bruston pense « qu'il y a quelque chose de prédogmatique dans l'affaire ». C'est possible. Mais faut-il dire que « la compréhension du Mystère du Christ, de sa présence et de son action, tels que les saisit l'Eglise catholique» et dont M. Bruston fait « le cœur » de sa réflexion ici, soit vraiment ce pré-dogmatique là? Précisant de façon scripturaire sa pensée, M. Bruston se demande en tout cas si la parole du Christ en saint Matthieu: «Et voici, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles » ne peut pas être « le centre d'où jaillisse une réflexion dogmatique s'étendant à tous les aspects de la vie du chrétien et de l'Eglise »? Et il ajoute : « La certitude de la présence du Christ à son Eglise, à chaque croyant, et au monde, certitude qui est commune au catholique et au protestant, se traduit dans des affirmations doctrinales dont nous ressentons les oppositions insurmontables lorsque nous voulons préciser le mode de cette présence ». Il annonce d'ailleurs ainsi le développement ultérieur où il envisagera la façon dont les catholiques conçoivent la présence du Christ à l'Eglise, à la personne et à l'histoire, pour y opposer la façon dont le protestant de son côté le fait et préciser finalement le point névralgique du désaccord. Nous allons le suivre dans son développement, non sans remarquer d'abord le nouvel écueil qu'il évite encore au passage.

Nul point de vue n'est meilleur, semble-t-il, pour étudier le dissentiment des protestants et des catholiques, que celui du mystère du Christ lui-même dans son rapport à l'Eglise, au croyant et à l'histoire — le premier rapport commandant

d'ailleurs les deux autres - parce que rien n'est plus profond dans l'Eglise que le Christ lui-même. Or c'est précisément sur ce point que les protestants se séparent des catholiques. Pour le comprendre il ne faut pourtant pas se contenter d'opposer l'individualisme protestant au collectivisme catholique. Bien qu'un catholique ait raison de ne pas se reconnaître dans cette dénomination de « collectivisme » et qu'un protestant ne veuille pas se voir taxer brutalement d'« individualisme », convenons que tout n'est pas faux dans cette opposition, si l'on veut dire, par exemple, que le protestant vit chrétiennement plus isolé peut-être que le catholique. Cependant cette opposition sans finesse ne va pas fond des choses. Un catholique a une vie individuelle de chrétien comme le protestant a une vie communautaire de croyant. Le fond du problème est ailleurs. Dans toute sa vie, individuelle ou collective, de chrétien le catholique comprend le rapport du Christ à l'Eglise, à luimême et à l'histoire d'une façon que le protestant ne reconnaît pas légitime. Comme le dit M. Bruston : « Tout comme la réflexion protestante ne s'arrête pas à l'aspect personnel du salut et englobe son aspect ecclésial, la doctrine catholique ne se contente pas d'une investigation ecclésiale sans y situer la présence du Christ à chaque croyant. C'est donc (nous soulignons) à l'intérieur de chacune de ces perspectives que nous devons situer nos divergences». Voilà qui est parfaitement clair et nous pouvons donc avancer.

#### A. Le mystère du Christ dans son rapport à l'Eglise

#### 1. Perspectives d'ensemble

« Le catholicisme, écrit M. Bruston, nous apparaît chercher essentiellement ce qui (c'est nous qui soulignons) peut fonder la permanence et la continuité du Christ »; il rappelle alors, on s'en souvient, la doctrine de l'Eglise corps du Christ; il insiste sur le caractère institutionnel et hiérarchique et pas seulement communautaire de l'Eglise catholique; il relève fort justement que, dans le catholicisme, « cette société est à la fois le signe et le moyen de la permanence du Christ » :

le signe « en tant que la succession apostolique manifeste la continuité spirituelle et historique de la vie du corps du Christ», le moyen « en ce qu'elle a été dotée par le Christ lui-même des pouvoirs grâce auxquels elle conduit et organise la communauté des croyants ». Bien qu'il ne fasse nulle allusion ici aux sacrements, M. Bruston note bien par contre que, soit « dans le domaine de la vérité » par l'infaillibilité, soit « dans le domaine de la vie concrète » par les « pouvoirs de gouvernement », « il s'agit toujours (dans le catholicisme) de manifester la fidélité du Christ à son Corps, la continuelle présence du Christ aux siens ».

Tout ceci qui est d'une certaine façon parfaitement compris, à part l'omission concernant les sacrements, laisse pourtant sur une impression de malaise que je vais essayer aussitôt de définir. En effet, tout ce qui caractérise le catholicisme et qu'a relevé avec justesse M. Bruston, est présenté par lui, non pas en fonction de ce que le Christ a fait en fondant son Eglise, mais de ce que le catholique conçoit pour assurer à l'Eglise la présence du Christ. Sans doute si M. Bruston pensait que ce que le catholique conçoit sur la présence du Christ à son Eglise c'est ce que le Christ a fait en fondant son Eglise, c'est-à-dire s'il voyait dans l'ecclésiologie catholique autre chose qu'un système ou comme il le dit lui-même une « vision » des choses, il ne serait plus protestant¹. Nous

<sup>1.</sup> Sans doute encore, M. Bruston dira-t-il au terme que le catholicisme voit l'Eglise comme un donné, ce qui semble bien exclure que pour lui le catholicisme soit un système. Mais, comme nous le verrons, une pareille expression suggèrera encore la limite essentielle du point de vue catholique qui laisserait ainsi de côté l'aspect fondamental de promesse. Nous verrons qu'il n'en est rien en profondeur. Néanmoins ce caractère limité et déformant du catholicisme n'en sera pas moins posé comme typique de lui. C'est ce que nous visons quand nous disons que pour M. Bruston le catholicisme ne peut jamais être qu'une vision de l'Eglise, un aspect encore humain et incomplet de son mystère, c'est-à-dire au fond un système où transparait la volonté des hommes beaucoup plus que celle de Dieu. Encore une fois nous ne reprochons pas à M. Bruston de penser ainsi: il n'y aurait pas de problème entre nous s'il pensait autrement.

ne lui ferons donc pas grief d'avoir parlé du catholicisme comme d'un effort pour « rechercher essentiellement ce qui peut fonder la permanence et la continuité de la présence du Christ » à l'Eglise. Mais il faut bien lui dire pourtant que cette recherche n'est pas le point de vue catholique. Le catholicisme en effet ne recherche pas ce qui peut fonder la présence et la continuité du Christ; il découvre dans l'Eglise ce que le Christ a fait pour rester « avec nous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles ». Le catholicisme ne correspond pas à une intention humaine ou à un système, fût-il ecclésiologique; il se sait, se vit et, osons le dire bien que nous n'ayons pas à le faire ici, se prouve comme une fidélité à un fait dont le Christ est l'initiateur et finalement l'unique contenu. Ce fait est la présence que le Christ ressuscité s'est donnée dans l'histoire des hommes par le mystère de son corps, visiblement constitué en Eglise sous le triple pouvoir confié aux Apôtres et à leurs successeurs de sanctification doctrinale dans Sa vérité. sacramentelle dans Sa vie, et pratique dans Son autorité. Si le catholique pouvait penser que le Christ n'a pas voulu cela. comment pourrait-il chercher à faire ce que le Christ n'a pas voulu? Son souci n'est nullement de fonder la permanence et la continuité de la présence du Christ, car il sait que le Christ y a lui-même pourvu : son seul souci est de recevoir l'Eglise comme un Don du ressuscité, de se laisser former dans l'Eglise par ce don qu'elle lui transmet. Car l'Eglise n'est pas pour le catholique le résultat, plus ou moins heureux, de ses recherches ou de son élaboration, elle est l'œuvre du Christ historique et ressuscité, le contenu de son intention de salut et le sacrement actuel de sa vie de Gloire sous forme mystérieuse de grâce; elle est l'objet de son accueil et de sa foi.

Il est vrai que cette société qu'est l'Eglise est pour le catholique « le signe et le moyen de la permanence de la pré-

Nous croyons simplement utile d'exprimer ce que signifie le fait que comme catholique nous ne voyons pas le catholicisme de la manière dont il le fait.

sence du Christ », il est vrai que dans ce signe et ce moyen « il s'agit toujours de manifester la fidélité du Christ à son Corps, la continuelle présence du Christ aux siens », mais à condition de ne pas dire par là que c'est le catholique qui se donnerait à lui-même l'initiative d'une manifestation, avec laquelle le mystère réel du Christ n'aurait pour ainsi dire rien à voir. M. Bruston a trop de tact pour dire de pareilles choses et même pour les penser, mais il ne m'en voudra pas de prendre occasion d'un de ses propos pour tirer totalement au clair un point de vue sans lequel le dialogue œcuménique pour un catholique n'aurait plus d'objet.

Le catholique est devant l'Eglise comme devant un don du Christ et non pas comme devant un système d'interprétation de sa pensée ou de son œuvre. C'est sur le Christ lui-même et non pas sur la facon dont il peut comprendre les choses, que repose pour le catholique « la fidélité du Christ à son Eglise » : c'est au Christ disant aux Onze : « Je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles », et non pas à son effort personnel de réflexion et de conception, que le catholique doit la certitude de « la continuelle présence du Christ aux siens ». Le catholicisme n'a rien à voir avec un pélagianisme de l'institution: le catholicisme n'est pas la construction généreuse mais illusoire de chrétiens en mal de garanties historiques, et qui auraient forcé dans le sens de leur désir l'œuvre tout autre de leur Seigneur; le catholicisme n'est pas le résultat d'une volonté humaine, si belle soit-elle, de « fonder la permanence et la continuité de la présence du Christ ». A cela le Christ lui-même a suffisamment pourvu et il suffit au catholicisme pour être lui-même d'entrer dans toute la volonté, toute la parole et toute la vie du Seigneur : il essaye de recevoir, sans réticence et sans peur, l'Eglise que le Christ a fondée et qui se réclame de Lui, substantiellement la même depuis vingt siècles. Il nous faut donc, tout en remerciant M. Bruston de cette déférence fraternelle qui lui permet de reconnaître la « grandeur » de « cette vision de l'Eglise », lui dire combien ce brevet de « grandeur » décernée à l'œuvre du Seigneur sonne pour nous étrangement.

Car cette Eglise catholique, en laquelle nos frères protestants ne peuvent s'empêcher de voir au fond un système et une conception, est en définitive pour nous un mystère; le mystère même du Christ qui continue par voie d'institution l'œuvre commencée par lui par voie d'incarnation. Je n'ai pas à m'expliquer ici sur tout le mystère du Christ et de l'Eglise, mais simplement à essayer de faire entendre que, s'il y a bien pour le catholique une conception de l'Eglise, ce n'est pas un système mais une fidélité et qu'il n'y aurait probablement pas de protestantisme si par impossible le catholicisme se reconnaissait le droit de se voir autrement.

Le catholicisme ne s'exposerait pas non plus, continue M. Bruston, à deux graves erreurs.

#### 2. De deux erreurs possibles du catholicisme

La première se ramène à la distinction société-communauté et à ses corollaires que sont la distinction entre Eglise enseignée et Eglise enseignante, Eglise gouvernante et Eglise obéissante, la notion contradictoire de « pouvoirs spirituels » et l'idéologie toujours possible de la puissance. La seconde est plus subjective; elle revient à la tentation qui guette le catholique de rechercher une « sécurité » que garantirait non plus le Christ, mais « la permanence de sa présence » par le moyen de cadres de vie à efficacité spirituelle assurée.

Dispensons-nous, pour ne pas trop allonger notre réponse, de montrer pourquoi il faut, en fonction de la Seigneurie même du Christ sur le Corps qu'il anime de sa vie dans l'Esprit, distinguer sans opposer, Eglise société et Eglise communauté; n'essayons pas non plus de montrer la cohérence profonde de la notion de « pouvoirs spirituels » au sein d'une Eglise dominée par Celui à qui « tout pouvoir a été donné au ciel et sur la terre » et qui fonde par cette gloire filiale de ressuscité son droit spirituel sur toute créature : « Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai enseigné »; ne disons rien non plus sur le mystère de la loi de grâce qui est la fin de la loi de crainte, mais non pas de toute obédience spirituellement exprimée à

Dieu dans son Christ et à ses légitimes représentants : « Quiconque vous écoute m'écoute, quiconque vous méprise me méprise ». Mais ne dissimulons pas les effets de puissance que des hommes, constitués en dignité hiérarchique, peuvent touiours chercher à tirer de leur fonction pourtant toute spirituelle et évangélique; ne cherchons pas non plus à cacher les garanties parfois inavouables que notre médiocrité escompte sur le fait que le Christ a promis son assistance à l'Eglise instituée par lui. Mais, concédant tout ceci et acceptant même d'élargir considérablement l'éventail des périls spirituels courus par une institution comme le catholicisme, disons pourtant que la considération de tous ces périls ne change pas un iota au problème de l'Eglise, dans la mesure où l'on croit vraiment que telle qu'elle est, avec toute la misère que les hommes peuvent lui faire endosser en s'autorisant de son mystère, elle est et reste l'œuvre de Jésus-Christ.

La vue des périls que contient une telle institution et sur lesquels nos frères protestants ne sont pas sans avoir obtenu des lucidités qui doivent nous devenir spirituellement profitables, est, en effet, intérieure pour un catholique à la vue du Christ fondant cette institution. Non pas, bien sûr, que le Christ ait institué ces périls, mais il n'a pas institué cette Eglise sans savoir les périls que la misère des hommes pourrait v courir. Ce n'est pas pour rien qu'il a tant insisté avec ses apôtres eux-mêmes sur l'humilité et la priorité totale du service sur l'honneur dans les charges du Royaume. Mais puisque sachant ces dangers il a institué cette Eglise et pas une autre, nous devons encore croire que dans son œuvre à lui, la sainteté et l'Esprit, qu'il a promis à son Eglise jusqu'à la fin des temps, seront plus forts que nos défauts à nous. S'il y a donc dans les hommes d'Eglise des comportements inconciliables avec l'Esprit du Christ, cela ne veut pas dire qu'il faille lâcher l'Eglise que le Christ a faite, mais bien nos misères qui, pour autant qu'il est en elles, la « défont ». S'il y a dans l'Eglise des périls destructeurs de l'œuvre du Christ. il ne faut pas s'en prendre à l'œuvre du Christ lui-même, mais à nous qui l'aurions déjà détruite de fond en comble

si le Christ n'était là avec nous tous les jours jusqu'à la fin des siècles. Par Lui, malgré toutes les misères et toutes les tentations souvent consenties, l'Eglise reste son Corps qui ne peut rien dire en définitive contre sa Vérité, qui ne peut rien donner dans ses sacrements que sa propre Vie, et qui dans ses directives autorisées ne peut pas conduire les fidèles et les hommes sur une autre Voie que la sienne. Tant qu'existera le Christ dans son éternité désormais glorieuse, existera dans ce monde de péché et pourtant aussi par lui de grâce, cette Eglise contre laquelle ne prévaudra pas l'iniquité des hommes, même si elle devait devenir un jour celle du plus grand nombre de ses pasteurs ou de ses fidèles. Et si, poussant la difficulté à fond, comme ce n'est sûrement pas l'intention profonde de M. Bruston, nous le verrons plus loin, si l'on disait donc que c'est la structure même de l'Eglise catholique qui comporte essentiellement ces périls, nous répondrions ceci. Aussi longtemps que les périls spirituels que fait courir l'institution d'Eglise sont remédiables par une conversion vraiment évangélique — et il n'en est pas un qui puisse vraiment y résister — on peut y voir le signe que c'est encore le Christ qui a fondé cette Eglise dans laquelle on ne peut le servir sans équivoque qu'en se convertissant plus radicalement que nulle part ailleurs aux mœurs paradoxales de son Royaume. En un mot, il me semble que les périls spirituels que notre misère peut courir dans l'Eglise telle que le catholique la croit voulue par le Christ, nécessitent non pas une subversion des structures de cette Eglise, mais plus modestement une conversion toujours renouvelée des hommes. On n'atteint pas le Christ dans l'Eglise en dehors de la foi qui nous fait croire qu'envers et contre tout, c'est le Christ qui est là. Si l'Eglise catholique peut paraître dispenser de bien des choses à des regards différemment éduqués que les nôtres, il est une chose dont ses membres savent bien qu'elle ne les dispense jamais, c'est de croire.

Mais, au fait, M. Bruston se trouve d'accord avec nous sur ce point, lui qui pense que « le dialogue ne saurait se situer essentiellement à ce niveau négatif » et que « ces critiques (à

partir des erreurs possibles du catholicisme) ne sont valables qu'en tant qu'elles soulignent des tendances qui ne s'accrochent à l'institution que pour la déporter loin de son vrai rôle et pour la déformer ». Il ne croit donc pas que l'institution catholique soit comme telle intrinsèquement viciée et notre argumentation a dépassé sa critique; espérons qu'elle n'est pas tombée complètement dans le vide pour autant... Néanmoins c'est plus qu'un « continuel dialogue » qui permettra de « surmonter la tentation de domination » en laquelle semblent se résumer à juste titre pour M. Bruston les périls auxquels le catholicisme expose les siens. C'est une référence spirituelle de tous au Christ, Principe de tout le Corps, qui fera des pasteurs, comme dit la Première Epître de Pierre, « les modèles du troupeau » et des fidèles eux-mêmes de véritables « Christifideles », selon l'admirable expression sans cesse employée par le Concile de Trente. Car aux maux provoqués dans l'Eglise par le péché, il n'est en définitive qu'un remède, le Christ lui-même animant de la vie de son Esprit l'Institution qu'il a lui-même fondée et qui ne peut tenir qu'en lui, « en qui tout tient ». C'est parce que M. Bruston en est lui-même convaincu qu'il revendique pour le protestantisme une conception de la « présence » qui soit « de l'ordre de l'événement », afin de mieux assurer, pense-t-il, la présence du Christ à son Eglise.

#### 3. La conception protestante de l'Eglise

Cette conception porte à la fois sur la présence de Dieu à son Eglise et sur la réponse des hommes dans la foi. M. Bruston, à la suite sans doute du pasteur Leuba, voit dans une présence du Christ qui soit « de l'ordre de l'événement », la façon, non pas de refuser tout caractère d'institution à l'Eglise, mais de garder de l'institution tout ce qui est compatible avec une vraie présence du Christ dans l'Esprit. Cet événement n'est donc pas conçu comme un événement passé dont l'actualité dépendrait de notre seule mémoire humaine. Non! la présence du Christ tout en étant « de l'ordre de l'événement » reste « une intervention décisive qui rasssemble ce qui était

dispersé, qui suscite une communauté là où vivaient des individus, qui renouvelle un corps sociologique marqué par la sclérose, la division, l'inertie, pour le faire apparaître dans la liberté, l'unité et le service grâce à l'action toute-puissante de son Sauveur et Seigneur. L'Eglise est donc une communauté rassemblée par l'action du Saint Esprit qui lui communique tout ce que le Christ lui donne dans cet événement de renouveau ». A vrai dire, M. Bruston lui-même se demande si, en ramenant la présence du Christ à cet événement incessant, il ne vide pas la présence du Christ de toute réalité objective. Car pourrait-on jamais dire qu'il est venu en réalité, ce Christ qui ne laisserait aucune trace durable de son propre passage dans la société des fidèles et des hommes et sous les pas duquel le monde se trouverait toujours comme s'Il n'avait jamais passé? M. Bruston prévient la difficulté et nie que l'Eglise soit pour lui l'« objet d'une simple attente d'un événement imprévisible » ou de « fugitives apparitions d'une réalité spirituelle au sein d'un groupe sociologique quelconque ». Fidèle aux signes que l'ensemble des réformateurs protestants du XVIe siècle ont donné de la véritable Eglise, il pense que « la présence du Christ se manifeste dans la prédication de la Parole de Dieu et dans l'administration des sacrements » et que « ce qui compte, ce ne sont pas les hommes chargés de prêcher la Parole et d'administrer les sacrements dont ils ne sont que les ministres (= serviteurs), mais la fidélité de cette prédication et de ces célébrations à l'Ecriture Sainte, à la doctrine apostolique, à l'institution du Christ lui-même ».

Comment ne pas être d'accord sur ce dernier point, puisque pour le catholique l'Eglise n'est rien d'autre dans son être ministériel qu'un triple pouvoir au service d'un triple devoir d'éduquer les hommes dans la Vérité du Christ, de les sanctifier dans ses sacrements et de les régir dans son esprit? Prise de ce point de vue, l'Eglise n'est rien d'autre d'abord que la Présence même du Christ assurant par elle dans le monde l'actualité vivante de sa Parole, l'effet sanctifiant de ses gestes et la conduite normative de son Règne sur nous. Dès lors cette fidélité du Christ à l'Eglise fonde dans l'Eglise une fidélité essentielle au Christ; et nous n'avons aucune peine à dire avec M. Bruston qu'elle « est elle-même un don de l'Esprit ». Car comment serait-elle des hommes, cette fidélité de l'Eglise qui n'est pas d'abord une fidélité des hommes au Christ, mais du Christ aux hommes dans son Eglise et par elle?

Ouant à la foi, réponse des hommes à la fidélité du Christ à son Eglise, elle est pour nous aussi « un don de l'Esprit ». Alors que tout nous porterait à penser que l'honneur de Dieu exige en tout ce qui concerne directement son œuvre de sanctification, de vérité et de gouvernement une certaine métiance à l'égard des choses et des hommes, comment, sans l'Esprit du Christ, croirions-nous que Dieu a pu ainsi se livrer dans l'Eglise par des choses et par des hommes? Mais ce point de vue est purement catholique. M Bruston le note avec soin · « La Bible et les sacrements dans la vie de l'Eglise ne sont, en eux-mêmes, ni signe ni moyen de la permanence de la présence du Christ aux siens, du lien indissoluble entre la Tête et le Corps; ils peuvent seulement le devenir ». Cette remarque, qui ouvre d'ailleurs sur un nouvel aspect de la divergence entre protestants et catholiques, sur lequel nous allons revenir, montre bien que si le catholique croit vraiment à ce mystère d'un Dieu tellement donné dans l'Eglise que sa pensée est toujours là pour lui dans l'Ecriture, sa vie dans les sacrements, sa volonté pastorale dans l'autorité hiérarchique, c'est bien parce que l'Esprit lui-même lui donne de s'ouvrir aux merveilles du don de Dieu par Jésus-Christ dans l'Eglise.

M. Bruston a donc bien raison de dire que là se situe « la divergence de ces deux visions de la présence du Christ à son Eglise » et que « tant que ce problème ne sera pas élucidé, nos confessions resteront séparées ». Toutefois je ne le suivrais qu'avec une extrême réticence quand il ajoute : « Et nos séparations nous paraîtront, non pas légitimes (elles ne l'ont jamais été et ne le seront jamais au regard de Celui qui est notre Unité), mais humainement justifiées ». Ma réticence ne porte certes pas sur sa douleur devant nos divisions,

mais sur le fondement qu'il leur assigne. Car si nos séparations ne sont qu'humainement justifiées, elles ne le sont pas du tout, puisqu'il s'agit dans l'Eglise de l'œuvre même de Dieu. Un catholique pensera plutôt, si paradoxal que cela paraisse, que nos divisions sont divinement justifiées dans la mesure où, malgré nos péchés, elles signifient encore le désir absolu d'être fidèles à son œuvre, telle qu'il l'a fondée. Nous allons y revenir quand nous aurons considéré les problèmes posés par la présence du Christ à la personne et à l'histoire.

## B. Le mystère de la présence du Christ dans son rapport à la personne

Ici encore M. Bruston a dépassé les critiques d'un protestantisme mal informé et il n'hésite pas à affirmer à juste titre que « nous tenons ensemble que seule l'action du Christ nous sauve et que cette action est grâce de sa part ». Mais il pense devoir refuser une double détermination de la conception catholique du salut. La première qui consiste à faire passer cette grâce salvatrice « par cet organisme de grâce qu'est l'Eglise »; une seconde qui permettrait à l'homme de « se disposer à la grâce ». Les formules sur ce dernier point, qui est difficile, ne me paraissent pas parfaitement claires, mais je ne trahirai pas la pensée de M. Bruston en disant tout uniment qu'il redoute dans l'Eglise catholique la doctrine du mérite. La raison d'une pareille réticence se trouve dans le danger de nuire à la gratuité de la grâce, en laissant croire qu'il y aurait « deux sources de vie spirituelle parallèles et indépendantes l'une de l'autre; l'action du Christ et l'action de l'homme ». Mais ici encore M. Bruston ne veut pas rester sur des « réactions négatives ». Ceci nous paraît d'autant plus nécessaire qu'il semble bien négliger ici des choses qu'il acceptera plus loin, et notamment la collaboration instrumentale de l'homme avec Dieu.

A moins que je ne m'abuse complètement sur la doctrine catholique, tout ce que M. Bruston dit alors de l'initiative de la grâce « radicalement première », sur le rôle de la Parole de Dieu dans la grâce qui suscite la foi comme un don de

l'Esprit (s'il s'agit d'un adulte), sur le fait que la grâce est d'abord « décision de Dieu communiquée à l'homme » et que la vie de l'homme doit être d'abord « louange de la grâce et de la gloire de Dieu », non seulement est acceptable par un catholique, mais fait intrinsèquement partie pour lui de la Tradition. Par contre l'insistance sur le caractère avant tout eschatologique de la réalité du salut, la priorité de droit donnée à l'union au Christ sur l'incorporation à l'Eglise, sont des points qui font difficulté; mais leur solution, étant intérieure à ce que nous avons déjà dit plus haut sur la vie dans l'Eglise, ne nous retiendra pas davantage. Il nous semble pourtant nécessaire de dire un mot sur la difficulté que fait à M. Bruston la notion centrale de mérite et donc de bonne œuvre.

« Prendre en considération son apport personnel, écritil, serait se détourner de cette vocation » (de louange de la grâce et de la gloire de Dieu). Et de fait si le mérite est considéré comme un apport personnel qui revient à « nier l'action souveraine du Christ » ou qui nous empêcherait d'accueillir la récompense comme « un nouveau signe de sa grâce », il doit être rejeté. Mais précisément le mérite n'est pas cela. Comme le dit le Concile de Trente dans la Session VI sur la Justification, au chapitre XVI, il est un fait de cette « immense bonté de Dieu pour les hommes qui fait vouloir que ses dons à lui deviennent dans les justifiés des mérites à eux ». Il n'y a donc pas dans le mérite de larcin envers la grâce, mais une fois de plus une étonnante charité de Dieu pour les hommes, qui peuvent faire vraiment leur ce qui pourtant est vraiment sien. Cette appropriation par l'homme des dons de Dieu, loin d'être le couronnement subjectif d'un pélagianisme ecclésial déjà scandaleux, est bien plutôt dans le chrétien l'accomplissement de la vie même du Christ. Car, comme le dit encore au même endroit le même Concile, c'est Lui qui « infuse incessamment dans les justifiés, comme la tête dans les membres (Eph., 4, 15) et comme le cep dans les sarments (Jean, 15, 5) une puissance qui prévient, accompagne et suit toutes leurs bonnes œuvres, puissance sans laquelle elles n'auraient aucun titre pour plaire à Dieu ni pour mériter ». On comprend que

;, s'appuyant sur 1 Cor., 1, 31, considère que le chrétien auquel il vient de reconpouvoir de mériter, puisse se confier ou se ne et non pas dans le Seigneur. Si telle est olique du mérite, elle ne comporte de soi ment fondé de détruire la grâce, elle qui ifie en montrant ce qu'elle nous donne de d'impliquer l'homme comme une seconde côté du Christ, elle montre au contraire t du Christ, non pas toutefois pour absorber justifié, mais bien plutôt le justifié dans le e le dit le Concile de Trente à propos des tion, au chapitre VIII de la Session XIV, rification est dans le Christ, en qui nous ous nous mouvons (Actes, 17, 28), en qui accomplissant de dignes fruits de pénitence ennent de lui leur valeur, sont par lui offerts râce à lui acceptés par le Père».

difficulté devant une telle doctrine, qui assure la priorité littéralement « désarmante » du Christ en nous, vient de plus loin. Elle a pour origine ultime la conception même que M. Bruston a mise en lumière au terme de son étude et selon laquelle la présence du Christ en nous par la foi est moins un don recu qu'une promesse crue. C'est la même conception qui se trouve déjà au principe des réticences à l'égard de l'Eglise comme institution de grâce; c'est elle qui, par delà toutes les craintes légitimes de compromettre la gratuité de la grâce, est encore à la source des réticences de nos frères protestants envers la doctrine catholique du mérite et des bonnes œuvres. C'est donc à l'examen de cette conception générale de la présence du Christ qu'il faudra en venir, après que nous aurons envisagé avec M. Bruston le troisième aspect de la doctrine catholique qui fait difficulté: la façon de concevoir la présence du Christ à l'histoire.

## C. Le mystère de la présence du Christ à l'histoire

« Si catholiques et protestants s'unissent pour affirmer

l'accomplissement du dessein de Dieu comme fondé dans l'événement historique de la Croix et de la Résurrection. comme se poursuivant dans l'action actuelle du Saint Esprit dans l'histoire humaine et comme devant se manifester en plénitude dans le Royaume qui est la fin de l'histoire, il n'en demeure pas moins que l'action actuelle de l'Esprit leur apparaît sous des traits divergents ». La divergence réside pour M. Bruston dans le fait que « la pensée catholique... paraît dominée par la vision d'une continuité historique » qui conduit à « une quasi identification entre l'Incarnation, l'Eglise et le Royaume », que la pensée protestante s'attache au contraire à distinguer. Et de fait la distinction de ces différents aspects s'impose. L'Eglise, signe efficace du Royaume, dépend de l'Incarnation; elle trouvera une plénitude digne de l'Incarnation dans l'accomplissement du Royaume. Est-il certain que ces différences de plan soient toujours suffisamment exprimées dans toute ecclésiologie catholique? En tout cas, poursuit M. Bruston, « en confondant ces réalités (l'Eglise catholique) élabore une theologia gloriæ qui méconnaît la situation réelle du croyant pérégrimant dans un monde où il demeure étranger, situation qui ne peut relever que d'une theologia crucis». On reprochera donc à l'Eglise une recherche de sa propre gloire confondue avec la gloire même de Dieu. Mais plus encore, cette confusion de plan et cette « recherche de continuité historique » risquent de valoriser de façon excessive « l'action des hommes qui y participent » : ce qui semble manifeste dans « l'insistance sur le rôle de Marie dans la Rédemption», « sur le rôle des saints » er du prêtre dans « l'œuvre médiatrice du Christ ».

M. Bruston oppose à cette conception celle du protestantisme qui, « sans nier les réalités historiques sous cet aspect d'une action humaine, les envisage comme devant mettre en lumière la souveraineté de la grâce » et il insiste, on s'en souvient, sur l'humilité de Marie en laquelle il montre non pas l'Immaculée Conception mais « la grâciée dans la salutation angélique », non pas celle que le Christ associe de si près à son œuvre à la Croix, mais « la rachetée par le Sacri-

fice du Christ dans l'Eglise ». A plus forte raison en tout chrétien et en tout ministre de l'Eglise doit-on veiller « à ne pas laisser ternir la gratuité imméritée de l'œuvre du Seigneur » et à ne pas « voler à Dieu la Gloire qui lui est due ».

Sans vouloir, ni pouvoir entrer ici dans tout le détail du dissentiment et sans doute aussi de la méprise dont le catholicisme est, à ce point de vue, l'objet de la part de nos frères protestants, je voudrais insister sur un point qui me paraît plus central que tout autre, étant donné la perspective choisie par M. Bruston: la préférence donnée dans l'Eglise catholique à une theologia gloriæ au détriment d'une theologia crucis.

Dans sa portée polémique l'antithèse vient de Luther qui, dans la Disputatio de Heidelberg notamment, en mai 1518, accuse les tenants de la connaissance naturelle de Dieu de faire de la theologia gloriæ. Reprise par les Barthiens dans un contexte analogue, cette expression paraît singulièrement impropre pour désigner la conception que le catholicisme se fait de la présence du Christ dans l'histoire. Qu'il y ait, en effet, dans l'Eglise catholique le souci de donner au Seigneur dans ses ministres, une déférence manifeste, nul n'en disconviendra! Que ce souci légitime puisse conduire ici ou là à des excès critiquables, et plus encore peut être à des comportements surannés, c'est possible! Mais que ce souci ou ces excès relèvent d'une « théologie de la gloire » qui évacuerait si peu que ce soit la « théologie de la croix » et qui risquerait de substituer la Gloire de l'Eglise à la Gloire de Dieu, voilà qui paraît franchement inacceptable. En effet, même si la théologie catholique est peut-être moins soucieuse qu'une autre de distinguer trop brutalement Incarnation, Eglise et Royaume, cela ne conduit pas pour autant l'Eglise catholique à méconnaître « la situation réelle du croyant pérégrinant dans un monde où il demeure étranger ». Il y aurait beaucoup à dire sur la façon dont l'Eglise catholique, en déclarant elle aussi le chrétien étranger au monde, ne le considère pas pour autant comme absent. Mais allant d'un coup à ce qui nous paraît ici l'essentiel, nous demanderons comment, à une Eglise qui, plus que toute autre, durant vingt siècles, a passé dans ses fils, par la mort

pour le Christ et qui y passe encore si largement de nos jours. on peut sérieusement reprocher d'élaborer une théologie de la gloire qui la dispenserait des exigences historiques d'une théologie de la Croix? Ouand on voit, pour passer à l'autre extrême, privé celui-là, de la vie spirituelle de l'Eglise, à quelles exigences elle soumet ses enfants à qui elle refuse toute transaction sur l'indissolubilité du lien conjugal, toute tricherie sur la facon de concevoir le rapport de l'amour et de la vie, comment peut-on dire qu'elle parle un langage de gloire et non pas un langage de grâce en la Croix? Quand enfin on voit le prix qu'elle attache à la vie religieuse, ce qu'elle canonise en ses saints et ses saintes et ce qu'elle vénère plus que tout en Notre-Dame, n'est-il pas évident que pour cette Eglise il n'est de vraie Gloire que celle même de la Croix? A la réflexion, ce qui reste de suffisance et de volonté de puissance dans l'Eglise catholique, quand on a enlevé le souci légitime d'exprimer humainement le relief objectif qui s'attache à son institution, relève-t-il vraiment d'une theologia gloriæ et non pas plus simplement d'une sociologie de la vaine gloire? Et ce n'est pas là-dessus que peut raisonnablement reposer une séparation des protestants d'avec les catholiques.

Aussi bien n'est-ce pas sur ce point que M. Bruston fait porter sa critique la plus profonde du catholicisme, mais bien sur la conception que ce dernier se fait de la Promesse et de la foi. C'est en regardant ce dernier point, où tout se résume pour M. Bruston, qu'il nous faut conclure une réponse déjà trop longue.

## III. EGLISE: DON REÇU OU PROMESSE CRUE?

« Quel est, demande-t-il en finissant, le nœud où se relient ces visions divergentes? » Il se refuse à le voir dans une différence des anthropologies, à propos desquelles il discerne, à juste titre, plus d'un malentendu. Par ailleurs, acceptant d'approfondir le « caractère instrumental de l'homme », M. Bruston, malgré les réticences exprimées plus haut à propos du mérite, se voit capable de parler, comme protestant, d'une « libre coopération » de l'homme « en ce qui concerne les

relations de l'homme avec Dieu ». Il ne faut donc pas chercher sur ce point le principe des divergences. Pas davantage, croit-il, dans l'exclusivisme de la Réforme qui, commençant par le prophétisme, aurait fini par le durcissement dogmatique et le schisme. Il y a là un point d'histoire théologique qui demanderait un examen plus approfondi et ce n'est pas en quelques lignes que l'on peut vérifier vraiment si « les textes des Réformateurs résistent à toute accusation d'être enrobés d'éléments négatifs étrangers à l'Evangile ». Nous pouvons néanmoins reconnaître qu'en tout état de cause on n'aurait pas encore touché avec tous ces problèmes particuliers le « nœud du problème », car, comme le remarque M. Bruston en une phrase qui sonne curieusement quand il s'agit d'un différend proprement chrétien, « si le problème central de toute religion (c'est nous qui soulignons) est le problème du mode de présence de Dieu, c'est là que nous devons rechercher la racine de nos perspectives différentes ». Revenant donc à la phrase du Seigneur dont il est parti, il synthétise de nouveau toutes nos divergences autour de son mode d'interprétation.

De cette parole du Christ en la finale de Matthieu, doublée de celle de Jésus dans Jean (16, 19) sur le « Saint-Esprit qui (vous) conduira dans toute la Vérité », l'Eglise catholique tire « la certitude de son infaillibilité, alors que, poursuit M. Bruston, ces mêmes textes ne suscitent nullement dans le protestantisme une réflexion analogue ». Sans pouvoir reprendre ici l'étude de l'argumentation scripturaire de l'Eglise catholique sur son infaillibilité, remarquons simplement ceci: l'infaillibilité de l'Eglise en tant qu'unie à Pierre ne s'appuie scripturairement sur aucun texte isolé. Ni sur le seul « Je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles » séparé de tout son contexte de mission, ni sur cette finale de Matthieu séparée de la Confession de Césarée et de la Promesse du Christ faite personnellement à Pierre. Pas davantage sur Jean, 16, 13, séparé soit de Jean 20, 21, où le ressuscité envoie ses apôtres comme le Père l'a lui-même envoyé, soit de Jean, 21, 15-18, où le troupeau est confié à Pierre. Mais quoi qu'il en soit ici d'une argumentation scripturaire

pourtant capitale, convenons avec M. Bruston que les textes qu'il allègue sont « lus et médités (par les protestants) dans un autre climat spirituel, avec d'autres notions sous-jacentes de leur portée et de leur signification ». N'est-ce pas dire que dans ce cas, l'Ecriture n'est pas tout à fait première? Sa lecture serait commandée par la question préalable que voici.

« S'agit-il dans de telles affirmations du Christ d'un donné se réalisant infailliblement pourvu que soient remplies certaines conditions posées par le Christ?... ou s'agit-il d'une promesse qui ne se réalise concrètement que lorsque le Saint Esprit suscite en un cœur la foi en cette promesse : de sorte que rien, sinon la promesse elle-même, ne garantit qu'elle se réalisera infailliblement? » La question préalable concerne donc la possibilité d'une double interprétation de ce même texte de saint Matthieu. D'un côté on aurait l'interprétation catholique qui voit dans le Magistère un donné jouant pour ainsi dire de lui-même, ex vi institutionis, et donnant dans ces conditions des résultats infaillibles; de l'autre, on aurait la conception protestante selon laquelle cette Parole du Christ fonderait une promesse de réalisation purement pneumatique. sans rapport structurel intrinsèque avec une institution d'Eglise. Devant cette dualité fondamentale, on pourrait alors se poser la question suivante : « La structure de la relation Christ-Eglise, Christ-croyant relève-t-elle d'un donné recu, ou d'une promesse crue? » Ou encore, puisque donné-recu ou promessecrue impliquent une attitude subjective : « Qu'est-ce que la foi?»

Comme il s'agit ici plutôt de question préalable et de « climat spirituel » que d'exégèse proprement dite, je ne m'arrêterai pas à montrer la rigueur pourtant obvie du texte final de saint Matthieu qui relie étroitement l'assistance continue du Christ à la mission apostolique d'enseignement, de baptême et d'autorité, mais j'essayerai de montrer comment le catholicisme, loin de se laisser ramener au premier, inclut réellement les deux membres du dilemme devant lequel on voudrait le placer.

Si, en effet, catholicisme équivaut à universalité, c'est le moment ou jamais de s'en souvenir et de refuser fraternellement, mais fermement, le dilemme du donné-reçu et de la promesse-crue. Non pas que nous ne crovions pas très profondément au donné-reçu. L'Eglise, sans s'y réduire, est inséparable de l'Institution de ce ministère de Vérité, de Vie et de Voie, fondé par le Christ lui-même et perpétué dans l'histoire. De ce point de vue M. Bruston a bien saisi ce sur quoi nous avons si fermement insisté plus haut, à savoir que l'Eglise est pour le catholique un donné. Mais il ne semble pas avoir aussi bien vu que ce donné, parce qu'il est du Christ, est inséparable pour le catholique de la Promesse de l'Esprit et qu'il ne serait pas reçu par nous, s'il n'était cru aussi par nous comme une réalisation constante de l'Esprit. Nous refusons absolument d'isoler d'un côté une Institution sans Esprit qui obtiendrait ses effets de grâce et de vérité en vertu de je ne sais quel montage originel, et de l'autre un Esprit sans Institution à laquelle il ne serait pas attaché comme le Christ l'est à l'humanité même. Une telle représentation disloque ce que le Mystère du Christ révèle de plus étroitement uni : son Corps et l'Esprit Saint.

Il nous faut donc refuser le dilemme et, prenant tout d'une seule brassée, dire que nous recevons dans la foi l'Eglise comme la promesse constamment tenue d'un Don. Oui, l'Eglise est un donné, puisqu'elle est une Institution, oui l'Esprit est une Promesse pour nous qui ne sommes que des créatures et des pécheurs, mais ni l'Institution reçue n'est contraire à la Promesse crue, ni la foi en la Promesse ne s'oppose à la réception de l'Institution, puisque l'Institution est Institution de l'Esprit et que la Promesse faite est tenue par l'Esprit dans une Eglise qui est aussi son œuvre. Prise du point de vue de sa conscience et non plus de la réflexion que nous pouvons faire sur elle, l'Eglise est une Institution, un donné qui ne se recoit comme Institution que parce qu'elle se croit objet de la Promesse. Comprenons-nous bien cependant. Ce n'est pas d'abord la foi qui fait l'Eglise Eglise, mais le Christ luimême dans la vertu de son Esprit, lui qui a dit à ses apôtres :

« Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et leur apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit. Et moi, je suis avec vous, tous les jours jusqu'à la fin du monde ». La foi n'est donc pas dans l'Eglise à proprement parler le fondement de l'Eglise, car, comme dit saint Paul : « De fondement nul n'en peut poser d'autre que celui qui s'y trouve déjà, à savoir Jésus-Christ » (1 Cor., 3, 11). Le fondement de l'Eglise, ce n'est donc pas la foi qui reçoit mais le Christ qui donne et qui donne jusqu'au pouvoir de le recevoir tel qu'il se donne. Si bien que l'Eglise, dont on craint la suffisance de gloire, n'est en réalité, en tout ce qui lui donne un rôle humainement exorbitant, que réponse et fidélité substantielle de grâce.

L'Eglise ne se pose donc pas vraiment comme un donné qui fonctionnerait, pour ainsi dire, de lui-même, comme une sorte de système spirituel vivant sur sa lancée de grâce. L'Eglise est comme Institution le Corps du Christ dans le don de l'Esprit. Si elle a donc le pouvoir d'annoncer infailliblement la vérité de la révélation, celui d'incorporer sacramentellement à Jésus-Christ et celui de conduire les membres de son Corps selon l'unité visible du Christ, ce n'est pas à cause d'un certain nombre de pouvoirs extraordinaires contre-distingués de l'action permanente de l'Esprit qui l'assiste, mais parce que le Don de l'Esprit promis par le Christ, sans s'épuiser dans cette activité, est constamment présent aux structures ministérielles de cette Eglise. C'est lui qui en fait véritablement, comme nous l'avons déjà dit, une Institution de l'Esprit. Craindre qu'une telle conception donne au croyant garanties qui le dispensent de croire et l'orientent vers la « crédulité » n'est pas fondé en vérité, pour la simple raison qu'une telle conception de l'Eglise étant elle-même un mystère est essentiellement un objet de foi. « Je crois à la Sainte Eglise catholique », disons-nous dans le Credo. Et s'il y a de fait une garantie et une certitude dans cette foi en l'Eglise c'est la certitude que le Christ donne par sa présence : « C'est moi, ne craignez pas ».

Cette foi au Christ par l'Eglise et en elle, si elle ne dégrade pas la foi en crédulité, ne détruit pas davantage le pas encore de l'eschatologie dans le déjà là de l'Eglise, ainsi que M. Bruston le craint. En effet l'attente eschatologique, qui est essentielle au Nouveau Testament, n'abolit pas le fait qu'avec le mystère du Christ qu'annonce et que commence à réaliser l'Eglise, la plénitude des temps est d'ores et déjà arrivée. Elle n'est pas encore arrivée en gloire, certes, mais elle est bel et bien déjà arrivée en grâce. De ce déjà l'existence de l'Eglise fait une réalité de l'histoire. N'est-ce pas d'ailleurs ce que M. Bruston ne voudrait pas que les protestants oublient eux-mêmes complètement quand il leur demande : « Mais nous protestants, en méditant au contact de notre vie d'Eglise le tous les jours du Christ, ne sommesnous pas amenés à nous demander si, dans notre recherche d'une authentique foi, qui nous est si souvent accordée par grâce, nous n'avons pas négligé, au profit d'une foi intermittente, la promesse de cette permanence de la présence du Christ qui nous est promise à tous? Avons-nous vraiment cru que Christ est fidèle à ses promesses? » C'est peut-être la question œcuménique par excellence et qui nous concerne tous. Mais dans le dialogue, le catholique se doit de donner à cette question une réponse où transparaisse le réalisme que son Eglise reconnaît depuis toujours au « oui » que « les promesses de Dieu ont recu dans le Christ ».

Gustave MARTELET, s. j.

#### NOTES

# SUR LE PROTESTANTISME FRANÇAIS

Le protestantisme français est vivant. Comme tous les vivants, il ne se laisse pas enfermer dans les photographies que l'on peut prendre de lui. On ne cherchera donc pas dans ces pages une présentation exhaustive et « définitive », mais plutôt quelques notations d'un observateur — sympathique — du dehors.

Le protestantisme français s'apprête à célébrer, en 1959, avec l'ensemble des Eglises réformées du monde, le 450° anniversaire de la naissance de Jean Calvin (10 juillet 1509) et le quatrième centenaire du premier Synode national de l'Eglise réformée de France, tenu à Paris à la fin de mai 1559.

Ces quatre cents ans d'une histoire lourde ont profondément marqué le protestantisme de France. Matériellement d'abord. Vers la fin du XIX siècle, dans une bonne moitié de la France il était pratiquement inexistant. Plus des cinq sixièmes de ses effectifs se trouvaient concentrés dans le quart du territoire français. A lui seul le département du Gard comptait à peu près le quart de la population protestante totale. Le reste se trouvait rassemblé principalement en trois points : dans l'Est (surtout luthérien), dans l'Ouest (Deux-Sèvres, Charente, Charente maritime) et dans une partie de la vallée du Rhône (Drôme, Ardèche).

A l'heure actuelle un « étalement » a provoqué la diminution des grosses majorités et la dissémination des quelque 700 000 ou 750 000 protestants français dans l'ensemble du pays. Ce résultat, qui s'explique en partie par l'exode du monde

rural, a été encore accentué par un effort d'évangélisation dont les résultats ont été importants, surtout dans le Nord. On devine les problèmes parfois insolubles que pose à un corps pastoral trop peu nombreux la desserte religieuse de ces fidèles disséminés.

Minorité numérique, le protestantisme français est de plus une minorité qui fut longtemps tracassée ou persécutée. Il en porte encore aujourd'hui la marque spirituelle.

Quels que soient les mérites et la réelle importance de la Fédération protestante de France qui, depuis 1905, groupe pour une coopération sur un plan pratique la très grosse majorité des Eglises protestantes de chez nous et qui bénéficie de la haute autorité morale de son président, le pasteur Marc Bœgner, le protestantisme français porte, comme une écharde dans sa chair, ses divisions doctrinales et ecclésiastiques.

La plus importante de ces divisions est celle qui, en France comme en beaucoup d'autres pays, sépare luthériens (qui sont environ 300 000) et réformés (qui sont environ 420 000). C'est la division la plus importante, mais non peut-être la plus visible, car le luthéranisme est très localisé, d'une part en Alsace (surtout dans le Bas-Rhin) où il constitue l'Eglise de la Confession d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine, qui compte environ 250 000 fidèles, d'autre part au Pays de Montbéliard et à Paris, où il forme l'Eglise évangélique luthérienne de France, qui groupe quelque 40 000 croyants. Ces deux Eglises, l'une sous le régime du concordat, l'autre séparée de l'Etat, sont d'ailleurs unies en une Alliance nationale des Eglises luthériennes de France. Dans le reste du territoire on ne trouve pratiquement que quelques luthériens isolés. Or, le Bas-Rhin et le Pays de Montbéliard ne comptent que peu de réformés.

Depuis plusieurs années cette division entre luthériens et réformés se fait pour certains très lourde. Des travaux d'approche ont été menés pour tenter de la surmonter. Une commission d'étude est à l'œuvre. Elle a pu susciter, en octobre 1957, une rencontre entre des pasteurs de l'Eglise réformée de France et des pasteurs luthériens ainsi que des représentants

laïcs des œuvres et des mouvements de jeunesse. Le but espéré par plusieurs, celui de la constitution d'une Eglise évangélique unie, paraît encore lointain; mais des réunions de ce genre ainsi que telle ou telle autre manifestation prouvent que dès maintenant la collaboration sur le plan pastoral pourrait être plus étroite entre les deux branches principales de la Réforme.

Du côté de la tradition calviniste, l'Eglise réformée de France, telle qu'elle existe depuis une réunification entre « orthodoxes » et « libéraux » qui eut lieu en 1938, est, avec ses 350 000 fidèles, de très loin le corps le plus important. Elle n'est séparée de l'Eglise réformée d'Alsace-Lorraine, qui compte environ 50 000 âmes, que pour des raisons essentiellement administratives : il était difficile d'insérer une Eglise unie à l'Etat dans une Eglise dont un des problèmes majeurs est celui de l'organisation matérielle par les associations cultuelles. Les liens n'en sont pas moins étroits entre ces deux communautés.

C'est par contre pour des raisons doctrinales que la très petite minorité (20 000 âmes environ) des Eglises réformées évangéliques indépendantes, localisées dans le midi et principalement dans le Gard, a refusé d'accepter la base d'union de 1938 à laquelle elle reproche de manquer de fermeté doctrinale. L'Eglise réformée de France a pris récemment l'initiative de pourparlers avec elle en vue de l'union.

La Fédération protestante de France groupe encore quelques petites Eglises libres et baptistes. Quant aux corps ecclésiastiques qui ne font pas partie de cette Fédération, ils ne constituent que des communautés sans importance numérique et sans influence. Il convient cependant de faire une mention spéciale des « sectes ». Il est difficile de définir ecclésiologiquement une secte. Certains mouvements, par exemple le pentecôtisme, sont à la lisière du protestantisme et du « sectarisme ». Mais d'autres mouvements sont sans aucun doute en dehors du protestantisme (et du christianisme) : ce sont ceux qui n'acceptent pas la totalité de la révélation biblique, mais bâtissent une pseudo-théologie sur quelques versets de l'Ancien ou du Nouveau Testament coupés de leur contexte;

ce sont aussi ceux — souvent les nêmes — qui placent à côté de la Bible et sur le même plan qu'elle, sinon au dessus, les ouvrages dans lesquels leur fondateur ou leur fondatrice ont consigné leurs « révélations ». La position du protestantisme en face de ces mouvements est ferme, aussi ferme que celle du catholicisme. Et seuls des catholiques mal informés peuvent encore confondre « sectes », au sens que nous venons de préciser, et protestantisme.

Malgré les divisions doctrinales et ecclésiastiques que nous avons rappelées, le protestantisme français constitue, par son esprit et son action, une unité suffisante pour que l'on puisse

l'envisager comme un tout.

\*

C'est au niveau des paroisses qu'il faut d'abord l'interroger, s'il est vrai que, pour un protestant, l'Eglise est d'abord la communauté locale réunie pour entendre la Parole de Dieu et célébrer les sacrements.

Outre la tentation du repli sur soi dont nous parlerons plus loin et qui joue au niveau paroissial comme pour l'ensemble du corps protestant, deux dangers principaux paraissent menacer. D'une part, un certain nombre de croyants se contentent de leur adhésion personnelle à Jésus-Christ et ne voient guère la nécessité de la manifester au sein d'une communauté. La paroisse est alors délaissée, et souvent même par des chrétiens d'une incontestable ferveur intérieure. D'autre part, malgré l'affirmation du sacerdoce universel, les fidèles ont tendance à considérer la paroisse comme l'affaire du pasteur, et non pas comme celle de l'ensemble des chrétiens. On aurait tort de voir dans le récit d'Henri Hatzfeld, La flamme et le vent, dont on a beaucoup parlé il y a quelques années, le témoignage « standard » de la vie pastorale. Ce livre est cependant assez significatif. Le pasteur se sent souvent trop séparé des fidèles. Il souhaite trouver un genre de vie qui le rapproche davantage des hommes « ordinaires ». Sa situation spirituelle est délicate : il n'est pas plus ni différemment prêtre que les autres membres de l'Eglise et pourtant, pour une raison d'ordre dans l'Eglise, il est spécialisé en des fonctions que d'autres pourraient éventuellement remplir à sa place et qui le rendent facilement étranger aux préoccupations de ceux qu'il voudrait pouvoir aider. Sa situation matérielle n'est pas non plus facile : la plupart du temps marié et père de famille, il reçoit un traitement qui, tout en manifestant la générosité des fidèles, ne lui permet qu'un train de vie modeste.

Mais différents courants tendent à pallier ces dangers. C'est d'abord un incontestable renouveau liturgique. Il se manifeste à deux niveaux différents : d'abord dans certains mouvements « de pointe », le plus connu étant celui de la communauté de Taizé avec sa revue Verbum Caro. Mais il nous paraît au moins aussi significatif que, à l'échelle de la paroisse, un courant analogue se manifeste ; certes là les réalisations sont plus modestes, mais le progrès n'en est pas moins réel : fréquence de la sainte cène, cultes et ouverture des temples en semaine, etc. Et les Eglises protestantes françaises, en particulier l'Eglise réformée de France font un effort méthodique pour recomposer une Liturgie officielle complète : les résultats en sont de valeur inégale, mais ce travail par lui-même est intéressant.

Le renouveau liturgique n'est qu'un aspect, l'aspect cultuel, du renouveau communautaire. Ce mouvement se traduit d'abord, et plus visiblement, par la naissance de « communautés » proprement dites : Taizé, Grandchamp (en Suisse), Pomeyrol. Il se traduit aussi par un renouveau à l'intérieur de mouvements plus anciens, tel que celui des diaconesses, auquel le contexte historique de sa naissance avait imposé certaines restrictions dans le style communautaire, mais qui d'intention l'est plus qu'il ne paraît en fait.

Les « communautés » ont sur un certain nombre de paroisses une action réelle, soit directe par la prédication, le témoignage, soit indirecte : leur existence même n'est-elle pas en effet le signe visible d'une renaissance du sens communautaire ?

Mais il faut tenir compte aussi, et de plus en plus, à côté de ces communautés de style « monastique », de mouvements qui tiennent à la fois des Académies évangéliques allemandes

et des maisons de retraite catholiques. Ce sont des centres, animés la plupart du temps par des équipes résidentes, qui accueillent pour des journées ou pour des week-end de retraite ou de réflexion des groupes divers de paroisses, de mouvements de jeunesse, de théologiens et de techniciens, de pasteurs, etc., soucieux en particulier d'étudier les incidences de la foi chrétienne sur le monde moderne. Il existe pour le moment trois centres principaux : l'un dans le Nord (Le Petit Château du Lac, au Nouvion en Thiérache dans l'Aisne), un autre dans l'Est (Glay, dans le Pays de Montbéliard), un troisième dans la région parisienne (Villemétrie, dans l'Oise).

Dans cette même ligne, les Rassemblements protestants apportent eux aussi du neuf. Le premier d'entre eux, et probablement le plus significatif, a eu lieu à Strasbourg en octobre 1956. Deux autres se sont déroulés depuis, l'un à Royan en mai 1957, l'autre à Lille en octobre 1958. Inspirés par les Kirchentage allemands, ils sont réalisés à l'échelle plus modeste du protestantisme français. Seul peut-être celui de Strasbourg, avec sa réunion finale groupant environ 40 000 participants, peut évoquer les manifestations d'outre Rhin : de très loin encore, s'il est exact que la réunion finale du Kirchentag de Francfort-sur-le-Main rassembla 500 000 personnes.

On sait d'ailleurs que les manifestations « de masse » des Rassemblements ne font que « visibiliser », rendre public un travail qui s'est poursuivi dans le silence, au sein de groupes paroissiaux, durant plusieurs mois, voire un ou deux ans.

Cet effort n'est pas spécialement original. Le catholicisme pratique depuis longtemps, dans l'action catholique, dans les groupes d'études, dans les activités paroissiales et les innombrables congrès, cette réflexion sur les problèmes posés au chrétien par le monde contemporain, sur le plan social, civique, familial, etc. Mais de la part du protestantisme français cet effort nous paraît significatif. Le protestantisme français est, en effet, une minorité perdue dans une grande masse soit catholique soit déchristianisée. Il est menacé par la tentation stérilisante de se replier sur lui-même et, sous prétexte de fidélité aux grands ancêtres, de vivre et de ne se rassembler que dans

le souvenir du passé : la tentation étant d'autant plus forte que ce passé est, de plusieurs points de vue, grand et riche. Si l'on tient compte de ce fait, on doit être sensible à la nouveauté des Rassemblements : effort pour sortir du ghetto, écouter les questions que Dieu et le monde posent aujourd'hui aux chrétiens et tenter d'y répondre à la lumière de l'évangile en s'engageant courageusement au service du prochain dans la vie concrète de tous les jours.

Apporter au monde qui s'interroge la réponse de l'évangile, tel est bien également l'idéal d'un mouvement important, le Christianisme social. La revue qui porte ce titre, ainsi que le bimensuel Cité nouvelle, sont des publications courageuses et clairvoyantes, de l'espèce de celles qu'on voudrait voir se multiplier en France. Les rencontres et les congrès de ce mouvement, qui ne jouit, paraît-il, que d'une audience relativement étroite dans notre pays, sont importants et solides. Le Christianisme social qui, depuis plusieurs années, sait profiter du dynamisme du protestantisme français, est la preuve vivante du fait qu'un renouveau doctrinal et liturgique n'aboutit pas forcément, comme certains le craignent bien à tort, à une sorte d'ecclésiasticisme qui coupe l'Eglise des vrais problèmes et la stérilise en la repliant sur elle-même. Certes, une restauration liturgique peut n'être qu'un jeu d'esthètes ou d'archéologues, certes un renouveau théologique peut donner lieu à des jongleries d'intellectuels. Mais dans ce cas il ne s'agit plus de véritable liturgie, c'est-à-dire de l'expression priante de la vie de foi de l'Eglise, ni d'authentique doctrine chrétienne. Au contraire le véritable renouveau du sens de l'Eglise, qui est une des caractéristiques du xxe siècle dans le protestantisme comme dans le catholicisme, se traduit à la fois dans un effort doctrinal et liturgique et dans une prise de conscience plus vive de la mission chrétienne dans le monde. L'évolution du mouvement du Christianisme social nous paraît témoigner dans le même sens que, sur un autre plan, la constitution du Conseil œcuménique des Eglises par la fusion des deux mouvements Life and Work, soucieux du témoignage chrétien dans le monde, et Faith and Order, plus sensible à la doctrine. Du point de vue proprement théologique, depuis une trentaine d'années s'accentue un mouvement de retour aux sources. Calvin, par exemple, reprend dans la pensée protestante une place qu'il avait perdue avec l'invasion du libéralisme et du modernisme. On parle parfois de « néo-calvinisme »; mais cette expression ne doit pas tromper. S'il existe une école assez stricte et relativement étroite de retour aux textes du Réformateur, il y a aussi des courants plus larges qui visent surtout, à travers Calvin, une plus grande obéissance à l'Ecriture sainte et qui accordent même une attention nouvelle à l'enseignement transmis par seize, voire vingt siècles de christianisme. Aussi, parmi les études calviniennes récentes, certaines des plus intéressantes et probablement des plus fécondes sont celles qui se penchent, par exemple, sur le sens de la tradition chez Calvin ou sur son utilisation des Pères de l'Eglise.

L'ensemble de ce travail est soutenu par plusieurs séries de publications. En même temps paraissent deux éditions différentes de l'Institution chrétienne, l'une scientifique, l'autre plus populaire. Cette dernière, dont la publication vient de s'achever, était l'œuvre de la Société calviniste de France qui édite également dans sa Revue réformée, avec d'autres œuvres de Jean Calvin, des textes importants de la Réforme française.

Plus récemment, les luthériens ont lancé une nouvelle édition en langue française des œuvres principales de Luther, à la suite d'une revue qui s'efforce de faire mieux connaître les Positions luthériennes.

La Dogmatique de Karl Barth continue à paraître en notre langue, fascicule après fascicule. Mais si le théologien de Bâle s'insère d'une certaine manière dans le renouveau calvinien, il est surtout un penseur original qui a su construire son propre système. Son influence est forte à l'heure actuelle en France, sans être toutefois exclusive.

Rudolf Bultmann est encore fort peu connu chez nous. Un certain nombre d'articles et quelques livres ont commencé cependant de divulguer sa pensée

Ce qui précède permet de constater que le protestantisme français, s'il possède d'excellents travailleurs, n'est pas très riche aujourd'hui en penseurs de tout premier plan. Même pour l'attribution des chaires dans les Facultés de théologie de Strabourg, de Paris, de Montpellier et d'Aix-en-Provence, il doit parfois faire appel à l'étranger, en particulier à la Suisse romande.

Il ne faudrait pas toutefois méconnaître l'importance de travaux et d'études qui soutiennent et stimulent les différents courants de renouveau que nous avons signalés. Un des domaines les plus prospectés est sans doute celui de la liturgie et des sacrements avec les ouvrages de Max Thurian (qui est suisse mais vit en France), de Jean-Daniel Benoit, etc. Mais il serait injuste de ne pas faire allusion aussi aux œuvres philosophiques ou théologiques de Paul Ricœur, de Roger Mehl, de Jean Bosc, de Georges Crespy, etc., aux travaux exégétiques d'Oscar Cullmann, aux recherches historiques d'Emile G. Léonard, etc.

Nous venons de le constater : il est pratiquement bien difficile de séparer le protestantisme français des protestantismes qui l'entourent. C'est ce qui explique en partie la réelle ouverture œcuménique d'une élite du protestantisme en France. Cet œcuménisme se réalise d'ailleurs à plusieurs plans. Nous avons parlé plus haut des rapports entre luthériens et réformés. Par ailleurs, depuis quelques années, sous les auspices du Conseil œcuménique des Eglises, s'instaure une collaboration entre protestantismes des pays latins. En Belgique, en Italie, en Espagne, au Portugal, en Suisse romande, les confessions issues de la Réforme se trouvent affrontées à des problèmes assez semblables à ceux qui se posent en France. En particulier, quelles que soient les différences importantes dues aux régimes politiques de ces pays, le protestantisme y est, sauf en Suisse romande, minoritaire et placé en face d'une Eglise catholique majoritaire. En septembre 1958, une rencontre de représentants des Eglises protestantes de ces pays eut lieu au Chambon-sur-Lignon. Un Comité permanent a été nommé, dont le siège est à Montpellier. Son président est le professeur Cadier, doven de la Faculté de théologie de cette ville.

Mais la communauté chrétienne s'étend bien au-delà des

pays latins. Dès avant la naissance officielle du mouvement cecuménique, des âmes généreuses avaient fait retentir dans le protestantisme de France l'appel à l'unité : Jean-Frédéric Oberlin, le célèbre pasteur du Ban de la Roche, qui aimait à se dire « ministre catholique évangélique », Tommy Fallot, Ernest Naville, etc. Des protestants français contribuèrent à la création en 1914 de l'Alliance universelle pour l'amitié internationale par les Eglises; et aux premières réunions œcuméniques de Stockholm (1925) et Lausanne (1927) des protestants français tinrent des places importantes.

Aujourd'hui luthériens et réformés font partie du Conseil œcuménique des Eglises. Mais les luthériens, un peu réticents, soulignent que l'œcuménisme passe aussi par la voie des grandes alliances confessionnelles, en l'occurrence la Fédération luthérienne mondiale. Certains français sont encore à des postes importants dans l'organisme œcuménique, mais la situation n'est plus celle des années 1920-1930. Les européens en général, les français en particulier ont dû céder en partie la place à de très nombreux américains : c'est la preuve que le mouvement œcuménique a crû aux dimensions du monde et il faut s'en réjouir. Mais la conséquence en est que, maintenant, le Conseil œcuménique parle anglais, de façon malheureusement presque exclusive. Est-ce là la raison pour laquelle il est fort mal connu d'une bonne partie du protestantisme français?

Dans le domaine des relations interconfessionnelles, le chapitre le plus délicat pour un « huguenot » est celui des rapports avec le catholicisme. Le dialogue que l'on a pu lire plus haut entre un pasteur et un père jésuite montre que, dans certains groupes, il se fait un travail très sérieux. Mais il ne s'agit là que de groupes restreints. Sur un plan plus général beaucoup de réticences et de craintes se font jour : elles sont parfaitement justifiées si elles visent seulement à assurer au dialogue œcuménique sa vérité et sa droiture. Mais ne s'y mêle-t-il pas parfois d'autres raisons, d'ordre plus passionnel? Peut-être est-ce dans le domaine de l'action qu'un progrès est le plus immédiatement possible. Nous évoquions plus haut les

Rassemblements protestants : les questions qui y sont posées ne le sont pas aux seuls protestants. Les catholiques eux aussi les entendent et s'efforcent d'y apporter réponse. Or, protestants et catholiques sont plus solidaires que beaucoup ne le croient spontanément : le « monde » les juge ensemble. Par ailleurs, sur bien des points les réponses des catholiques aux problèmes d'aujourd'hui sont, sinon identiques, du moins semblables aux réponses protestantes. Déjà, ici ou là, on a cherché à donner plus souvent ces réponses communes en commun, dans le respect des traditions respectives et des législations canoniques. N'est-il pas vrai qu'une certaine communion entre protestants et catholiques dans l'angoisse apostolique et l'élan missionnaire est caractéristique de la France d'aujourd'hui? Cette communion ne marquera-t-elle pas de plus en plus leurs rapports œcuméniques à l'avenir? Elle ne pourrait conduire d'ailleurs, dans les deux communautés, qu'à un approfondissement subséquent de la réflexion doctrinale et à une intensification de la prière pour l'unité de tous les disciples du Christ.

Après ce que nous avons dit, on ne sera pas surpris d'apprendre que l'effort proprement missionnaire du protestantisme français est très important, tant sur le plan des hommes que sur le plan financier. Il compte environ deux cent cinquante missionnaires dont quatre vingts pasteurs et le budget de la Société des missions évangéliques de Paris, qui centralise presque tout l'effort missionnaire du protestantisme en France, est égal à la moitié environ de celui de l'Eglise réformée de France. Il est, d'autre part, évocateur de noter qu'à l'heure actuelle les fidèles des jeunes Eglises fondées par le protestantisme français sont plus nombreux que les protestants français eux-mêmes.

A l'intérieur du protestantisme mondial comme au sein de la population française, le protestantisme français n'est qu'une faible minorité. Mais quelles que soient ses misères et ses faiblesses, on aurait tort de ne pas prêter attention à lui car le dynamisme de ses élites et finalement son influence sont sans proportion avec son petit nomble.

René BEAUPÈRE, O D

## LE PROTESTANTISME ALLEMAND

Le 13 juillet 1958 l'Eglise Evangélique d'Allemagne (Evangelische Kirche in Deutschland) a eu dix ans. Sans doute il peut paraître étonnant que le protestantisme allemand ait attendu le milieu du xx° siècle pour arriver à constituer une « Eglise » évangélique. Ce fait scandalise le catholique, habitué à concevoir de façon strictement organique l'unité de l'Eglise; pour un protestant l'événement, dans bien des cas, produit l'étonnement inverse : comment a-t-il pu paraître nécessaire de constituer entre les différents protestantismes allemands une « Eglise » organiquement une ?

A l'un comme à l'autre il n'est sans doute pas possible de donner une réponse totalement satisfaisante. Néanmoins le rappel du développement historique, d'une part, et l'exposé, même rapide, de la situation actuelle du protestantisme allemand, d'autre part, permettront de rendre compte de la fondation de l'Eglise Evangélique d'Allemagne en 1948.

## Rappel historique

L'Allemagne apparaît encore de nos jours comme le pays protestant par excellence. Elle fut le berceau de la Réforme. Depuis quatre cents ans toute son histoire est marquée par cet événement spirituel.

En 1517, un moine augustin de Wittemberg prend publiquement position contre la prédication des indulgences. Trois ans après, en 1520, le pape Léon X l'exclut de la communion catholique par la bulle Exsurge Domine. Ce soulèvement, cette excommunication n'auraient pu être qu'un épisode banal de la vie de l'Eglise. En fait, la Réforme commençait. En quelques années, de nombreuses villes d'abord, puis la plupart des princes séculiers et plusieurs princes ecclésiastiques du Saint-Empire, et, à leur suite leurs Etats, se trouvaient séparés de Rome, malgré les efforts, à vrai dire assez peu organisés et souvent antagonistes, du pape et de l'empereur Charles-Quint.

A la paix d'Augsbourg, en 1555, la division religieuse de l'Allemagne est fait accompli et officiellement reconnu : les deux tiers de l'Allemagne sont alors luthériens.

Le calvinisme né, de son côté, en France ne tarde pas à manifester son influence sur certains territoires de l'Empire, notamment par l'Université de Heidelberg. A la fin du XVI siècle, l'Allemagne est particulièrement marquée par les divisions confessionnelles : catholicisme, surtout dans le sud, luthéranisme, calvinisme, zwinglianisme, etc.

La guerre de Trente Ans et le traité de Westphalie (1648) qui la termine ne changeront fondamentalement rien à cette situation, malgré des tentatives courageuses de certains « œcuménistes » avant la lettre, tels Calixte ou Leibniz.

Au « siècle des lumières » les plus fervents des protestants allemands réagiront contre la perte de substance du christianisme par la constitution de petites communautés de professants, collegia pietatis: c'est le piétisme, dont les plus grands noms sont ceux de Spener et surtout du comte de Zinzendorf (1700-1760). Avec l'exil de ce dernier, le mouvement piétiste est à l'origine de l'activité missionnaire du protestantisme allemand.

Ce mouvement intériorisant aboutit cependant à l'identification de la foi chrétienne avec l'expérience religieuse personnelle. Finalement, par un processus lent de dégradation, la plupart des Eglises protestantes furent dominées par un humanisme supérieur, qui n'avait plus rien de commun à vrai dire avec la foi d'un Luther ou d'un Mélanchton.

Tout au cours du XIX<sup>e</sup> siècle la foi chrétienne semble ainsi s'amenuiser. Du moins les « Eglises » continuaient-elles à exister, liées intimement aux structures politiques, sous la forme d'Eglises nationales (*Landeskirchen*), que prévendent

diriger les princes. Des raisons politiques plus que des divergences confessionnelles conscientes les séparent. On le vit bien lorsque, en 1817, le roi de Prusse Frédéric Guillaume III, pour célébrer le troisième centenaire de la Réforme, imposa dans ses Etats la constitution de l'Union Vieille-Prussienne à des Eglises de confessions différentes : il y eut peu d'oppositions ; quelques traces en demeurent encore aujourd'hui sous la forme d'Eglises libres.

En 1918, les Eglises évangéliques perdent cet encadrement politique qui avait garanti leur existence : la crise de la foi se double d'une crise d'organisation. Des « directoires », des « consistoires », des « sénats ecclésiastiques » dirigent alors les Eglises, dans bien des cas sous la présidence d'« évêques ».

Cette double crise couvre cependant un mûrissement. La « théologie dialectique » commence à exercer son influence tandis que les efforts tentés depuis le milieu du XIX siècle pour coordonner le protestantisme allemand aboutissent à la formation d'une Association des Eglises évangéliques allemandes (Ascension 1922).

Quelques années plus tard, Hitler pense pouvoir utiliser à son profit cette recherche d'unité. Au printemps 1933 un luthérien et un réformé reçoivent d'un synode réunissant 29 délégués des Fglises évangéliques pleins pouvoir pour réorganiser une Eglise évangélique de la nation allemande, sous la direction d'un évêque unique. A la place de Bodelschwing, régulièrement élu par le synode, le gouvernement impose Ludwig Müller, chef des « Chrétiens allemands » : la grandeur de l'Etat national-socialiste est pour eux un article de foi. Sous sa direction les «Chrétiens allemands» prennent rapidement toutes les places importantes dans l'Eglise du Reich et ses organismes locaux ou régionaux. Dans de vastes secteurs de la vie de l'Eglise, c'est très vite la ruine complète des principes de droit ecclésiastique et la violation répétée des enseignements les plus nets de l'évangile. Aussi la résistance commence-t-elle à s'organiser.

Le 3 janvier 1934, à Barmen, le premier synode « libre » de réformés publie une déclaration de principe, restée célèbre,

dont l'auteur n'est autre que Karl Barth lui-même. En mai de la même année se réunit le Bekenntnissynode : l'Eglise confessante est née. Il ne s'agit pas, à vrai dire, de la fondation d'une nouvelle Eglise, mais de l'animation du « reste fidèle » de l'Eglise évangélique allemande. Les luthériens de leur côté, en désaccord avec l'Eglise confessante pour des raisons ecclésiologiques, constituèrent le Conseil luthérien. Ces deux mouvements parallèles de résistance spirituelle à Hitler restèrent séparés jusqu'à la fin de la guerre.

Avec l'écroulement du régime nazi les cadres imposés de force à l'Eglise disparurent d'eux-mêmes. Aussi à Treysa, en 1945, fut décidée la fondation de l'Eglise Evangélique d'Allemagne (E. K. D.); à Eisenach, le 13 juillet 1948, cette Eglise évangélique s'est donnée une constitution fondamentale qui fit d'elle plus qu'une fédération ou une association d'Eglises, puisqu'elle comporte un synode unique, moins qu'une Eglise strictement dite, au sens protestant du mot, puisque l'E. K. D. groupe l'ensemble des Eglises régionales.

### Organisation actuelle

L'organisation actuelle de l'E. K. D. est extrêmement complexe. Les rouages de direction comportent : le synode, qui comprend 120 membres, dont 100 sont élus par les Eglises membres, et 20 sont choisis par le conseil; le conseil, qui comprend 12 membres, élus par le synode; la conférence des Eglises, formée par des délégués des gouvernements ecclésiastiques de chaque Eglise membre; le service des affaires étrangères, chargé des protestants allemands résidant à l'étranger; et enfin un tribunal.

Parmi les Eglises membres de l'E. K. D., qui sont toutes reconnues par l'Etat, il faut distinguer trois groupes : les Eglises luthériennes, les Eglises unies et les Eglises réformées<sup>1</sup>.

<sup>1.</sup> Les Eglises strictement confessionnelles (luthériennes et réformées ou calvinistes) groupent des paroisses de même confession. Les Eglises unies, au contraire, groupent, sur la base d'un texte d'union et de la pratique de l'intercommunion, des paroisses qui sont soit

Ces dernières sont au nombre de deux ; de peu d'importance numérique, elles sont extrêmement actives.

Les quatorze Eglises luthériennes forment au contraire le groupe numériquement le plus important. Dix d'entre elles se regroupent dans l'Eglise évangélique luthérienne unie d'Allemagne (Vereinigte evangelisch-lutherische Kirche Deutschlands, en abrégé V. E. L. K. D.), qui comporte unité de confession de foi, unité de structure et unité de gouvernement (Synode et « direction » de l'Eglise). Six des douze Eglises unies, se groupent dans l'Eglise évangélique de l'Union (Evangelische Kirche der Union, E. K. U.) issue de l'Union Vieille Prussienne. Cette Eglise, comme les autres Eglises unies, comporte des paroisses luthériennes, réformées et ellesmêmes unies.

A la complexité de l'organisation elle-même, il faut joindre le fait que les divergences confessionnelles entre les luthériens et les non-luthériens, spécialement entre la V.E. L.K.D. et l'ensemble de l'E.K.D. dont elle fait pourtant partie, créent une certaine tension, d'autant plus sensible que tend à augmenter la rigueur confessionnelle de cette V.E. L.K.D.

## Tensions politico-ecclésiastiques

La diversité confessionnelle et les durcissements quelque peu « confessionnalistes » que connaissent certaines Eglises membres sont une première source de tensions à l'intérieur de l'E. K. D. De nombreux problèmes d'ordre à la fois politique et ecclésiastique créent, de leur côté, d'assez nombreuses difficultés internes.

L'E.K.D., en effet, réunit la majeure partie des protestants allemands, aussi bien de l'Est que de l'Ouest. L'Eglise se trouve donc confrontée directement à la fois à la politique

luthériennes ou réformées, soit unies, c'est-à-dire ayant accepté pour elles-mêmes un contenu confessionnel issu des deux traditions luthérienne et réformée.

résolument atlantique de Bonn et à celle, non moins résolue, mais dans un sens tout opposé, du gouvernement de Pankow. L'unanimité est loin d'être faite sur les problèmes qu'engendre cette situation.

Les premières difficultés se sont manifestées, à l'occasion de plusieurs événements des dernières années, à l'égard du pasteur Niemöller et de ses amis de la Stimme der Gemeinde. On sait que Niemöller a été l'un des meneurs les plus vigoureux de l'Eglise confessante. Contrairement à ce qu'on aurait pu attendre, Niemôller et ses amis n'ont pas envers le régime soviétique la même attitude combattive qu'ils ont eue envers le système hitlérien. Et leur hostilité au régime nazi ne les a pas rendus indulgents, bien au contraire, envers les dirigeants actuels de l'Allemagne fédérale. Pacifistes convaincus, ils reprochent à Bonn toute la politique de force, de participation active au pacte atlantique, d'armement classique et surtout atomique, etc. Certes, ils ne sont pas communistes; mais ils sont convaincus que les armes sont impuissantes à résoudre le problème posé par le marxisme et qu'elles compromettent l'existence même de l'humanité. En outre ils sentent très vivement les dangers que fait courir à l'Eglise elle-même et à l'évangile un système comme celui de Bonn, officiellement favorable au christianisme, mais à leurs yeux foncièrement païen.

Les mesures prises par le gouvernement de la République populaire allemande (D. D. R.) envers la jeunesse ont créé dans l'E. K. D. des difficultés beaucoup plus graves. Un premier incident éclata en 1953 lorsque le gouvernement de Pankow mit en demeure les jeunes chrétiens évangéliques de quitter la Junge Gemeinde sous peine de se voir refuser l'accès au baccalauréat. La résistance fut très vigoureuse. A tel point que le gouvernement dut renoncer. Le 10 juin 1953 un accord passé entre l'Eglise évangélique et le gouvernement prévoyait la réintégration scolaire de tous ceux qui avaient été exclus pour appartenance à la Junge Gemeinde.

Quelques mois plus tard, après les élections d'octobre 1954, le conflit rebondit. Des organismes gouvernementaux vou-

lurent introduire la « consécration de la jeunesse » comme un acte public d'engagement des jeunes à la construction de la société nouvelle socialiste. Les termes mêmes de l'engagement demandé aux jeunes auraient pu paraître compatibles avec l'adhésion à la foi chrétienne. La manière dont la consécration était présentée en haut lieu, les commentaires des organes et des personnalités du parti amenèrent cependant les autorités ecclésiastiques à réagir avec vigueur et netteté. Elles firent savoir que la consécration de la jeunesse n'était aucunement compatible avec la confirmation. Cette position fut lourde de conséquences : refuser la consécration de la jeunesse équivaut pour un jeune à renoncer à tout enseignement supérieur et pour ses parents, c'est compromettre leur situation professionnelle et sociale. Les autorités ecclésiastiques demandèrent donc à leurs fidèles un choix difficile : demeurer dans l'Eglise comme membres actifs, et de ce fait subir des dommages humainement très graves, ou bien renoncer à leur « confession » de chrétiens.

Les premières réactions des jeunes et de leurs familles furent assez heureuses pour l'Eglise. Beaucoup refusèrent la consécration. Mais l'expérience concrète des conséquences de ce refus et la propagande insistante et habile de l'Etat firent augmenter considérablement le nombre de jeunes acceptant la consécration socialiste. On ne compte guère actuellement que de 5 à 10 % des jeunes allemands de l'Est qui refusent cette consécration. Et la plupart de ceux-ci se voient contraints psychologiquement de quitter le territoire de la D.D. R. pour se réfugier en Allemagne de l'Ouest.

Un dernier problème que nous voudrions signaler ici est celui de l'aumônerie militaire dans l'Allemagne de l'Ouest. Dès le rétablissement du service militaire, les responsables de l'Eglise évangélique se sont inquiétés du sort spirituel de leurs fidèles sous les drapeaux. Un accord passé avec le gouvernement de Bonn a été discuté au synode de mars 1957, à Berlin-Spandau, et accepté par 91 voix contre 19 et 5 abstentions.

Cet accord cependant souleva les plus vives protestations du côté de Pankow, qui y vit une acceptation par l'E. K. D. de la politique suivie à Bonn : réarmement, participation au pacte atlantique, etc. Il accusa en outre les Eglises membres de l'E. K. D. en Allemagne de l'Est de s'être liées par cet accord à un gouvernement non seulement étranger, mais hostile.

Dans la propagande communiste, cet accord a été très largement utilisé contre l'Eglise évangélique et contre son président, l'évêque Dibelius. Au dernier synode de l'E. K. D., en avril 1958, sous une pression accrue de cette propagande, une nouvelle déclaration précisa que l'accord sur l'aumônerie militaire n'implique aucune approbation de la politique de Bonn, notamment de sa politique d'armement classique ou atomique, et qu'il n'a aucune valeur à l'Est, pour les Eglises membres de l'E. K. D.

Au terme des entretiens qu'en juin-juillet derniers des représentants de l'E. K. D. ont eus avec le gouvernement de l'Est un communiqué officiel semble admettre cette position : « Les Eglises de la D. D. R. ne sont pas liées par ce traité, l'accord sur l'aumônerie militaire n'a aucune valeur pour ces Eglises ni pour leurs pasteurs ».

Dans toutes ces questions, comme en un certain nombre d'autres qu'il n'est pas possible de signaler ici, on voit apparaître l'opposition entre deux tendances foncières : l'une qui tend à penser avant tout à la lutte anti-communiste et à la défense de la civilisation occidentale; l'autre qui voudrait que soit tentée de façon réelle une vie chrétienne authentique, même dans une civilisation de type marxiste.

Cette opposition comporte à la fois des aspects politiques et des aspects proprement idéologiques : quel est le lien entre l'athéisme du marxisme et son apport d'ordre économique et social? Mais aussi en quoi consiste essentiellement la foi chrétienne? Quelle est la mission propre de l'Eglise? La foi est-elle seulement ou avant tout une rencontre personnelle de Dieu dans une communauté spirituelle de « confessants » (c'est-à-dire de fidèles vivant et pratiquant leur foi), ou bien plutôt — ou du moins aussi — l'engagement dans une certaine forme de société qui n'est pas compatible avec n'importe quelle organisation sociale ou politique? La vie chrétienne peut-elle se

réaliser intégralement dans une civilisation païenne et athée ? Ne va-t-elle pas y perdre certains de ses éléments essentiels ?

Il est bien certain que de telles questions sont graves. La réponse qu'on leur donne dictera une certaine attitude dans les problèmes que nous signalons ici et dans d'autres analogues. On comprendra aisément que ces questions sont d'autant plus graves pour le protestantisme allemand qu'il a été habitué pendant des siècles, sous l'influence de la tradition luthérienne. à vivre en liaison étroite avec l'Etat.

## Courants spirituels et théologiques

Après avoir envisagé l'Eglise évangélique allemande dans ses relations avec les Etats allemands et avoir vu les problèmes qui, de ce fait, sont posés au protestantisme allemand, il nous faut présenter rapidement les diverses tendances et les mouvements qui existent à l'intérieur même de cette Eglise.

Comme presque toutes les Eglises majoritaires, le protestantisme allemand comprend, à côté d'une masse imposante de non-pratiquants ou d'indifférents, une certaine élite, dans laquelle une multiplicité de mouvements exprime une grande intensité de vie. Des personnalités remarquables, généralement contestées d'ailleurs, jouent un rôle important, plus souvent par les problèmes qu'elles soulèvent que par les solutions qu'elles proposent.

On parle beaucoup dans le catholicisme allemand des courants protestants de Haute-Eglise. Il n'est pas impossible qu'on en exagère l'importance; mais ils existent, c'est un fait.

On sait sans doute que, peu après la guerre, sont nées dans le protestantisme allemand des communautés religieuses proprement dites. La plus célèbre est celle des sœurs de Darmstadt. Cette « institution » correspond en réalité à une certaine redécouverte assez générale de la communauté chrétienne comme cellule fondamentale de la vie évangélique. Au plan des paroisses cette redécouverte est assez sensible, sous l'influence plus ou moins explicite de la Michaelbruderschaft, association de pasteurs et de laïcs pour le renouvellement de la vie chrétienne par la prédication, la prière et la célébration des sacrements. La « messe allemande » de Luther, très proche

de notre messe catholique, est remise en honneur; la sainte Cène est célébrée de façon plus fréquente qu'il y a une cinquantaine ou même une trentaine d'années. Un certain besoin est ressenti de façon générale d'un effort liturgique; ceci se traduit par exemple par la mise au point et la publication de nouveaux « rituels », comme celui de la V. E. L. K. D. concernant la « messe », les vêpres, les complies, etc., ou celui de l'Eglise de Rhénanie. L'ouvrage collectif *Leiturgia* exprime le même besoin.

D'autres « sacrements » sont l'objet de recherches et de préoccupations. On se rappelle par exemple qu'au dernier Kirchentag, à Francfort-sur-le-Main, une section avait été consacrée à la question de la confession : admise officiellement dans l'Eglise luthérienne, depuis toujours, et même théoriquement chez les réformés, elle est remise en pratique malgré le peu d'enthousiasme de plus d'un pasteur. La confirmation elle aussi est en question. La preuve en est, par exemple, le fait que le dernier synode de l'E. K. D., en avril 1958, reconnaissant l'existence depuis de nombreuses années de discussions au sujet de sa signification et de sa célébration, a décidé de constituer un comité pour la réforme de cet acte d'Eglise.

On constate aussi un peu partout que des questions se posent au sujet de l'autorité dans l'Eglise, et finalement de son gouvernement. Un ouvrage comme celui du pasteur R. Baumann sur la primauté romaine (Fels der Welt) est sans doute extrême dans ses conclusions, mais il est significatif d'une certaine préoccupation. De même aussi les rappels fréquents et insistants du pasteur Asmussen et de son groupe en faveur d'un « ordre » authentique dans l'Eglise et d'une véritable « autorité », s'ils ne rencontrent pas de larges échos, expriment pourtant une mentalité assez répandue et comme une inquiétude. Des publications assez nombreuses de quelques pasteurs, comme le petit ouvrage Credo Ecclesiam, publié par la Michaelbruderschaft, ou comme la revue Quatember, témoignent de recherches assez poussées sur la succession apostolique, le rôle des évêques, et l'importance de la tradition.

Qu'on se garde cependant de majorer le rôle de ces mouvements et de ces recherches. Sans aucun doute, les questions qui sont posées dans ces différents courants sont, à nos yeux, extrêmement importantes; mais elles ne touchent de façon explicite qu'un nombre assez restreint de pasteurs et de laïcs, et sans doute très peu de jeunes; qu'on consulte simplement la liste des thèses présentées par les étudiants pour obtenir leur doctorat en théologie: on verra que les préoccupations dominantes se portent sur d'autres problèmes, ceux notamment que soulève la « démythologisation » de Bultmann.

Sans doute il existe encore dans le protestantisme allemand de nombreux courants théologiques qui poursuivent leurs travaux dans le sens ouvert par Karl Barth : recevant l'Ecriture sainte comme Parole de Dieu, ils découvrent dans le message central de la Bible, exprimé et même conçu de façon variable suivant chacun, le critère fondamental de leur dogmatique. La revue Kerugma und Dogma représente assez bien cette tendance avec des collaborateurs tels qu'Edmund Schlink, Peter Brunner, Ernst Kinder, Gerhard Glæge, etc. Mais ces théologiens ne sont pas à proprement parler des barthiens : l'influence personnelle du théologien de Bâle, on doit le reconnaître, a beaucoup diminué ces dernières années en Allemagne.

Ce qui domine actuellement la théologie évangélique, c'est le courant qu'on peut appeler « existentialisme théologique » : son chef de file est Rudolf Bultmann. Il est difficile de présenter en quelques lignes la théologie bultmannienne. Depuis quelques années des théologiens, surtout catholiques, l'ont fait connaître en France. C'est à ces travaux de présentation que nous renverrons le lecteur<sup>2</sup>. Disons du moins

<sup>2.</sup> On pourra consulter L. MALEVEZ, Le message chrétien et le mythe, Bruxelles-Paris, 1954; R. MARLÉ, Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament, Paris, 1956; G. MIEGGE (prot.), L'évangile et le mythe dans la pensée de Rudolf Bultmann, Neuchâtel-Paris, 1958.

que celui qui est à l'origine de ce mouvement est un homme dont la compétence exégétique est reconnue de tous.

Mais la question qui s'est posée à lui est celle de l'opposition entre la mentalité moderne, imprégnée d'esprit scientifique, et la mentalité biblique. La Bible et à sa suite la tradition chrétienne présentent le message du salut sous un revêtement d'images, de manières de parler et de penser, etc., qui sont des mythos: ainsi la conception de la terre comme un disque, et du ciel comme une voûte qui repose sur la circonférence de ce disque, ainsi les sept jours de la création, ainsi encore la traversée de la Mer Rouge entre deux murailles d'eau, sont des mythos. Mais de même aussi l'idée de réparation du péché par la souffrance et la mort du Fils incarné, ou celle de l'injure faite à Dieu par le péché de l'homme, ou celle de la préexistence du Verbe à son incarnation, etc. : tout cela est à comprendre comme une expression « mythologique » du message fondamental. Or cette forme « mythologique » est inacceptable aux hommes d'aujourd'hui; l'esprit scientifique qui les imprègne, parfois à leur insu, les rend incapables de recevoir le message évangélique sous ces formes de mythos. Il faut donc tenter un effort rigoureux pour exprimer le message suivant la mentalité de l'homme moderne, il faut « démythologiser ».

La question est alors celle du contenu du message fondamental de l'évangile, qui doit être perceptible aux hommes de notre temps. Sous l'influence des philosophes existentialistes, et spécialement de Martin Heidegger, Bultmann pense que ce message se résume en ceci : Dieu révèle que l'homme étant incapable de s'accomplir par lui-même, c'est par l'intervention gratuite de Dieu qu'il peut le faire. Et finalement, quelle que soit la réalité historique de l'existence du Christ, l'essentiel est de voir en lui la possibilité donnée et révélée aux hommes de se réaliser eux-mêmes par Dieu.

Cette présentation trop schématique fait percevoir, du moins nous l'espérons, la gravité des problèmes soulevés par Bultmann, et les conséquences incalculables de sa problématique en théologie. Il ne faut en tout cas en rien sous-estimer

l'influence qu'exerce actuellement, surtout sur la jeune génération de pasteurs et de théologiens, la pensée critique de Bultmann et de ses disciples.

#### Rôle des laïcs

Une place à part doit être faite à un certain nombre d'institutions, de mouvements, etc., qui mettent en lumière le rôle que les laïcs pensent pouvoir jouer dans l'Eglise. Sans doute le protestantisme allemand a-t-il toujours refusé de reconnaître une distinction de nature entre clergé et simples fidèles, conformément aux positions des Réformateurs. De fait cependant la vie ecclésiastique s'est beaucoup cléricalisée et le pasteur est pratiquement devenu bien souvent l'analogue d'un curé catholique, sans que la participation officielle des laïcs au gouvernement de la paroisse et, en général, de l'Eglise, se soit traduite dans les faits.

Sans aller directement contre cette tendance cléricalisante dont plus d'un pasteur se plaint et contre laquelle il réagit, les laïcs ont cherché à se regrouper de façon ou d'autre. Les deux institutions qui paraissent les plus significatives à cet égard sont d'une part les Académies évangéliques, d'autre part le Kirchentag.

La première Académie évangélique a été fondée en 1945, à Bad Boll dans le Wurtemberg. Depuis, la plupart des Eglises de Land se sont données leur Académie évangélique. Ces institutions sont nées du désir de faire pénétrer dans la vie publique et privée des hommes d'aujourd'hui les principes de la foi chrétienne. Un chrétien ne doit pas être seulement celui qui fréquente le temple le dimanche et paye régulièrement son impôt d'Eglise. Son adhésion au Christ doit se traduire dans tout son comportement, sur le plan de son action familiale, professionnelle, civique et sociale. Les Académies organisent des conférences régulières, des cours ou des sessions, à l'intention et avec la collaboration des chrétiens engagés dans des tâches temporelles, pour leur faire prendre conscience des exigences chrétiennes dans la vie de tous les jours. Le succès de ces tentatives s'est révélé chaque

année en progrès, preuve que l'institution de ces Académies répondait à un besoin de notre temps.

Le Kirchentag, de son côté, a été fondé en 1949 par le Dr von Thadden-Trieglaff, qui en est aujourd'hui encore président. Il est l'analogue en protestantisme de son ancêtre catholique, le Katholikentag. Le Kirchentag se veut un rassemblement et un point de rencontre de tous les courants du protestantisme allemand. Il cherche à éveiller la conscience des chrétiens sur leur responsabilité à l'égard de la cité et à leur faire porter un témoignage commun de laïcs chrétiens dans le monde paganisé d'aujourd'hui. Si ses méthodes sont assez différentes de celles des Académies évangéliques, ses buts sont, à vrai dire, assez proches des leurs. Il n'est pas étonnant qu'il y ait des liens de travail assez étroits entre les deux institutions

L'activité principale du Kirchentag est la réunion de grandes assemblées, sur un thème général. La première réunion s'est tenue en 1949 à Hanovre, sur le thème « L'Eglise en mouvement ». Depuis, les Kirchentage se sont réunis tous les ans ou tous les deux ans : à Essen, en 1950 : « Sauvez l'homme »: à Berlin, en 1951 : « Nous resterons frères malgré tout »; à Stuttgart, en 1952 : «Choisir la vie »; à Hambourg, en 1953: « Ne pas perdre confiance »; à Leipzig (Allemagne de l'Est), en 1954 : « Soyez joyeux dans l'espérance »: et enfin à Francfort-sur-le-Main : « Laissez-vous réconcilier avec Dieu ». Le huitième Kirchentag devait avoir lieu en 1957 en Allemagne de l'Est. Les conditions mises par le gouvernement de Pankow à sa réunion ont été jugées inacceptables et il a été remplacé cette année par divers Kirchentage locaux ou régionaux. On prépare actuellement pour 1959 le Kirchentag de Munich. Chaque fois l'assemblée a pris davantage d'importance. Le nombre des participants en fait déjà l'un des événements de la vie publique en Allemagne : par exemple, la manifestation finale de Francfort a groupé, dit-on, un demi-million de participants.

Plus profondément, son importance, comme celle des Académies évangéliques et d'autres institutions analogues, vient de ce qu'il contribue efficacement à un renouveau de la vie chrétienne, non pas seulement à l'intérieur des Eglises, mais dans tous les secteurs de l'existence humaine.

### Courants œcuméniques

Le protestantisme allemand tient un rôle de premier plan dans la recherche œcuménique mondiale. Au sein du Conseil œcuménique des Eglises, de ses comités et des assemblées mondiales, dans les grandes fédérations confessionnelles, comme la Fédération luthérienne mondiale, des personnalités protestantes allemandes, comme Dibelius, Hanns Lilje, Dietzfelbinger, etc., exercent une forte influence. On l'a constaté encore récemment à l'assemblée mondiale de la Fédération luthérienne mondiale, à Minneapolis (1957): l'intervention des délégués allemands a été déterminante dans l'adoption du projet concernant l'Institut d'étude du catholicisme.

Cette influence s'explique en partie par l'intense activité œcuménique du protestantisme en Allemagne même, soit entre les différentes Eglises allemandes, soit entre elles et les grandes confessions de tradition « catholique » : l'Eglise Orthodoxe et l'Eglise catholique romaine. On doit dire aussi que l'existence d'une réelle unité, l'E. K. D., entre des Eglises de confessions différentes : luthériennes, réformées et unies, est une preuve concrète du sens œcuménique du protestantisme allemand.

Il existe un assez grand nombre d'institutions œcuméniques, qui se recoupent d'ailleurs plus ou moins : Comité allemand d'études œcuméniques (section allemande du département d'études du Conseil œcuménique), Comité œcuménique de la V. E. L. K. D., Institut d'études confessionnelles (Konfessionskundliches Institut) de la Fédération évangélique, et surtout la Centrale œcuménique de Francfort, longtemps animée de façon remarquable par le Dr Menn. Ce dernier organisme a pour but de favoriser la recherche œcuménique entre les diverses Eglises et comporte un comité de travail

réunissant des personnalités familiarisées avec le mouvement œcuménique, son histoire et ses problèmes actuels.

Entre les deux guerres, par suite de l'émigration russe, les Orthodoxes ont été très nombreux en Allemagne. Ils le sont beaucoup moins maintenant. Néanmoins un certain nombre de personnalités protestantes ont découvert l'importance de l'Orthodoxie dans le dialogue œcuménique. Au niveau théologique, le professeur Benz poursuit depuis plusieurs années un très gros effort de connaissance et de compréhension de l'Orthodoxie; de son côté, à l'Académie de Schleswig-Holstein, le Dr Heyer s'efforce de créer et de développer des contacts fraternels entre Orthodoxes et protestants allemands.

Mais la confession chrétienne la plus importante à laquelle le protestantisme allemand se trouve quotidiennement confronté est le catholicisme. On le sait, pendant les années de domination hitlérienne, un rapprochement très profond s'était réalisé entre protestants et catholiques. Dans l'Allemagne de l'Est, où la foi chrétienne se trouve directement contestée, ce mouvement s'est maintenu. L'attitude du catholicisme en face de l'Etat totalitaire, en face notamment de ses exigences sur la formation de la jeunesse, est très semblable à celle du protestantisme.

A l'Ouest, l'effondrement du régime nazi et le retour, après quelques années, à une situation normale ont certainement distendu les liens. Dans l'ensemble on peut dire qu'un souci de rencontre vraie et de connaissance objective anime le protestantisme à l'égard des catholiques. Et c'est dans cet esprit que des théologiens protestants se réunissent régulièrement avec des théologiens catholiques, sous la direction de l'évêque luthérien Stählin et de l'archevêque catholique de Paderborn, Mgr Jager. C'est dans cet esprit aussi que les responsables de la V. E. L. K. D. favorisent nettement les contacts et les travaux. Il y a là un ensemble de réalisations qui apportent une note d'espérance et une promesse d'avenir. On ne doit pas les sous-estimer.

Il reste cependant que le dialogue entre protestants et catholiques demeure difficile. Malgré des efforts remarquables faits de part et d'autre, et bien que certaines périodes soient marquées de plus d'aisance dans les rapports interconfessionnels, le protestantisme allemand, non seulement ne montre aucun penchant pour l'élaboration de quelque compromis, mais encore manifeste assez souvent son opposition et son refus en face de ce qui lui paraît être prétention abusive de l'Eglise de Rome. Il le fait, nous semble-t-il, — et cela vaut la peine d'être souligné — sans aucun complexe ni aucune amertume, et en général sans petitesse : sans doute simplement parce qu'il n'est pas minoritaire devant une Eglise catholique dominante. Plus qu'à d'autres Eglises protestantes, il est loisible à l'Eglise évangélique en Allemagne de parler avec sérénité.

L'une des difficultés majeures de la paix confessionnelle, dans un pays comme l'Allemagne de l'Ouest où protestantisme et catholicisme sont presque à égalité, est la question des mariages mixtes. Par suite de circonstances diverses, entre autres du déplacement des populations et de l'arrivée massive de réfugiés fuvant l'Allemagne de l'Est, le nombre des mariages mixtes s'est considérablement accru ces dix dernières années. Une statistique protestante récemment publiée montre qu'en 1955 les mariages mixtes bénis dans des églises protestantes représentent 20 à 25 % du nombre total des mariages célébrés dans l'année, sans tenir compte, bien entendu, des mariages mixtes pour lesquels la bénédiction a été donnée dans l'Eglise catholique. Devant cet accroissement, en janvier 1958, les évêques catholiques ont attiré l'attention des fidèles sur leur grave responsabilité. La conférence des évêques de la V. E. L. K. D. a répondu, quelques mois plus tard, en soulignant combien la « prétention » catholique d'obliger en conscience la partie non-catholique par des engagements paraît abusive aux yeux protestants, et en affirmant la liberté du chrétien évangélique par rapport aux prescriptions du Droit canon. Il y a là, sans aucun doute, un point très concret de friction, où se manifeste clairement la divergence de conceptions ecclésiologiques, et dans lequel il n'est pas facile de garder un esprit irénique.

D'autres difficultés, moins aiguës sans doute, contribuent à alourdir la recherche œcuménique. Une certaine insistance catholique à mettre en lumière les courants catholicisants dans le protestantisme et à les majorer joue certainement aussi son rôle, comme le fait que certains pionniers de l'unité tendent à confondre les raisons proprement religieuses de la recherche œcuménique avec des motifs plus ou moins « temporels », comme la défense de la civilisation occidentale.

Néanmoins on aurait tort de conclure à un réel durcissement protestant envers le catholicisme. Le dialogue passe par différentes étapes, les unes plus faciles, les autres plus rudes. Il semble, à voir l'ensemble un peu sereinement, que le catholicisme est de plus en plus une « question » posée au protestantisme allemand, question parfois embarrassante et importune, mais qu'en général on a la loyauté de vouloir examiner lucidement.

#### Conclusion

La présentation de l'Eglise évangélique en Allemagne devrait être beaucoup plus longue si on la voulait exhaustive. Ici, nous n'avons fait qu'une approche de ce qui nous a paru le plus important et le plus marquant.

Peut-être est-ce la complexité qui frappe le plus dans cet ensemble. Chaque fois qu'on affirme l'existence d'une tendance, ou qu'on souligne l'importance de tel ou tel courant, on en vient à se demander si l'on a bien découvert là une ligne de force du protestantisme allemand. Est-il catholicisant ou bultmannien? Est-il divisé ou réellement uni? Est-il vraiment force vive de la nation ou élément folklorique du passé germanique? Il n'y a pas de réponse simple à ces questions, ni à d'autres semblables. Ce serait une gageure que de vouloir présenter en quelques pages le catholicisme français; pour des raisons différentes, c'en est une analogue de présenter brièvement le protestantisme allemand. Du moins le lecteur catholique français percevra-t-il, nous l'espérons, la richesse et la diversité des Eglises évangéliques auxquelles ses coreligionnaires d'outre-Rhin se trouvent quotidiennement confrontés.

François BIOT, o.p.

## LE PROTESTANTISME EN AMÉRIQUE DU NORD

Les Etats-Unis d'Amérique peuvent être considérés comme un produit du protestantisme. Bien qu'au XVII<sup>e</sup> siècle déjà il y eût une enclave catholique dans les colonies anglaises, l'écrasante majorité des premiers colons anglais dans ce pays fut protestante. C'est de cette majorité protestante que la nation reçut ses orientations originelles et c'est une vision du monde protestante qui orienta le premier siècle de l'histoire de la République des Etats-Unis.

En Europe il y avait des nations protestantes bien avant l'établissement de l'Amérique, mais ces communautés s'implantèrent dans une civilisation qui n'était pas leur œuvre. Le passé catholique joua un rôle important dans le dynamisme protestant d'Europe. Aux U. S. A. il n'en fut pas ainsi. Là les protestants forgèrent une civilisation en accord avec leurs propres croyances. Dans cette civilisation le catholicisme vint comme quelque chose d'étranger. Il dut s'ajuster au milieu protestant d'Amérique, alors qu'en Europe le protestantisme s'ajustait au contexte catholique. Même dans les pays scandinaves, qui devinrent profondément protestants, beaucoup de ce qui était catholique survécut.

La caractéristique du protestantisme américain était d'être beaucoup plus protestant que son correspondant européen. L'Eglise d'Angleterre pénétra en Amérique avec les premiers colons, mais les anglicans américains étaient hostiles aux éléments catholiques dans l'anglicanisme. Les anglicans américains étaient puritains et ils n'eurent jamais d'évêque américain jusqu'après la révolution américaine.

Les anglicans ne furent pas le fer de lance de la religion américaine. La vitalité religieuse provenait des colonies de la région appelée Nouvelle-Angleterre, dans laquelle les congrégationalistes calvinistes anti-épiscopaux constituaient la force motrice. De leur sein sortit Roger Williams, le premier baptiste américain, sans aucun lien avec le mouvement anabaptiste européren. Les Irlando-écossais du Nord de l'Irlande amenèrent au Nouveau Monde le calvinisme presbytérien et le répandirent du Nord au Sud. Les mouvements piétistes d'Allemagne se propagèrent en Pensylvanie, bien que les Ouakers de William Penn formassent la matrice de la colonie. Même en Virginie, où l'Eglise d'Angleterre était la religion reconnue, la direction de son action était puritaine et elle n'obtint jamais une grosse influence dans la communauté. A la fin du XVIIIe et tout au long du XIXe siècle, le méthodisme entra avec succès dans la vie américaine.

La conséquence de cette situation originale est que le protestantisme américain ne prit jamais la physionomie d'une unique Eglise. Jusque dans la même dénomination, par exemple le congrégationalisme, les croyants étaient jaloux de leur autonomie locale et ne désiraient pas une organisation ecclésiastique coiffant leurs communautés. A vrai dire, des unions furent constituées, mais elles se fragmentaient en plus petites unions, car leurs membres ne considérèrent jamais leur fidélité au groupe plus important comme essentielle. Tout ceci a changé au xxe siècle, mais est rigoureusement vrai pour les xviie, xviii et xixe siècles.

#### Pluralisme et Unité

Ainsi la première caractéristique du protestantisme en Amérique est son pluralisme. Pour un français, le protestantisme signifie le calvinisme de tradition huguenote. Il sait, bien sûr, que l'Armée du Salut est au travail, que les méthodistes ont leurs églises, que les Adventistes du septième

jour sont là. Mais il considère tout ceci comme des activités de frange et non réellement comme le protestantisme français¹. Au contraire, le protestantisme américain ne signifie pas une unique Eglise mais la gamme complète des Eglises protestantes; et ici il y en a plus de deux cent cinquante.

Ces nombreuses Eglises, distinctes les unes des autres, forment de manière étrange mais réelle une unité. De nombreux catholiques américains croient que cette unité est purement négative : un rejet commun du catholicisme. Il est vrai que l'unité protestante se précise lorsqu'on agit contre l'Eglise catholique. Toutes les fois que la question sans importance des relations diplomatiques avec le Vatican est soulevée, des protestants de toutes les Eglises élèvent hautement la voix.

Il est pourtant trop simpliste de dire que les protestants ne sont un que dans leur attitude négative envers le catholicisme. Peut-être serait-il plus exact de dire que le lien qui fait l'unité des protestants est une croyance en l'immédiateté de l'action de Dieu sur le croyant. L'affiliation ecclésiastique n'est pas sans importance, mais elle est subordonnée au droit de l'individu de traiter avec Dieu, en dernier ressort, en termes de relations personnelles. Aussi le protestant ne ressent-il aucune gêne à s'affilier successivement à deux, trois ou même quatre Eglises différentes. Entrer dans une nouvelle Eglise n'est pas se convertir. Aussi le culte commun comprenant différents groupes d'Eglises apparaît-il au protestant raisonnable et même désirable.

Ce fait de base explique pourquoi le protestantisme américain peut être aujourd'hui œcuménique avec tant d'enthousiasme. Il explique aussi pourquoi l'œcuménisme américain est si différent de la vision œcuménique européenne. Un très grand nombre d'œcuménistes américains ne com-

<sup>1.</sup> Cette distinction — pourtant si nécessaire — n'est faite en réalité que bien rarement. Par contre il est significatif que le luthéranisme, qui représente pourtant plus de 40 % du protestantisme français, ne soit pas mentionné (N. D. L. R.).

prennent pas pourquoi les Eglises ne peuvent s'unifier d'un seul coup. Pour eux, c'est simplement une question d'ouverture de toutes les Eglises au tout venant, avec peu ou pas de conditions d'admission. Toutes les Eglises devraient réaliser qu'elles sont Eglises de la même Eglise, quand bien même chaque Eglise individuelle garderait des caractères propres qui expriment la liberté à l'intérieur de l'Una sancta. Tout comme une église gothique est différente d'une construction romane, et un édifice baroque différent d'une chapelle moderne, sans qu'ils soient divisés du point de vue ecclésiastique, ainsi les différentes formes de culte, de foi et de discipline ne devraient pas diviser l'Eglise une à laquelle tous, dans la foi, appartiennent du fait de l'action immédiate de Dieu. L'Eglise n'est pas l'intermédiaire dont use Dieu pour s'unir les hommes; elle est seulement le lieu où se réalise immédiatement leur union. Les problèmes de credos, de culte et de structure sont en définitive de peu d'importance. Par conséquent leur séparation n'est que pure obstination de la part des Eglises. Puisque la volonté et la volonté seule est cause de la séparation, la volonté seule produira l'union.

Les méfaits de la séparation, résultat de l'ancienne tendance protestante à la division, ont poussé les protestants du xxe siècle vers l'unité. Mais l'union désirée doit respecter le pluralisme régnant. Le protestant veut l'union sans conversion. L'entreprise est rendue difficile du fait qu'il existe des Eglises qui prennent au sérieux leurs propres traditions. L'Eglise luthérienne du Synode du Missouri et la Convention baptiste du Sud sont des Eglises de ce genre. Aucune de ces deux Eglises ne prend part à l'effort œcuménique. Mais elles sont importantes, réunissant quelque dix millions de fidèles. Chacune de ces deux Eglises, à sa manière, a ses principes d'orthodoxie considérés comme essentiels au christianisme authentique, de telle sorte qu'elles ne peuvent s'unir aux Eglises qui n'admettent pas ces principes. Les baptistes sont sans confession de foi, mais ils exigent l'expérience de la grâce salvatrice de Dieu comme condition d'admission dans la communauté chrétienne. Les luthériens du Missouri demandent l'acceptation des credos classiques, la Confession d'Augsbourg, la Formule de concorde et les catéchismes de Luther. Inutile de dire que les autres Eglises protestantes ne sont pas prêtes à accepter leurs demandes. Toutes sont d'accord sur le fait que la soumission salutaire à Dieu se situe exclusivement en termes de relation personnelle avec Dieu; celles qui ne font pas de leur propre expérience une norme pour les autres sont exaspérées par celles qui le font.

J'ai suggéré que le pluralisme protestant américain est vraiment réduit à l'unité par le postulat théologique que l'homme et Dieu se rejoignent de façon immédiate à travers une expérience personnelle. Ceci est évidemment l'interprétation d'un observateur faillible. Les autres voies tendant à la découverte de l'unité sont nombreuses. On a dit que la justification par la foi (expérience religieuse personnelle) était le principe matériel du protestantisme et la suffisance de l'Ecriture sainte, son principe formel. La seconde partie de cette proposition semble douteuse. La Bible est pour le protestantisme un slogan unifiant: elle n'est pas une force unifiante. Les protestants américains ne sont pas d'accord sur le sens de la Bible. De nos jours il en existe de nombreuses éditions. si bien que l'édition classique américaine (une révision du XIXº siècle de la traduction du roi Jacques d'Angleterre) n'est plus du tout la version américaine utilisée par tous. Dans la mesure où elle est remplacée, la Version classique révisée du Conseil national des Eglises, parue au cours des dix dernières années, est le plus souvent citée. Mais il existe beaucoup d'autres versions, depuis la Bible, exacte et claire, de l'Université de Chicago jusqu'à la traduction tendancieuse des Témoins de Jéhovah. La Bible de Chicago renferme les livres deutéro-canoniques, mais les autres Bibles les omettent. Ouelques baptistes du Sud ont brûlé publiquement la nouvelle Version classique révisée.

Parmi les protestants, la compréhension du message de la Bible et de l'analyse rationnelle qu'elle requiert est diverse. Le libéralisme du XIX<sup>e</sup> siècle, avec son emploi sévère de la plus haute critique textuelle, enleva à la Bible sa crédibilité.

Aujourd'hui peu de protestants continueraient cette façon de faire, mais la majorité d'entre eux est influencée par elle. Un grand nombre de porte-paroles protestants ne considèrent pas la Bible comme une révélation, mais comme la relation d'une révélation fondée sur les hauts faits accomplis par Dieu pour le salut de l'homme. Le livre ne nous révèle rien, mais nous met en contact avec des hommes qui ont eu révélation, ce qui est vraiment une expérience ineffable. D'importantes idées-clés sont étudiées et tirées de leur contexte historique propre, de telle sorte qu'elles deviennent des indications concrètes et efficaces, valables pour tout homme, au delà des contingences de l'histoire. Pour de tels hommes la Bible est de facto un livre privilégié et son privilège est confirmé par la grande estime qu'elle a toujours reçue dans la tradition chrétienne. En tout cela, bien sûr, il n'y a aucune croyance en l'inerrance. Le livre est certes inspiré, mais ce n'est pas quelque chose de surnaturel dans le plus ancien sens du mot.

Les fondamentalistes de toutes les Eglises rejettent obstinément cette façon de considérer la Bible. Ils croient toujours que les propositions du livre sont écrites par Dieu et que les propositions elles-mêmes sont la révélation. Leur notion de l'inspiration est telle que chaque mot exprime une pensée de Dieu. Ainsi la Bible en chaque affirmation est inerrante. Les membres les plus instruits de ce groupe n'exigent plus une interprétation littérale du texte, mais ils soutiennent que chaque proposition a une signification divinement proposée à laquelle on peut parvenir par des règles linguistiques. Ils n'enseigneront plus désormais que le monde a été littéralement créé en sept jours, mais ils rejettent toujours l'évolution comme explication de l'origine de l'homme. Ils maintiendront qu'un gros poisson avala littéralement Jonas qui resta en vie dans le ventre de la bête. Là où l'éducation est peu poussée, le sens le plus littéral des mots est accepté et, pour le découvrir, la vieille traduction classique américaine est estimée tout à fait suffisante.

Les prédicateurs populaires de l'école fondamentaliste tels que Billy Graham marchent prudemment. Ils savent que,

pour la majorité de leurs auditeurs, le fondamentalisme n'est pas acceptable. Ils n'en appelleront pas dans leurs sermons à l'inerrance des Ecritures mais à la vénération universelle pour la Bible et ils diront simplement : « La Bible dit ». L'auditeur est en effet supposé capable d'extraire des mots le message révélé.

Entre ces deux extrêmes existent toutes les positions de compromis. Cependant les importantes écoles de théologie se tiennent à l'écart du fondamentalisme. Le résultat évident est que l'autorité de la Bible est incertaine. Tous lui accorderont quelque autorité mais, sauf pour les fondamentalistes, cette autorité n'est pas décisive. Pour la majorité des protestants la Bible n'est qu'une vague preuve en faveur d'une proposition théologique. Si la Bible ne donne pas quelque indication sur une doctrine, cette doctrine n'est pas authentiquement chrétienne. Ici, bien sûr, l'ambiguïté apparaît. Qu'est-ce qu'une indication biblique et comment la trouvez-vous? Avec le vent existentialiste qui souffle dans les meilleures écoles, la Bible est pleine d'insinuations existentalistes que l'homme simple ne peut pas trouver.

Pourtant la Bible est étudiée de nos jours avec plus de soin que jamais. Des hommes tels que William Albright, Ernest Wright, Frank Cross et d'autres encore ont donné de sérieuses et importantes études bibliques. On sait aujourd'hui beaucoup plus de choses sur la Bible que jamais auparavant et les savants qui sont au travail procèdent avec objectivité, ne laissant pas leurs préjugés théologiques intervenir dans leur interprétation des textes bibliques vus dans leur milieu original.

La Bible n'est pas seulement étudiée avec sérénité et attention dans les écoles théologiques, comme cela se fait en Suède. En Amérique, la Bible demeure le livre le plus vendu dans les librairies. Pourtant il est difficile d'affirmer que tous ceux qui achètent la Bible la lisent. Ils peuvent à l'occasion la parcourir mais ils se rendent compte qu'ils ne la comprennent pas. Le retour croissant des protestants aux Eglises

stimule aussi la lecture de la Bible qui demeure le livre des Eglises protestantes.

Concluons: le protestantisme américain a pour première caractéristique le pluralisme; mais il est unifié par la croyance universelle que l'homme atteint Dieu immédiatement, par une expérience du divin habituellement appelée foi. Pour cette expérience, la Bible et les exposés des Eglises sur la Bible sont une occasion stimulante. La Bible elle-même a perdu sa force unifiante.

#### Activisme social

La seconde caractéristique du protestantisme américain est son activisme social. Par cette expression nous ne voulons pas dire « prédication de l'évangile social », qui fut si symptomatique de l'intérêt protestant durant la troisième décennie de ce siècle. Ceci n'est plus valable. La réforme sociale n'est pas maintenant le grand objectif des Eglises protestantes. En fait, la lutte protestante anti-alcoolique, qui est à l'origine de la loi nationale de Prohibition, est aujourd'hui faible. La reconnaissance de la réalité du péché originel, due en partie à la théologie de Reinhold Niebuhr, a rendu les protestants prudents dans leurs efforts pour transformer le monde.

Le protestantisme américain est pourtant fortement social. Il est un effort pour vivre ensemble. Ce qui attire dans un très grand nombre de paroisses protestantes, c'est qu'on y ressent une véritable communauté. Ceci est clair dans une Eglise protestante (qui refuse d'être appelée protestante): la communauté des Mormons. Etre mormon, en Utah, signifie que chaque acte de la vie est engagé dans l'Eglise mormone. L'Eglise établit un programme social complet impliquant du travail et des activités pour chaque mormon. La vie d'un mormon croyant est entièrement mormone, entièrement entourée et inspirée par le mormonisme. Aucun mormon ne peut se sentir seul; il vit continuellement avec d'autres mormons et le besoin de communauté est pleinement satisfait.

Les Mormons sont des exemples extraordinaires de l'esprit communautaire des protestants, mais quelque chose de cet esprit se retrouve dans toutes les Eglises. Pour un membre individuel, les doctrines de l'Eglise sont assez souvent de peu d'importance, mais la vie commune de la paroisse est agréable et attirante. Le culte lui-même est social. Ce n'est pas seulement une rencontre avec Dieu, mais l'expression d'une coopération et d'un effort commun, où chaque participant est élevé au-dessus de son isolement individuel jusqu'à la valeur collective. Ceci est d'une très grande valeur pour l'homme qui ne se sent pas estimé par la société en général. Le fréquent usage du titre frère dans les Eglises les plus évangéliques témoigne de cette tendance et ce n'est pas obligatoirement un titre vide de sens, bien qu'il le soit souvent.

Le protestantisme peut satisfaire ce désir d'une communauté effective, car les paroisses sont petites. Le groupe ne grandit pas démesurément et le membre est une personne et non un numéro. Là où les paroisses sont grandes, la dimension sociale de la vie protestante, hautement organisée, a pour conséquence une plus grande publicité, mais un engagement personnel moins intense. Il en résulte que les paroisses protestantes préfèrent rester des groupes restreints.

Souvent des catholiques pensent que le protestantisme est une religion de vie spirituelle individuelle. Ceci est absolument faux en Amérique. Le tempérament américain ne favorise peut-être pas la méditation contemplative. En tout cas, le caractère hautement social que revêt le protestantisme le rend activiste.

Les paroisses protestantes ont beaucoup d'œuvres à accomplir. Elles peuvent bien croire que c'est la foi et non les œuvres qui justifie, mais en Amérique elles croient certainement que la foi sans les œuvres est morte. Même en théologie, le protestant américain considère, de façon caractéristique, l'Eglise comme un service. Le symbole dont ils se servent pour désigner l'Eglise est le Serviteur souffrant de Yahvé. Ceci ressortit clairement en 1957, à Oberlin (Ohio), des discussions de la Conférence de Foi et Constitution. Etre chrétien signifie donner au monde le témoignage de la bonne nouvelle dans le Christ, et ce témoignage est donné au mieux dans le service

du prochain. Dans cette théorie, la doctrine n'est pas l'affaire principale, bien qu'elle ait une certaine importance. Mais le test d'une bonne doctrine n'est pas sa consistance logique interne ni son éclatante structure synthétique. Le véritable test, c'est son influence sur le service. Si elle favorise le service chrétien, c'est une bonne doctrine, sinon elle est médiocre ou inapplicable. A Oberlin on proclama unanimement que tous les credos et les symboles sont des témoins de la foi chrétienne et non des tests pour elle.

En conséquence, le protestantisme américain s'engage spontanément dans tous les genres d'action. Une partie de cette action n'est pas à proprement parler religieuse mais civique, car les protestants sont soucieux de résoudre les difficultés civiques. La loi nationale de Prohibition fut le résultat d'une action protestante et, aussi longtemps qu'elle a été en vigueur, c'est à l'effort protestant qu'elle l'a dû. Aujourd'hui encore il existe des organisations protestantes qui travaillent au rétablissement de cette loi. Dans certaines petites régions elles ont réussi. Le Sud est plus solidement protestant que n'importe quelle autre partie du pays; aussi trouve-t-on dans le Sud de nombreuses communautés où la vente et la fabrication de l'alcool sont interdites par la législation locale.

Ce n'est pas seulement à propos du problème de l'alcool que nous trouvons le protestantisme civiquement actif. Il existe des campagnes protestantes contre la délinquance juvénile. Le protestantisme soutient des programmes de secours pour les pauvres et les affligés, des centres de refuge pour les abandonnés et les ivrognes; il s'intéresse à l'enseignement public et à d'innombrables autres causes. Cette activité se manifeste dans l'ensemble de la vie de la communauté laïque. Chaque paroisse protestante organise des réunions et forme des groupes pour ce genre de travail. L'église est non seulement un lieu de culte mais encore une salle de réunion pour l'activité sociale protestante, avec des dîners, des conférences et des réceptions.

L'action protestante n'a souvent que peu de rapports avec les principes chrétiens. Si la société est affrontée à un pro-

blème défini, le groupe protestant essaye de le résoudre par le sens commun et la bonne volonté. L'importance qu'a chaque membre du groupe fait que toutes les voix sont bien accueillies dans la discussion et la décision est prise, non pas par référence à la doctrine religieuse, mais par la compréhension pragmatique de la question. Dans cette manière de faire il y a évidemment un principe théologique sous-jacent. On suppose que toute chose bonne est chrétienne et que sa bonté évidente est sa justification. Il n'est pas besoin de se référer au credo ou à l'Ecriture. Il existe ainsi une partie du protestantisme qui fait du bon-isme.

Par suite du caractère extérieur de leur activité, les protestants ne produisent pas une littérature religieuse aussi vaste que les catholiques. Ils publient des sermons qui d'ordinaire sont des exhortations à la foi ou à l'action. Le livre de méditation est beaucoup plus rare, mais il existe. Dans les séminaires protestants, la théologie systématique n'est pas très estimée. Il y a de très nombreuses études scripturaires et une grande attention est donnée à l'homilétique. Paul Tillich vient de publier les deux premiers volumes d'une nouvelle théologie systématique, mais elle n'aura pas grande influence dans les séminaires. La théologie comme telle prend de nos jours une plus grande importance. Mais ceci n'est vrai que parce que la théologie d'aujourd'hui est une théologie biblique.

Ainsi la seconde caractéristique du protestantisme américain est son activisme social, ce qui a pour conséquence que l'intériorité contemplative est sous-alimentée, bien qu'elle ne soit pas complètement absente.

## Inquiétude

La troisième caractéristique du protestantisme aux Etats-Unis est en ce moment l'inquiétude. Jusqu'en 1914, il était admis de tous, protestants et non protestants, que l'Amérique était un pays protestant et que tout ce qui n'était pas protestant était étranger et illégitime. Ceci n'était qu'une situation culturelle car, de par ses lois, la nation ne s'était jamais liée à une foi plus qu'à une autre. Mais le fait imposant de l'évidente domination protestante faisait croire aisément que le protestantisme était la religion propre de l'Amérique.

En 1914 éclata la première guerre mondiale. La conséquence en fut le brassage de la nation dans un puissant effort de guerre. Après la guerre, l'immigration fut limitée. L'expérience de la guerre rendit les Américains conscients du fait que, de toute évidence, le monde n'est pas protestant. Ici, aux Etats-Unis, les enfants des tout premiers immigrants catholiques s'étaient complètement assimilés à la culture américaine, étant donné qu'aucun pays au monde n'a mieux réussi à transformer ses immigrants à sa propre image et ressemblance. De même l'importance du catholicisme dans le monde fut mieux comprise. La période de retrait des catholiques à l'égard de la nouvelle civilisation occidentale était achevée et la nouvelle activité catholique dans la vie du monde changeait la conception que les hommes se faisaient de l'Eglise.

Dans un tel climat la prétention protestante à assumer l'autorité et la direction fut contestée par des catholiques et des non catholiques. Par cette contestation l'inviolabilité protestante était détruite. De la position de majorité dominante les protestants passèrent soudain à celle de forte minorité. Ils mirent longtemps avant de s'en apercevoir et certains ne s'en aperçoivent pas encore. Les grandes villes de l'Est, qui furent les centres de pensée et d'action protestantes, ne sont plus protestantes. La ville de New-York compte 40 % de catholiques, 30 % d'israélites, 20 % de protestants et 10 % n'appartiennent à aucune de ces catégories. Les 20% de protestants eux-mêmes sont fortement divisés parce que la moitié est noire et l'autre moitié, blanche. Les groupes noirs et les groupes blancs n'ont pas encore fusionné dans la civilisation américaine et l'influence dominante des blancs ramène en fait à 10 % la représentation protestante dans la ville de New-

Il en est à peu près de même pour toutes les villes de la côte est : Boston, Hartford, Providence, Philadelphie, Baltimore et Washington. Les villes de l'intérieur, telles que Chicago, Detroit et Buffalo, comptent un grand nombre de catholiques de couleur. A l'exception de la Nouvelle-Orléans, le Sud est encore solidement protestant. La force protestante réside dans les petites villes et dans les campagnes.

Le nombre des membres des Eglises protestantes a largement augmenté au cours des trente dernières années, mais ce fait doit être convenablement interprété. La majorité des gens qui se sont affiliés aux Eglises étaient déjà protestants avant leur affiliation. Ils étaient protestants « sans Eglise » et ils sont maintenant protestants « d'Eglise ». Les statistiques indiquent quelque 60.000.000 de protestants dans le pays. En réalité, ils sont beaucoup plus nombreux. Aux soixante millions d'inscrits sur les registres des Eglises, il faut ajouter au moins 20.000.000 de protestants qui ne sont pas membres des Eglises. Les besoins religieux de ces personnes ne sont ni importants ni constants, mais, dès qu'elles éprouvent le besoin de la religion, elles s'adressent spontanément à une Eglise protestante, même si elles n'en sont pas membres. La raison de leur choix est d'ordre culturel; leurs parents étaient protestants et elles ont un faible mais sincère attachement au protestantisme. De toute façon, pour la force protestante, ces protestants « sans Eglise » sont de valeur douteuse, parce que le soutien qu'ils accordent au protestantisme n'est jamais total et qu'il est difficile de dire dans quelle mesure ils militeront en faveur d'une cause protestante.

L'accroissement protestant suit l'accroissement naturel de la population. Les protestants ne font pas de gains significatifs par des conversions venant d'en dehors du protestantisme. Les catholiques accueillent chaque année environ 150.000 personnes qui viennent du protestantisme, mais en revanche il y a des catholiques qui deviennent protestants. Leur nombre n'est pas exactement connu, mais il est vraisemblablement à peu près égal au nombre des protestants qui se convertissent au catholicisme, peut-être un peu inférieur. Proportionnellement les catholiques et les protestants sont restés au cours des quarante dernières années dans le même rapport. Les protestants affiliés à une Eglise forment 35 % de la population totale, et les catholiques, 21 %. 5 % encore appartien-

nent à des corps ecclésiastiques ni catholiques ni protestants, laissant environ 40 % de la population totale non rattachée à une Eglise, mais pas obligatoirement indifférente à la religion et rarement hostile.

Le caractère bien visible du groupe catholique avec sa plus grande solidarité inquiète les protestants. Ils sont euxmêmes partagés en de nombreux groupes, bien que la majorité de la population protestante soit répartie en quelque sept dénominations : adventistes, baptistes, congrégationalistes, luthériens, méthodistes, presbytériens (calvinistes), protestants épiscopaux (anglicans); ces dénominations sont subdivisées en Eglises indépendantes et parfois antagonistes.

Une raison partielle de l'enthousiasme protestant à l'égard de l'union œcuménique est la crainte de la faiblesse d'un protestantisme divisé en face de l'unité des catholiques. Il y a, bien sûr, des motifs plus purs, mais la crainte joue certainement son rôle. La crainte protestante se dévoile de même dans la polémique avec les catholiques. De nos jours cette polémique ne concerne pas tant la doctrine que l'activité catholique. Aussi les protestants s'opposent-ils immédiatement de toutes leurs forces à toute suggestion du gouvernement national ou local tendant à accorder quelque aide aux projets catholiques, par exemple en matière d'éducation, même si cette aide est indirecte. Une activité catholique caractéristique, telle que la censure des livres et des films, ne cesse de provoquer l'irritation des protestants. Les catholiques seront toujours blâmés parce qu'ils défendent la législation contre le divorce ou contre les moyens contraceptifs. Partout le protestant voit le catholique travaillant contre les libertés si chères au protestantisme. Les protestants sont aussi indisposés par froideur manifestée par les catholiques à l'égard des campagnes protestantes caractéristiques en faveur des lois contre l'alcool et les jeux d'argent.

Le sénateur catholique John Kennedy a déjà posé sa candidature à la campagne présidentielle de 1960. Il n'y a jamais eu de président catholique, et, dans toute l'histoire de l'Amérique, il n'y eut qu'un seul candidat catholique, Alfred E.

Smith : sa candidature déchaîna une forte hostilité contre le catholicisme (1928). Si Kennedy est élu par le parti démocrate, il est à craindre que quelque chose du même genre ne se produise. L'affaire est réellement symbolique. A part la présidence, les catholiques ont été dans le pays à tous les postes gouvernementaux. Il v a des catholiques gouverneurs d'Etat, congressistes, sénateurs, ministres de cabinet, ambassadeurs, juges à la Cour suprême, amiraux et généraux. Mais, pour les protestants, la présidence est un symbole. Le président doit être protestant, bien que dans le passé des présidents n'aient eu que peu ou pas de religion. On ne peut concevoir que des protestants prennent au sérieux l'accusation selon laquelle un président catholique prendrait des ordres de Rome, mais quelques protestants formuleront pourtant cette accusation. Ce qui les effraie, en réalité, c'est le sentiment qu'un président catholique serait une preuve déchirante de ce que le protestantisme n'est pas la religion nationale. Toutes les craintes protestantes en face du catholicisme se réveillent lorsqu'on reconnaît qu'un catholique pourrait devenir président.

Cette nervosité est entièrement différente de l'opposition protestante au catholicisme dans le passé. Lorsque le protestantisme était l'expression religieuse dominante du pays, la présence catholique était une contrariété irritante, mais elle ne provoquait pas de crainte ni d'inquiétude chez les protestants. Le catholicisme était simplement antipathique aux protestants; il n'était en aucune façon considéré comme une menace. C'en était comme de la proximité d'un chat pour quelqu'un qui ne les aime pas. L'on est mécontent, mais l'on n'a pas peur de cette pauvre petite créature. Aujourd'hui, pour beaucoup de protestants, le chat est devenu un tigre puissant et il faut songer à se défendre.

Cette description ne doit pas donner l'impression que protestantisme et catholicisme coexistent dans une tension belliqueuse. Ce n'est pas le cas. Il existe vraiment une tension, mais elle est en fait moindre qu'elle n'était il y a cinquante ans. Les catholiques et les protestants tiennent pour

un fait admis la présence de l'autre parti et son maintien à l'avenir. Aucun n'a l'intention d'écraser l'autre. Les deux camps veulent une coexistence pacifique. Pour les deux communautés le problème est de trouver la manière et les moyens de garantir la paix. En conséquence, non seulement beaucoup de protestants individuellement, mais aussi beaucoup de groupes protestants, témoignent une amitié nouvelle au catholicisme.

Dans le protestantisme s'est développé aussi un certain respect pour la position catholique et ce respect n'est pas une pure condescendance. Les protestants inquiets au point d'éprouver une amère colère ne sont pas très nombreux, mais ils font du bruit. On doit s'attendre à une telle colère dans les régions de communautés solidement protestantes qui sont envahies par les catholiques. Les industries transférées du Nord amènent dans le Sud des ouvriers catholiques. Les établissements militaires, maintenant dispersés dans tout le pays, ont obligatoirement amené des catholiques dans toutes les régions où jusqu'ici ils n'avaient jamais été nombreux. Au début, certains protestants éprouvèrent un violent malaise, mais jusqu'à maintenant l'expérience commune a montré qu'avec un peu de temps le protestant accepte la nouvelle situation avec grâce et courtoisie. Les protestants sont souvent excités par des professionnels de l'animosité contre les catholiques, mais en gros ces derniers ne rencontrent que peu d'écho.

Deux mouvements tendent à réduire la crainte protestante en face du catholicisme. Le premier est le mouvement œcuménique. Recherchant l'Una sancta, l'œcuménisme engendre nécessairement des sentiments amicaux pour toutes les Eglises, y compris l'Eglise catholique. De même l'œcuménisme a fait étudier à ses partisans la conception de l'Eglise et beaucoup des données se trouvent dans des sources catholiques. Ce travail a produit nécessairement un sentiment plus amical à l'égard des catholiques.

Le deuxième mouvement qui atténue la crainte protestante est le mouvement liturgique. Ce mouvement, bien sûr, est depuis longtemps puissant dans l'Eglise épiscopale protestante, mais il s'est maintenant fait jour dans les Eglises luthériennes et presbytériennes. Il en résulte que les églises protestantes ressemblent beaucoup plus aux églises catholiques et que le culte est aussi plus semblable. Là encore, les protestants ont eu à étudier la liturgie catholique et le résultat en a été un nouveau respect et une nouvelle confiance.

Le résultat de ces deux mouvements est que des penseurs et des dirigeants protestants invitent des catholiques au dialogue, qui est amical et sérieux. Ce sont les catholiques qui se montrent peu disposés à accepter ces invitations; cependant quelques catholiques américains manifestent maintenant plus d'intérêt pour le protestantisme positif que dans le passé. Toutefois cet intérêt est encore timoré et limité à un petit nombre de catholiques.

#### Conclusion

En guise de résumé, nous pouvons dire que le protestantisme américain est à la fois semblable au protestantisme européen et différent de lui. Il est bon que les européens aient ceci dans l'esprit comme ils devraient avoir dans l'esprit que tous les protestants d'Allemagne et de France réunis ne représentent numériquement que la moitié des protestants d'Amérique. Quand un européen réfléchit au protestantisme, il oublie souvent le plus vaste secteur du monde protestant, car il ne le connaît pas. Les observations qu'il fait ne valent que pour une minorité du protestantisme. Dans une encyclopédie catholique qui vient de paraître, l'auteur d'un article traitant des méthodistes remarque que ces derniers évitent d'employer le titre d'évêque. Pourtant la plus grande Eglise méthodiste du monde, l'Eglise méthodiste d'Amérique, fut d'abord appelée Eglise méthodiste épiscopale et aujourd'hui ses dirigeants suprêmes sont tous « évêques », avec ce titre précis.

La caractéristique du protestantisme américain en général est son insistance sur l'expérience personnelle et immédiate du miséricordieux pardon de Dieu, qui est appelée foi; la conséquence en est le pluralisme du protestantisme américain.

En fait, la Bible tient une place, mais les protestants ne sont pas d'accord sur le sens et le rôle des Ecritures. Deuxièmement, les protestants américains sont activistes et n'accordent que peu d'intérêt au contenu intellectuel ou dévotionnel de leur religion. Enfin, en raison de la progression du catholicisme en Amérique, les protestants américains sont aujourd'hui tourmentés par une inquiétude collective.

Faire des pronostics pour l'avenir alors que le présent est si fluide ne serait que témérité et sottise.

Woodstock College

Gustave WEIGEL, s. j.

## MISSION ET PROTESTANTISME

L'étude des missions protestantes réserve au catholique une double surprise : d'une part, l'histoire de ces missions, qui ne commence d'ailleurs véritablement que deux siècles après la Réforme, ne se confond pas avec celle des Eglises issues de cette Réforme; d'autre part, l'histoire du protestantisme moderne n'est pour une part qu'un gigantesque effort pour surmonter cette dissociation entre la mission et l'Eglise, qui a si fortement marqué les origines du protestantisme<sup>1</sup>.

#### I. LA DISSOCIATION ENTRE MISSION ET ÉGLISE

Au XVI° et au XVII° siècle, au moment où précisément le monde catholique déploie une intense activité missionnaire, les Eglises nées de la Réforme semblent se désintéresser de cette tâche majeure et se cantonner sans difficulté dans le monde européen : si l'on excepte ce qu'on appelle parfois la mission

<sup>1.</sup> Nous remercions très chaleureusement M. Krüger, bibliothécaire de la Société des missions évangéliques de Paris, pour l'obligeance avec laquelle il a bien voulu nous aider dans la rédaction de ce petit article. Nous avons pu consulter à la bibliothèque de cette Société le travail manuscrit de Jean-René BRUTSCH, La pensée missionnaire dans le protestantisme, de Luther à Zinzendorf, thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Genève pour obtenir le grade de bachelier en théologie, Genève, 1946. Nous lui devons la plus grande partie de notre information pour ce qui concerne la première partie de cet article. Nous avons appris, après la rédaction de notre travail, l'existence d'une thèse manuscrite de la Congrégation de la Propagande sur le sujet qui nous occupe : nous n'avons pu la consulter et nous ne savons pas dans quelle mesure elle permettrait de nuancer telle ou telle affirmation.

genevoise au Brésil, en 1556, et celle que Gustave Vasa chargea d'évangéliser les Lapons, on ne peut parler de missions protestantes qu'avec les conquêtes coloniales de l'Angleterre et des Pays-Bas².

On pourrait, semble-t-il, à première vue invoquer la situation géographique des Eglises protestantes : les grandes missions catholiques ne se sont-elles pas faites à cette époque sous le patronage de l'Espagne et du Portugal? Mais de fait cette raison, pour importante qu'elle soit, n'est que très partielle, et une autre s'impose, plus profonde : la Réforme à ses origines a méconnu la mission et toutes les missions modernes sont nées sous l'influence du piétisme.

### La pensée des Réformateurs et de l'orthodoxie protestante

Une des causes fondamentales de la carence de la pensée missionnaire protestante au XVIº et au XVIIº siècle semble venir de l'interprétation exégétique suivante : le commandement de prêcher l'évangile à toutes les nations a été donné seulement aux apôtres et a expiré avec eux. Cette doctrine est à peine esquissée chez Luther, et pourrait recevoir un sens acceptable : « Si, dit Luther, les apôtres allaient prêcher tout d'abord dans des maisons étrangères et s'ils prêchaient en tous lieux, c'est qu'ils en avaient reçu l'ordre et qu'ils étaient ordonnés,

<sup>2.</sup> Sur la mission genevoise, cf. J. de VISME, La mission protestante au Brésil entreprise en 1556 sous la protection de Gaspard de Coligny, amiral de France, Cahiers missionnaires nº 6, Paris, 1923; Olivier REVERDIN, Quatorze calvinistes chez les Topinambous. Histoire d'une mission genevoise au Brésil (1556-1558), Genève, 1957; Jean de Léry, Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dite Amérique, Genève, 1578, rééditée récemment : Journal de bord de Jean de Léry en la terre de Brésil 1557, Paris, 1957, avec une présentation de M.-R. MAYEUX; pour une contestation radicale de cette interprétation calviniste, voir Anton Zueger, Zur kalvinistischen Mission in Brasilien im 16. Jahrhundert. Eine Richtigstellung, dans Nouvelle revue de science missionnaire, XIV (1958), p. 218-219. — D'autre part, pour Gustave Vasa, il s'agissait de faire accompagner d'un prédicateur évangélique les intendants royaux chargés de collecter les impôts.

envoyés, et appelés pour cela; et ils allaient prêcher en tous lieux, comme Christ avait dit : allez dans tout le monde et prêchez à toutes les créatures. Mais personne n'a plus un tel ordre apostolique général; mais chaque évêque ou pasteur a sa propre paroisse ou sa cure, ce que saint Pierre appelle clercs, c'est-à-dire partie, chacun étant commis à une partie du peuple » (Exegetica opera latina, Erlangen, 1846, t. 39, p. 254).

Mais chez Mélanchton et les théologiens postérieurs, cette doctrine se développe au point de compromettre toute perspective missionnaire. Il n'est sans doute pas de texte plus significatif pour exprimer la pensée de l'orthodoxie luthérienne sur la mission que la réponse de la Faculté de théologie de Wittemberg (1651) au comte d'Empire Erhardt Truchsess zu Wetzhausen, préoccupé du salut des infidèles : « Un tel commandement : Allez par tout le monde... ne concerne que les apôtres et disciples du Seigneur Christ. Ceux-ci en effet. à côté des dons de faire des miracles, de révéler infailliblement la volonté de Dieu, d'expliquer la Sainte Ecriture par une inspiration particulière du Saint-Esprit, de comprendre toutes sortes de langues, de guérir les malades et de vivifier les morts, avaient encore recu une semblable vocation immédiate de prêcher l'évangile du Christ non seulement en un lieu, en une Eglise, en une ville ou en un pays, mais dans le monde entier. Ils ont exécuté fidèlement ce commandement avec obéissance et fidélité, ils sont allés dans le monde et ont prêché en tous lieux (Marc, 16, 20), leur voix est allée par toute la terre et leurs paroles jusqu'aux extrémités du monde (Rom., 10, 18)... Mais cela était, comme les autres dons, seulement un privilège personnel, non héritable par leurs successeurs; sans cela, en vertu de cet ordre, tous les prédicateurs et même le pape devraient aller par tout le monde et prêcher, ce qui n'arrive cependant pas... C'est pourquoi ni les papistes, ni les luthériens n'ont à produire un tel ordre d'aller prêcher dans tout le monde, mais chacun est tenu de rester auprès de son Eglise, ce à quoi il a été régulièrement appelé » (Consilia theologica Vitembergensia, Francfort, 1664, t. 1).

Que peut-il en effet rester à faire si les textes bibliques (Marc, 16,20; Rom., 10,18; Ps, 19,5; Col., 1,6 et 1,23) ont reçu déjà leur accomplissement définitif, si, comme le dira en 1648 Ludvig Dunte, « la religion chrétienne a été réellement déjà enseignée dans toute l'Europe, dans toute l'Asie et ses îles de l'Océan, en Egypte, en Ethiopie et autres parties de l'Afrique en enfin en Amérique » (Decisiones mille et sex casuum, Erfurt, 1648, p. 530)?

Dans ces perspectives, il est clair qu'un devoir missionnaire de l'Eglise est impensable et que, selon l'expression de Johann Heinrich Ursinus, critiquant les appels missionnaires du laïc autrichien, Justinian von Weltz, fonder une société missionnaire est une œuvre de Satan, insensée, inexécutable et impie.

Semblable théorie est, de plus, liée à une théologie des ministères : il est assez caractéristique de noter que Calvin a supprimé la fonction apostolique, le charisme prophétique et le ministère de l'évangéliste pour ne maintenir que le ministère pastoral et la charge d'ancien.

A Saravia qui ose rappeler le devoir missionnaire en critiquant la notion des ministères chez Calvin, Théodore de Bèze réplique : « Je crois que nous ne devons pas rechercher curieusement si les apôtres ont atteint toutes les nations, ni non plus nous inquiéter grandement d'une mission auprès des autres nations les plus éloignées, car il y a chez nous et autour de nous assez de travail pour nous et nos descendants. Quant à ces longues pérégrinations, laissons-les plutôt à ces sauterelles dansantes récemment sorties des profondeurs de l'enfer, portant avec mensonge le sacro-saint nom de Jésus : c'est d'elles en la personne des pharisiens, que parle le Seigneur, dans Matthieu, 23, 15 : Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites! Parce que vous courez la mer et la terre pour faire un prosélyte; et quand il l'est devenu, vous en faites un fils de la géhenne deux fois plus que vous »<sup>3</sup>.

<sup>3.</sup> Cf. J.-R. BRUTSCH, Le fondement de la mission chez Hadrianus Saravia, dans Verbum Caro, I (1947), p. 170.

Il ne faudrait pas oublier l'influence d'une certaine conception de l'eschatologie qui rend superflue toute mission (les Turcs étant considérés chez Luther comme Gog et Magog) ou d'une certaine conception de l'élection, Dieu choisissant et sauvant ses élus sans le besoin d'aucun intermédiaire ou d'aucune action humaine : « Vois quelle action entreprennent ceux qui, par une miséricorde déplacée, tentent de soustraire au jugement de Dieu, sous prétexte d'ignorance, les nations privées des lumières de l'évangile »<sup>4</sup>.

Ensin, la suppression des Ordres religieux dans le monde luthérien et réformé n'a sans doute pas été sans influer grandement sur l'évolution du protestantisme à l'égard de la mission.

Aussi bien, si paradoxal que cela puisse paraître, il n'y a pas de théologie missionnaire chez les Réformateurs et Mirbt a pu dire qu'on pourrait écrire une histoire de la Réformation sans utiliser le mot de mission. C'est sans doute à une carence ecclésiologique qu'est due cette insuffisance de la pensée des Réformateurs. Les luthériens répondent aux attaques des catholiques qui leur reprochent de ne pas être missionnaires en invoquant la notion d'invisibilité de l'Eglise, qui les amènera à sacrifier jusqu'à son universalité : Heinrich Eckard, professeur à Giessen et surintendant à Altenburg, ne répliquait-il pas que l'universalité n'était pas une note propre de l'Eglise et qu'à bon droit les luthériens avaient restreint l'amplitude de l'Evangile<sup>5</sup>.

<sup>4.</sup> CALVIN, Opera (Corpus Reformatorum), t. 49, p. 36. Il faut noter cependant que Théodore Buchmann (Bibliander) voulut une mission évangélique parmi les musulmans d'Alexandrie et du Caire.

<sup>5.</sup> Henricus ECKARDUS, Pandectæ controversiarum religionis inter A. C. theologos et inter pontificos, Leipzig, 1611, chap. VII, q. 10, p. 441. Il faudrait citer aussi Johann GERHARD, représentant le plus authentique de l'orthodoxie luthérienne. Sur toute la question de la position missionnaire de la Réforme, on consultera les ouvrages classiques: G. WARNECK, Abriss einer Geschichte der Protestanten Missionnen, 10e éd., Berlin, 1913; W. ELERT, Morphologie des Luthertums. Munich, 1931 et 1932.

### Le réveil de la pensée missionnaire

Quelques théologiens se dégagèrent cependant des idées ambiantes et proclamèrent le devoir missionnaire de l'Eglise : tel Saravia, tels les théologiens hollandais théoriciens de la pensée missionnaire, Justius Heurnius, Gilbert Voetius, Lodenstein, Johannes Hoornbeck, les luthériens allemands, Balthasar Meisner, Justinian von Weltz, Brekleng, Christian Raum et Matthaus Wasmuth, Spener, August Hermas Franck, etc.

Saravia, qui influença John Eliott, le premier missionnaire anglais, et toute la pensée missionnaire allemande et néerlandaise, se plaît à souligner l'appel missionnaire universel de l'Eglise.

Justus Heurnius remarque que le temps de la mission est là, la flotte néerlandaise ayant établi le contact avec les Indes; la mission lui apparaît nécessaire pour enrayer la décadence de l'Eglise et réveiller le sens religieux : elle revivifiéra le christianisme du pays missionnaire. Il est à noter que, à la fin du XVIII siècle, Carey reprendra les idées de Heurnius qui ont aussi influencé la mission danoise et la fondation du séminaire des missions de Leyde, qui, dans la pensée d'Abton Walaüs, devait être un pendant de la Propagande.

Gilbert Voetius enseigne que si les organes officiels de l'Eglise ne répondent pas à l'appel missionnaire du Seigneur, d'autres organes doivent se créer pour suppléer à cette déficience. C'est, nous le verrons, ce qui ne tardera pas à se produire<sup>6</sup>.

Balthasar Meisner, professeur à l'Université de Wittemberg, voyait dans le manque d'efforts missionnaires une blessure de l'Eglise. Justinian von Weltz édita en 1663 un tract où il exhortait réformés et luthériens à s'unir pour la mission : c'est sans doute une des premières prises de conscience de

<sup>6.</sup> Justus HEURNIUS, De legatione evangelica ad Indos capessenda admonitio. 1618; Gilbertus VŒTIUS, Selectæ disputationes, 5 vol., 1646-1669 et Politica ecclesiastica, 1663-1676.

l'œcuménisme. S'adressant à des étudiants qu'il invitait à partir en mission pour obéir à l'appel du Christ, il annonçait la fondation d'une société destinée à la mission intérieure comme à la mission en pays lointain. Les motifs missionnaires sont les suivants : la volonté salvifique de Dieu s'accomplissant par la prédication, l'ordre explicite du Christ, l'amour du prochain, la joie qui existe dans le ciel pour une conversion, l'exemple des précurseurs, des papistes, et enfin la prière de l'Eglise. Il notait de plus, d'une part, le caractère supranational de la mission et, d'autre part, la nature du ministère de l'apostolat.

Spener rappellera à son tour le devoir missionnaire et soulignera combien le zèle des papistes doit faire honte aux luthériens : il reprendra à son compte l'attitude œcuménique de Justinian von Weltz. August Hermas Frank, fils spirituel de Spener, qui aura plus tard pour élève le comte von Zinzendorf, aura l'idée d'un séminaire universel et d'un séminaire de théologie orientale.

## Le renouvellement de la question missionnaire par le piétisme

Ces efforts de pensée missionnaire restaient encore trop isolés au milieu d'une orthodoxie protestante hostile aux missions. C'est le piétisme qui brisa cette opposition et recréa le climat propice à l'activité missionnaire : toutes les missions protestantes sont un fruit des mouvements de réveil.

La petite communauté de Zinzendorf est à l'origine de ce mouvement. On sait que pour lui elle était l'œuvre de l'Esprit, et, comme le note M. Brutsch (thèse p. 187-188) : « Cette redécouverte de la réalité de l'Esprit eut des répercussions immédiates dans tous les domaines : elle restaura le lien entre œuvre et foi que l'orthodoxie avait brisé, elle fit remettre l'accent sur la conversion, sur la foi vécue plutôt que sur la pensée, sur l'expérience plutôt que sur le dogme, sur le témoignage plutôt que sur la croyance. Le converti se sentait personnellement atteint par l'Esprit à travers la Parole de Dieu : de là l'individualisme du piétisme et son subjectivisme. Mais en même temps, cette poussée irrésistible de l'Esprit

brisa tous les ordres existants : ceux de l'Eglise locale, étroitement liée à l'Etat; ceux des nations et des races : de là l'universalisme du piétisme et son œcuménisme. Plus rien ne limitait l'horizon du chrétien et Zinzendorf pouvait considérer le monde comme sa paroisse ».

La certitude s'imposait dès lors qu'on entrait dans des temps nouveaux qui voyaient l'appel de chaque converti au témoignage : la mission sur le plan intérieur comme sur le plan extérieur était une nécessité.

Malheureusement cette redécouverte de la mission s'accompagne d'une dissociation fondamentale d'avec l'Eglise : la mission, en effet, pour ces communautés piétistes plus ou moins en rupture avec l'Eglise officielle, ne pouvait être que l'œuvre de sociétés librement constituées par des communautés de professants. Aussi bien tout se passait sans l'intervention des organes officiels de l'Eglise; il n'y avait aucun besoin d'envoi par une autorité ecclésiastique; seule suffisait l'inspiration de l'Esprit.

De là naquirent les nombreuses sociétés de mission autonomes, gérant elles-mêmes leurs affaires, désignant leur personnel, envoyant leurs missionnaires, collectant les dons et organisant leur propagande, telles la Société baptiste, la Société de Londres, la Société de l'Eglise, la Société pour la propagation de l'Evangile, d'autres sociétés anglicanes, diverses sociétés interconfessionnelles. Elles n'ont pas été fondées par l'Eglise agissant en ses conseils constitués; elles sont le fruit d'une certaine spontanéité de la charité.

### II. L'EFFORT POUR SURMONTER LA DISSOCIATION ENTRE MISSION ET ÉGLISE

Pour comprendre cet effort, il nous faut, au moins à grands traits, présenter le développement des missions protestantes. Le XVII° siècle voit le développement des missions coloniales hollandaises (la création de la Compagnie des Indes est de 1602) : ce sont des missions lancées par quelques personnes privées avec l'appui de l'Etat et des compagnies de navigation; il y eut quelques efforts à Ceylan, au Cap, au Brésil (de 1636)

à 1654, sous la direction du comte Johann Moritz von Nassau Siegen.

Le XVIII° siècle connaît une mission dano-halloise, fondée en 1704 par Frédéric IV, roi de Danemark : deux élèves d'August Hermas Frank, Ziegenbalg et Plütschau, que l'Université de Wittemberg considérait comme de faux apôtres et que l'évêque Bornemann n'ordonna finalement que sur ordre exprès du roi, partiront pour le Tranquebar, fondant ainsi la première mission protestante aux Indes.

En Angleterre, le problème missionnaire se posa pour la première fois en 1620 avec la célèbre émigration des puritains, les Pères pèlerins, qui, en fondant la Compagnie du Massachusetts, avaient en vue la conversion des païens. Mais la mission commença réellement avec John Eliott qui partit chez les Indiens en 1646. A la suite des tracts qu'il envoya dans tous les milieux et qui émurent l'opinion, une pétition, rédigée par soixante-dix ecclésiastiques écossais et anglais, fut adressée au long parlement « demandant qu'une action fut entreprise pour la diffusion de l'évangile en Amérique et aux Indes ». Un mandement du parlement favorable à cette pétition fut lu dans toutes les églises d'Angleterre en 1648, si bien que 1649 vit la fondation de la Corporation for the Propagation of the Gospel in New England. En 1698, apparut la Society for Promoting Christian Knowledge et, en 1701, la Society for the Propagation of the Gospel in the Foreign Parts, qui s'installa aux Antilles en 1710. Cromwell envisagea le projet d'une sorte de congrégation de la foi qui s'occuperait de la diffusion de l'évangile dans le monde.

Mais comme nous l'avons dit, le choc missionnaire vint du piétisme : le comte von Zinzendorf décida d'annoncer le règne du Christ aux païens des pays coloniaux : Indes occidentales (Amérique) et Groenland (1732-1733). Une équipe de missionnaires et de colons Moraves fut envoyée en Géorgie en 1735 : ce fut elle que rencontra Wesley. C'est à cette époque aussi que fut fondée, parmi d'autres, la Société missionnaire évangélique de Bâle (1730).

Le 31 mai 1792, William Carey prêche à Nottingham

un sermon fameux qui décide de la fondation, l'année suivante, de la Baptist Missionary Society et du départ de douze missionnaires pour les Indes. En 1795 naît à Londres la London Missionary Society, à statut interconfessionnel; elle enverra des missionnaires à Tahiti (1796), aux Indes (1798), en Afrique du Sud (1799). En 1797, les Hollandais fondent leur société de mission, les Allemands organisent la Rheinische Missionsgesellschaft; en 1799 apparaît la Société missionnaire de l'Eglise anglicane; de leur côté, en 1810, les Américains créent leur première société missionnaire, l'American Board of Commissionners for Foreign Missions et, en 1822, les Français fondent la Société des missions évangéliques de Paris.

La London Missionary Society pénètre en Chine avec Robert Morrison qui arrive à Canton en 1807, à Pékin en 1816; en 1818, s'ouvre le Morrison's Anglo-chinese College, origine des nombreuses écoles protestantes en Chine.

L'Eglise d'Angleterre est aux Indes et en Nouvelle-Zélande en 1814, en Chine en 1847, au Japon en 1869, en Ouganda en 1876, en Egypte en 1884. Son activité est liée à celle de la Society for the Propagation of the Gospel qui pénètre en Afrique centrale en 1819, aux Indes en 1820, à Bornéo en 1848, à Madagascar en 1864, au Japon en 1878, en Chine en 1880.

Cette poussée missionnaire est donc surtout le fait de groupements libres sans lien officiel avec les Eglises : il faut reconnaître loyalement que, dans le monde protestant, cela n'a pas eu que des inconvénients. Les sociétés de mission sont, en effet, des associations de volontaires, donc de gens fervents et enthousiastes, en quelque sorte sans poids mort; de plus, elles dépassent les frontières ecclésiastiques. Ainsi la société missionnaire de l'Eglise anglicane est au service de l'Eglise d'Angleterre, mais aussi de l'Eglise épiscopale d'Ecosse, de l'Eglise anglicane au pays de Galles et de l'Eglise anglicane d'Irlande. La Société des missions de Londres agit au nom de l'Union congrégationaliste d'Angleterre et du Pays de Galles, mais aussi au nom des unions congrégationalistes

d'Ecosse, d'Irlande, d'Australie, de Nouvelle-Zélande et d'Afrique du Sud. A ce titre, on pourrait sans doute les comparer, *mutatis mutandis*, aux ordres religieux catholiques, si la comparaison ne risquait précisément de faire oublier le point essentiel des divisions entre Eglises.

Comme nous l'avons dit plus haut, certaines Eglises ont cependant perçu l'importance d'un rattachement direct des sociétés missionnaires à l'Eglise. L'histoire officielle de la société missionnaire méthodiste le montre très bien : « Nous autres méthodistes, nous ne devrions pas plus parler d'une société des missions étrangères que d'une société des missions intérieures ou d'une société d'écoles du dimanche. Les missions étrangères ne sont pas un simple appendice extérieur à la vie de l'Eglise. Tout comme les missions intérieures ou l'instruction religieuse de nos enfants, elles font partie de la structure même de l'Eglise et il incombe à chaque méthodiste d'y pourvoir... Notre système repose sur la conception primitive que les missions sont l'affaire de l'Eglise tout entière » 7.

De fait, à travers tout le XIX° siècle, à travers cet effort missionnaire que nous ne pouvons suivre plus longtemps, mais qui aboutira à la fondation des jeunes Eglises d'Asie, d'Afrique et d'Amérique du Sud, en même temps que la prise de conscience de l'universalité de la mission se fait la prise de conscience de l'universalité de l'Eglise. Peu à peu se dégagera, de plus en plus évidente, la nécessaire liaison de la mission et de l'Eglise. Notons à ce propos deux faits importants.

Premièrement, en 1806, Carey proposait de réunir en une conférence des représentants de toutes les confessions chrétiennes pour leur permettre de joindre toutes leurs forces pour l'évangélisation du monde : il espérait en voir la réalisation à Capetown en 1810. Nous touchons là au lien qui, à travers tout le XIX<sup>e</sup> siècle, va unir l'œcuménisme et la mission : l'œcuménisme a été consciemment et en quelque sorte systématique-

<sup>7.</sup> FINDLAY and HOLDSWORTH, History of the Wesleyan Methodist Missionary Society, vol. I, p. 60. Cf. A. M. CHIRGWIN, Le tournant décisif, Bâle, 1952.

ment voulu par la mission. On sait qu'un siècle après la proposition de Carey, en 1910, à Edimbourg, se tiendra la conférence des missions qui décidera de l'avenir du mouvement œcuménique.

Deuxièmement, ce sont les sociétés d'étudiants, Société des Frères (1808), les Societies of Inquiry on the subject of Missions qui ont posé le problème de la mission devant les Eglises américaines toutes absorbées jusque là par leur organisation intérieure : l'appel de la mission avait éveillé chez elles le sens de l'universalité de l'Eglise et de l'importance des liens internationaux. A la fin du siècle apparaît la Fédération Universelle des Associations chrétiennes d'étudiants et, dès 1890, John Mott lui donne comme but l'évangélisation du monde entier dans la présente génération; elle a conduit plus de 10.000 étudiants en pays de mission.

Dès la moitié du XIX° siècle commencent les grandes conférences missionnaires : New-York et Londres en 1854, Liverpool en 1860, Londres en 1878 et 1888, New-York en 1900 et enfin la conférence d'Edimbourg en 1910, composée pour la première fois, non de personnalités privées sans mandat, mais de délégués officiels des sociétés missionnaires. John Mott y déclarait : « Une société missionnaire ne peut s'attaquer toute seule avec succès aux problèmes qui se posent aujourd'hui aux chrétiens de tous les pays : il faut une unité de pensée, un plan commun, une intercession en commun et une action concertée. Si cela se faisait chez nous et dans les champs de mission, cela équivaudrait à doubler l'action missionnaire, sans qu'il y ait besoin d'un seul missionnaire de plus ». Une telle perspective de coopération missionnaire excluait délibérément toute discussion relative aux questions doctrinales.

Dans les pays d'où était partie l'action missionnaire se constituèrent des comités chargés de coordonner les activités de mission : les conseils chrétiens nationaux. Ainsi fut fondée

<sup>8.</sup> Cf. Suzanne de DIÉTRICH, Cinquante ans d'histoire. La Fédération universelle des Associations chrétiennes d'étudiants (1895-1945), Paris, 1948.

en Angleterre la Conférence des sociétés missionnaires et Edinburgh House devint un centre actif de coopération missionnaire. En Amérique du Nord fut créée la Conférence des Missions Etrangères (Foreign Office Conference) qui joua un rôle analogue pour les sociétés missionnaires des Etats-Unis et du Canada. Sur les champs de mission eux-mêmes apparurent des Conseils missionnaires chrétiens, appelés plus tard, eux aussi, Conseils chrétiens nationaux.

Le comité de continuation de la Conférence d'Edimbourg avait été chargé de constituer un Conseil International des Missions: la coordination des Conseils missionnaires chrétiens et des Conseils nationaux fit naître cet organisme en 1921 à Lake Mohon (New-York). Composé de Conseils chrétiens nationaux, il donnait pour la première fois aux sociétés missionnaires la possibilité de s'exprimer d'une seule voix sur le plan mondial. A ce titre, on peut le considérer comme le premier organisme œcuménique d'intention.

L'exemple de la coopération des sociétés de mission, avec les perspectives mondiales qu'elle ouvrait, eut une valeur stimulante, créatrice et, en quelque sorte, prophétique pour les Eglises elles-mêmes. La conférence d'Edimbourg suscita les initiatives de ceux qui sont à l'origine du mouvement œcuménique.

Désormais, il y aura une dialectique constante entre le mouvement œcuménique et le Conseil International des Missions; elle aboutira en 1947 à une proclamation d'interdépendance entre les deux mouvements : le Conseil international des Missions associé au Conseil œcuménique des Eglises, le Conseil œcuménique des Eglises associé au Conseil international des Missions. Cela cependant ne suffisait pas et il s'agissait de surmonter l'opposition entre l'Eglise et la mission : de là est né le projet d'intégration du Conseil international des Missions dans le Conseil œcuménique des Eglises, qui se réalisera sans doute en 1961 à la conférence de Ceylan<sup>9</sup>.

Ainsi le mouvement missionnaire protestant tente peu à

<sup>9.</sup> Sur toute cette évolution, cf. M.-J. LE GUILLOU, La vocation

peu de surmonter l'opposition entre la mission et l'Eglise qui le handicape depuis ses origines : de nos jours une réflexion profonde se poursuit à ce sujet. La mission appartient-elle à l'être de l'Eglise ou seulement à son « bien-être » ou à son « devoir-être » 10? Peut-on affirmer sans distinction que la mission, c'est l'Eglise 11? Peut-on aller jusqu' à dire avec Hoekendijk : « Une Eglise sachant qu'elle est une fonction de l'apostolat et que le principe de son existence se trouve dans la proclamation du Royaume à l'oikumenè, se « fait » par la mission, elle devient elle-même mission, emprise directe de Dieu sur le monde. C'est pourquoi une Eglise sans mission, est une monstruosité » 12 ou avec C. W. Ranson : « Laissez l'Eglise être la mission » ?

Que conclure? L'histoire des missions protestantes est pour nous paradoxale : habitués que nous sommes à la notion, capitale du point de vue catholique, de l'envoi par l'Eglise, nous sommes un peu déconcertés par cette perspective de mission qui s'origine à une pure inspiration de l'Esprit sans engagement de l'autorité ecclésiale. Elle nous permet de voir clairement combien la différence fondamentale qui sépare catholiques et protestants vient de la conception même de l'apostolicité ou plus exactement de la conception de la modalité de réalisation de cette apostolicité de l'Eglise.

M.-J. LE GUILLOU, o.p.

missionnaire de l'Eglise et la recherche de l'unité, dans Istina I (1954), p. 408-440, et II (1955), p. 107-121; ID., Les jeunes Eglises et leur influence dans le mouvement œcuménique depuis Evanston, dans Eglise vivante, IX (1957), p. 437-447.

<sup>10.</sup> Hébert Roux, Eglise et mission, Paris, 1956, p. 9.

<sup>11.</sup> Pierre MAURY, Ce que la mission donne à l'Eglise, dans Le monde non chrétien, 1955, p. 280; cf. Théo PREISS, « L'Eglise et la mission », dans La vie en Christ, Neuchâtel-Paris, 1951.

<sup>12.</sup> J. C. HŒKENDIJK, La mission et l'œcuménisme et L'Eglise dans la pensée missionnaire, dans Le monde non chrétien, 1951, p. 327-340 et 415-433. On sait que, dans son livre L'Eglise, peuple des croyants, corps du Christ, temple de l'Esprit, Neuchâtel-Paris, 1958, l'évêque de l'Eglise de l'Inde du Sud, Lesslie NEWBIGIN s'est élevé contre cette conception purement missionnaire de l'Eglise qui risque d'oublier sa réalité cultuelle.

# CHRONIQUES

## BULLETIN DE PATRISTIQUE

# I — VOS PERES DANS LA FOI, CES HOMMES TRADITIONNELS

Ces quelques pages qui constituent comme une introduction à la lecture des Pères de l'Eglise n'ont pas été composées pour les lecteurs de Lumière et Vie. Elles ont été prononcées devant un auditoire d'étudiants peu habitué à la réflexion théologique. Mais telles qu'elles se présentent et en dépit de l'absence de l'appareillage critique qu'elles nécessiteraient, elles situeront dans la vie de l'Eglise les ouvrages de patristique que nous présentons à leur suite.

Lorsque le Christ annonce la Bonne Nouvelle, il s'insère dans toute la tradition juive. Quelle est son attitude envers cette tradition? La suit-il de façon routinière? En fait-il tout bonnement fi? Ni l'une, ni l'autre de ces méthodes n'est la sienne. On sait avec quelle violence il proteste contre la tradition-routine. On sait avec quelle scrupuleuse exactitude, il se soumet à la loi. Jésus, homme de tradition, a toujours souci de comprendre et de pénétrer une tradition. Sa manière de faire est significative à ce sujet. Lui objecte-t-on cette tradition-routine qu'était devenue pour les Juifs l'observation du Sabbat? Il s'en dégage ostensiblement : il guérit le jour du Sabbat, il laisse ses disciples froisser des épis et les manger. Le voilà libre et libérant les hommes de la routine! Se dégage-t-il pour autant de la tradition? Non pas, il la pénètre, il en découvre le vrai sens. Il ne dit pas : il n'y a pas de Sabbat ; il précise : le Sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le Sabbat. Il pousse même plus loin le souci de montrer que, dans l'affaire, c'est lui qui a le sens de la tradition, qui est dans le sens de la tradition. Pour se justifier il met en avant un fait de l'Ecriture Sainte : David et ses compagnons, ayant faim, n'ont pas hésité à manger des pains offerts à Dieu et personne ne leur a reproché ce geste qu'une nécessité vitale

imposait. Et lorsque les Pharisiens s'étonnent de ce que les disciples « ne marchent pas selon la tradition des anciens », Jésus leur montre par un exemple précis comment ils ont eux-mêmes défiguré, caricaturé cette tradition, anéantissant, leur dit-il, la parole de Dieu par votre tradition.

Ainsi l'action du Christ est protestation contre la routine, appel à la vraie tradition. Le Christ passe pour révolutionnaire parce qu'il est fidèle, parce qu'il va à une tradition plus profonde. Et cependant ce retour aux sources n'est pas une régression, pas un retour en arrière. Jésus fait réaction, il fait réagir. Cependant il n'est pas réactionnaire. Pourquoi cela? Parce que toute la tradition qu'il pénètre, il la jette en avant. Il ne la conserve pas, il la risque. Tout « l'ancien » qu'il assume devient point de départ pour du « nouveau ».

En l'agir du Christ il y a toujours deux qualités : pénétration et découverte. L'homme de tradition est celui qui inventorie et qui invente. Ce dernier mot cependant ne doit pas nous égarer. Chez le Christ l'invention est toujours au bout de l'inventaire, elle est l'élargissement même de la tradition. Un exemple fera comprendre ce que ie veux dire. Lorsque Péguv comparait son Eve à la Divine Comédie. il disait : « Moi, je découvre ; Dante, il invente ». Peut-être se trompait-il sur Dante, c'est possible (en tout cas, il ne se trompait pas sur lui!). Il voulait dire que Dante ajoutait aux connaissances chrétiennes le résultat de ses rêves de poète tandis que lui, Péguy, pénétrait les connaissances chrétiennes. Le Christ aurait pu dire, lui aussi, aux docteurs de la loi et aux Scribes qui avaient surchargé de pratiques la Parole de Dieu : « Vous inventez, moi je découvre. Et je découvre parce que je pénètre. Et je pénètre cette Parole parce que j'en vis ». Vivre un message, le pénétrer, le découvrir, voilà ce que c'est qu'être un homme de tradition à la façon du Christ.

Cette valeur de la tradition, si totalement, si transcendantalement représentée par le Christ, d'autres hommes, au cours des siècles, l'ont-ils exprimée? En d'autres termes, au niveau de la tradition continuée, d'autres hommes ont-ils été, dans l'Eglise, les hommes de la tradition? Répondons oui, il y a dans l'Eglise des hommes qui, vivant du message divin, l'ont pénétré, l'ont découvert, y ont fait des découvertes : on les appelle les Pères de l'Eglise. Pourquoi ont-ils été considérés comme les hommes de la tradition? Parce qu'ils ont eu à l'égard de la tradition chrétienne la position du Christ à l'égard de la tradition pré-chrétienne : ils en ont vécu, ils l'ont pénétrée.

I. Ils en ont vécu. Nous n'avons pas développé ce point pour le Christ évidemment. Vivre d'une tradition religieuse, c'est être un homme religieux et la question était à priori résolue pour Jésus. Au contraire, il faut la poser pour ceux qu'on appelle les Pères de

l'Eglise. Ils ne peuvent être les hommes de la tradition catholique que s'ils sont des hommes de foi catholique. Or cela doit se manifester de deux manières : par l'orthodoxie de la doctrine, par la sainteté de la vie.

Orthodoxie de la doctrine. Il est évident que pour un homme de la tradition, il faut être fidèle à cette tradition. Sinon, serait-on le plus grand génie du monde, on cesserait d'être intéressant au point de vue religieux. N'étant plus dans le courant, on ne pourrait ni le diriger, ni le purifier par un apport constant d'eau de source. Jamais d'ailleurs l'expression « être au courant » n'a été plus plénière que pour un Père de l'Eglise. Le Père de l'Eglise c'est celui qui est au courant dans tous les sens du terme. Il est présent au courant de vie qu'est l'Eglise de son temps. Il est au courant, de ce qu'on a dit et fait avant lui. S'il cesse d'être au courant, il perd, au point de vue tradition, toute valeur.

Il y a dans l'Eglise un cas typique à ce sujet. C'est celui de Tertullien. Tertullien est une des figures chrétiennes les plus passionnantes qui soient. Il a eu, par ses écrits, un rayonnement considérable dans l'Eglise d'Afrique du IIIe siècle. Il est l'auteur de formules demeurées célèbres sur le sang des martyrs, semence de chrétiens, sur l'âme naturellement chrétienne. On connaît de lui une page étincelante où il montre le jeune christianisme envahissant l'empire païen. Cependant Tertullien n'est pas un Père de l'Eglise, parce qu'il a quitté la tradition pour l'hérésie. Il ne présente pas cette note d'orthodoxie nécessaire pour faire l'homme de la tradition.

Sainteté de la vie. Les Pères de l'Eglise ne sont pas les « théoriciens » de la religion chrétienne, ils sont les vivants du christianisme, ses témoins. Pour nombre d'entre eux - un Ignace d'Antioche, un Cyprien, par exemple - ce témoignage alla jusqu'au martyre. Beaucoup — Athanase, Jean Chrysostome — connurent les rudesses d'un exil bien proche de nos modernes déportations et l'un de ces hommes disait fièrement : « L'exil fait partie de la liturgie épiscopale ». Tous, en tout cas, s'efforcèrent de faire passer dans leur propre vie ce qu'ils enseignaient. « Servant très amoureusement Dieu, ils parlaient divinement de son amour », écrit saint François de Sales. Toutefois l'Eglise pour les compter parmi ses Pères se satisfait de ce que j'appellerai la « sainteté populaire », c'est-à-dire la reconnaissance par le peuple chrétien au cours des siècles (et non par un tribunal ecclésiastique spécial) des vertus et des mérites de quelqu'un. A cette vox populi nous devons peut-être de compter parmi les Pères de l'Eglise un saint Jérôme. Sa cause, soumise à Rome à l'heure actuelle, aurait bien des peines à être admise. Non que Jérôme ne fût pas un saint, mais sa verve de polémiste, ses solides rancunes seraient des arguments tout trouvés et de poids pour l'avocat du diable. Contentons-nous donc de cette unanime ferveur du peuple chrétien et disons avec saint François de Sales encore : « O Dieu!

Quelle différence entre le langage de ces anciens amateurs de la divinité, Ignace, Cyprien, Chrysostome, Augustin, Hilaire, Ephrem, Grégoire... et celui des théologiens moins amoureux ».

II. Les Pères ont pénétré la tradition. D'abord parce qu'ils avaient autorité pour le faire. Presque tous sont évêques, c'est-à-dire l'Eglise enseignante. Ils sont donc les représentants qualifiés de cette tradition continuée dont nous avons parlé. En exprimant la tradition c'est-à-dire en faisant jaillir au grand jour ses richesses, les Pères ne s'arrogeaient aucun droit, ils remplissaient leur fonction. On pourrait ajouter qu'ils avaient, par suite, grâce d'état pour le faire. C'est vrai. Encore faut-il ajouter ceci. Cette grâce ne consista pas à donner à tous même dose d'intelligence. Un saint Epiphane, grand érudit et dénonciateur d'hérésies, mais esprit plutôt borné, n'a certes pas pénétré la tradition comme un Origène, sa bête noire d'ailleurs. Même un homme d'une intelligence aussi robuste, aussi romaine que saint Cyprien, s'est trompé sur un point assez important. Il croyait qu'un hérétique faisant retour à la foi catholique devait être rebaptisé. Il n'accordait aucune valeur au baptême chrétien conféré selon les rites de l'Eglise par un évêque authentique si celui-ci n'acceptait point un article ou l'autre de la foi catholique. C'était rendre un sacrement dépendant de l'orthodoxie ou de la sainteté du ministre. Rome protesta, affirma que ce n'était pas sa pratique. Petit à petit, l'Eglise d'Afrique comprit et pénétra mieux la tradition sur ce point. Ainsi put se dégager cette vérité que l'efficacité du sacrement venant toute du Christ ne peut être « stoppée » par un ministre indigne. Saint Augustin mettra plus d'une fois cela en relief, disant sans ambages : quand Judas baptise, c'est le Christ qui baptise.

Ces défaillances, sur un point ou l'autre, des plus grands esprits, car même un saint Augustin n'est pas exempt d'erreurs théologiques, ont une conséquence importante. Par lui-même, aucun Père de l'Eglise n'est infaillible. Aussi est-il plus souvent témoin d'une étape, d'un point de passage dans la pénétration de la tradition plutôt que de cette découverte définitive qui est comme le point final ou mieux la pointe avancée de la tradition. Ces « découvertes » sont moins le fait d'un génie religieux que celui de la longue patience des Pères pris ensemble. C'est pourquoi l'Eglise, qui se méfie des novateurs parce qu'ils risquent toujours de détourner à leur profit l'éternelle nouveauté de l'évangile, fait confiance non à ces risque-tout mais au consentement unanime des Pères.

On dira que c'est du coup renoncer aux solutions hardies. Peut-être. Je crois cependant que la sagesse de l'Eglise est bien plus profonde que le goût un peu « petit bourgeois » pour les solutions moyennes. L'Eglise sait que toutes les audaces chrétiennes étant une fois pour toutes données dans le Christ, les « découvertes » chrétiennes ne peuvent guère être que des mûrissements de ces audaces. L'Eglise

sait que le Christ total étant toujours au delà de notre pauvre vision, il vaut mieux, pour l'embrasser du regard, les yeux de tous, se corrigeant, se complétant les uns les autres, que la vision d'un seul fût-il un aigle. L'Eglise sait que le Christ glorieux devant attirer tout à lui, pas une épaule chrétienne ne doit faire défaut lorsqu'il s'agit de porter le Christ en triomphe. C'est pourquoi elle dit : les Pères. Non qu'il s'agisse pour elle d'additionner des médiocrités elle sait qu'un seul, pourvu qu'il soit qualifié, peut témoigner mieux que cent médiocres - mais il s'agit d'éviter des écarts. Non qu'il s'agisse de refuser le génie - on sait la place faite à celui de saint Augustin - mais parce qu'il s'agit de maintenir obstinément le christianisme à la portée du plus démuni des hommes. C'est pourquoi elle dit : les Pères. Elle sait bien avec le Christ que seul Dieu est réellement Père, mais elle sait, avec saint Paul, que toute paternité découle du Père de Notre Seigneur Jésus-Christ. Elle a donc choisi, pour désigner ceux de ses fils qui sont les témoins de la tradition, un vocable qui évoquât la vie et l'amour.

Il y a donc dans l'Eglise des personnalités qui expriment par l'autorité de leur fonction et la signification de leurs œuvres la Tradition même de l'Eglise. On peut se demander pourquoi ces hommes qui sont beaucoup plus d'ailleurs Pères dans l'Eglise que Pères de l'Eglise, on les va chercher aux premiers siècles, en gros entre le Ier et le IXe siècle. C'est pour deux raisons surtout. D'abord, il est vrai qu'un fleuve garde davantage comme un goût de source tant qu'il est près d'elle. Or, ce goût de source, cette saveur d'évangile, le simple fidèle doit les chercher auprès des Pères, afin de continuer la tradition. Il doit chercher cette eau de source non pour s'en gargariser un instant, mais pour mieux la retrouver dans le déroulement adulte du fleuve. J'insiste sur ce point parce qu'il est important. La connaissance des Pères ne doit pas être une régression. Il s'agit moins de retrouver le passé que d'assurer constamment la présence du passé à notre présent. L'encyclique Humani Generis a montré quelque sévérité bien justifiée à l'égard de certaine conception du retour aux sources. Comprendre celui-ci comme un désir de faire revivre l'Eglise primitive est un non-sens. L'Eglise primitive est morte et l'Eglise éternelle n'est attachée à aucun cadavre, pas même à celui de son enfance. Vouloir faire de l'Eglise exclusivement l'Eglise des Pères serait vouloir la maintenir dans des cadres qu'elle a depuis longtemps dépassés. Car - et c'est là une seconde raison à la limitation des Pères dans le temps - après les Pères, il y a eu autre chose. La pénétration de la tradition s'est continuée sous d'autres formes, par d'autres procédés. Il y a eu cette étape si importante qu'on appelle la scolastique. Avec elle, l'Eglise arrive à une autre période de sa croissance. La période patristique est terminée. Est-ce à dire que, désormais, le simple fidèle peut vouloir

une Eglise sans références aux Pères? Non! Une tradition sans les Pères serait peut-être encore plus catastrophique qu'un tradition limitée à eux.

Le fidèle doit donc s'efforcer d'être le continuateur de la tradition. Il doit continuer quelque chose et non partir à zéro, comme si avant lui on s'était toujours trompé. Mais il doit continuer, aller de l'avant, et non revenir en arrière. Qu'il n'oublie jamais cette définition, entendue un jour de Ricœur : la tradition est une découverte, en pointe d'une mémoire de plus en plus vaste.

Vous me demanderez peut-être comment il faut faire pour assurer cette présence du passé dans le présent, cette communion dans le temps qui est une des coordonnées du catholicisme. Je répondrai d'abord que ce devoir incombe en premier lieu à tous ceux qui ont charge d'enseigner dans l'Eglise et dont l'enseignement doit être fondé sur l'Ecriture et la tradition. J'ajoute cependant qu'un effort s'impose au simple fidèle, surtout si sa culture profane est très développée. Je sais que les Pères de l'Eglise ne sont pas d'un abord facile. Mais d'excellentes publications s'efforcent depuis quelques années de nous familiariser avec eux. Sachons en profiter. Et il est, pour commencer, des ensembles très riches et très abordables : par exemple, les Lettres de saint Ignace d'Antioche, la Lettre de l'Eglise de Lyon sur ses martyrs, les Confessions de saint Augustin, etc. Les lire sera faire un premier pas dans la connaissance de la tradition patristique et désirer sans doute aller plus avant.

Malraux déclare quelque part, pour fustiger les traditions mortes: « Ce ne sont pas les momies qui conservent l'Egypte, c'est l'Egypte qui conserve ses momies ». Cette formule, si admirable qu'elle soit, n'est pas applicable à l'Eglise. Les Pères ne sont pas pour l'Eglise des momies à conserver. Ce sont des vivants et, étant vivants, ils conservent l'Eglise. Ils la conservent avec d'autres d'ailleurs, dans la fidélité à la tradition. Toutefois, l'Eglise doit bel et bien conserver leur mémoire, ne jamais les perdre de vue. Malheur à l'Eglise, si elle venait à garder ses traditions comme des momies, comme des pièces de monnaie ou des statues antiques enfouies dans la terre, incapables de germer! La tradition doit être enfouie dans les siècles, non pour y être cachée comme un trésor, mais pour y prendre vie comme une plante. Elle se nourrit du passé, elle ne le répète pas. Elle l'assimile, elle ne le copie pas. Ainsi, loin de nous éloigner du Christ, elle nous assure, malgré les siècles, sa présence. Loin de détourner de lui notre attention, elle nous révèle ses richesses. Loin de l'édulcorer, elle nous le livre intégralement. Péguy aimait à opposer Clio à Véronique. Clio, c'est l'histoire savante qui cherche des documents, fait le tour des questions, les brasse et les rebrasse. Véronique, c'est la chronique populaire, qui aime quelqu'un,

cherche son visage, en reçoit et conserve l'empreinte. Ainsi pourrait-on opposer la tradition-routine à la tradition-vie. La première collectionne des habitudes religieuses (« on a toujours fait comme ça ») et se perd dans ses trésors sans vie. La seconde bondit vers celui qu'elle aime, portée par tous ses frères. Soyons les hommes de la tradition ainsi comprise, toujours pénétrés du souci défini naguère par l'abbé Paris : ne pas compromettre avec des opinions qui varient et qui passent l'impérissable nouveauté de l'évangile.

Maurice JOURJON

#### II. PUBLICATIONS RECENTES

Collection « Les écrits des saints » (Namur, Ed. du Soleil levant) :
SAINT AUGUSTIN, Sermons sur saint Jean (choisis et présentés par M. PONTET, s. j.); SAINT CYPRIEN, Petits traités de spiritualité (choisis et présentés par D. GORCE); SAINT JEAN CHRYSOSTOME, Dialogue sur le sacerdoce (version établie et présentée par B.-H. VANDENBERGHE); SAINT BENOIT, La règle des moines; SAINT GRÉGOIRE LE GRAND, La vie de saint Benoît (ces deux derniers textes choisis et présentés par A. DUMAS, o. s. b.).

La collection « Les écrits des saints » a pour but de mettre à la portée d'un large public les œuvres des Pères ou d'autres écrivains réputés pour leur sainteté. Elle vient de publier plusieurs livres qui lui font honneur, tant pour le choix des écrits que pour les traductions.

Le premier de ces ouvrages n'est pas la traduction complète des Tractatus in Joannem de saint Augustin; mais il réunit un choix judicieux des pages les plus susceptibles d'être entendues d'un public non spécialiste. Une excellente introduction du P. Pontet, dont on sait la connaissance approfondie de l'œuvre augustinienne, situe ces sermons en fonction du public auquel ils s'adressaient et décrit rapidement la méthode adoptée par Augustin : « Notre exégète », écrit-il, « va vers la signification profonde, au-delà du mot, au-delà du fait... Un unique mystère est présent partout, il s'agit de le découvrir sous les voiles... On le comprend, il existe un évangile intérieur, comme il existe un homme intérieur. Il faut pénétrer les réalités, les traverser lumineusement; il faut que le mur devienne vitrail » (p. 20). Il brosse ensuite rapidement les centres majeurs d'intérêt des Tractatus. Le lecteur n'a plus alors qu'à se laisser prendre par l'admirable texte augustinien, dont l'étonnante simplicité s'allie à la plus grande profondeur théologique.

Le Dr Gorce nous présente des textes qui, pour n'avoir pas la même valeur que les pages d'Augustin, ne laissent pas de présenter un certain intérêt pour l'homme d'aujourd'hui. Il a réuni plusieurs

traités de saint Cyprien, évêque de Carthage vers le milieu du IIIº siècle. Certains d'entre eux sont des traductions intégrales: d'autres ne présentent que des extraits. Chaque traité est précédé d'une brève introduction qui le situe historiquement, qui précise les grandes lignes de sa doctrine, et, occasionnellement, ses sources littéraires. On se rend compte ainsi de l'influence du rhéteur africain Tertullien sur Cyprien. Les traités traduits ne sont pas tous d'aussi heureuse venue. Le premier, une lettre à un païen dans laquelle Cyprien fait part de ses découvertes aussitôt après son baptême. sent trop le procédé. Le traité sur les vierges paraît terre à terre : Cyprien est prolixe sur la tenue des vierges, leurs vêtements, etc., mais on serait bien incapable, après une lecture rapide, de dire quel est le sens de la virginité dans l'Eglise. Une dernière remarque : dans le Traité à Demetrianus, Cyprien établit que les chrétiens ne sont pas cause des malheurs qui s'abattent sur le monde, et revendique pour eux le droit d'être traités comme les autres hommes. A ce propos, il écrit ceci sur la torture : « Etre chrétien est un crime ou n'en est pas un; si c'est un crime, pourquoi ne pas mettre à mort celui qui en fait l'aveu? (...) En cas de négation, j'aurais mérité la torture. Si craignant ton châtiment, j'avais caché sous une menteuse allégation ce que j'avais été réellement jusque-là (...), alors il eût fallu me torturer et me réduire par la contrainte de la souffrance à avouer mon crime. C'est ainsi que, dans tous les autres procès, on torture les accusés qui se déclarent exempts du crime dont on les charge afin que la réalité du forfait, faute d'être révélée par une parole d'aveu, le soit par la torture corporelle » (p. 129). Et Cyprien montre l'illogisme des bourreaux et des préfets qui torturent les chrétiens alors que ces derniers avouent leur « crime ». Ne serait-il pas bon qu'une note situe dans un contexte de civilisation de telles expressions? Elles risquent d'induire en erreur. Une remarque ici serait plus nécessaire que celle de la page 57 sur la tenue de nos plages comparée à celle des bains de l'Antiquité. Il y a une évolution de la sensibilité dans l'Eglise elle-même et une réalité d'urgence qu'il faudrait savoir souligner.

Le Dialogue sur le sacerdoce de saint Jean Chrysostome nous paraît répondre à cette réalité d'urgence. En effet, l'intérêt de ce court traité est notamment sa complétude : il envisage le sacerdoce dans l'ensemble de ses fonctions sacramentelles, pastorales et spirituelles. Il souligne avec grande force la fonction de prédication : elle n'est pas secondaire, elle est essentielle. Et il rattache à la fonction de prédication la formation scripturaire du prêtre. Il faut lire ces pages pleines de vigueur. Leur actualité est celle même de l'évangile.

Enfin, Dom Dumas nous présente dans la même collection La règle des moines de saint Benoît et La vie de saint Benoît par Grégoire le Grand. La règle, dont on ne dira jamais assez l'humanité et l'équilibre, n'est pas seulement le trésor d'un Ordre particulier : elle est pour l'Occident la charte du monachisme, et nous livre le sens même de ce monachisme dans l'Eglise : « Qui que tu sois, qui te hâtes vers la patrie céleste, accomplis, avec l'aide du Christ, cette toute petite règle élémentaire écrite par nous ». Ce texte qui termine la règle est riche de sens eschatologique, non pas parce que le moine aurait déserté l'Eglise de la terre, mais parce qu'il témoigne du désir de cette Eglise de se hâter vers son Seigneur. C'est ainsi que la règle du monachisme intéresse tous les chrétiens. On hésite, après ces belles pages, à parler de la Vie de saint Benoît par Grégoire le Grand : ce n'est pas que la beauté lui fasse défaut, mais le merveilleux continuel nous irrite. A moins que nous ne soyons assez simples pour lire, sous le conte, la signification religieuse profonde que le bon et crédule pape a su y couler.

Ch. Duquoc

\*

Collection « Eglise d'hier et d'aujourd'hui » (Paris, Ed. ouvrières) : Cyrille de Jérusalem, par M. VÉRICEL; Cyprien de Carthage, par M. JOURJON; Athanase d'Alexandrie, par J.-M. LEROUX; Basile le Grand, par J.-M. RONNAT; Benoît de Nursie, par M. MESLIN; Chrétiennes des premiers siècles, par A.-M. LA BONNARDIÈRE; Grégoire le Grand, par Ch. CHAZOTTES; Césaire d'Arles, par P. RICHÉ.

La collection « Eglise d'hier et d'aujourd'hui » présente d'abord un rapide aperçu sur la vie et le milieu de l'auteur, puis elle rassemble quelques textes qui gardent toute leur actualité et que chacun peut s'assimiler sans une préparation théologique spéciale.

Voici d'abord le fameux Cyrille, évêque de Jérusalem, sa fougue au service de la foi attaquée par les hérétiques; courte esquisse biographique précédée d'un raccourci d'histoire de l'Eglise aux débuts de « l'Empire chrétien ». L'essentiel du volume est constitué par des extraits de ses catéchèses baptismales et de ses Explications des Mystères: le lecteur y pourra goûter la saveur primitive de la Nuit pascale, en fonction de laquelle ont été prononcées ces homélies.

C'est à la correspondance de Cyprien que l'abbé Jourjon a emprunté la moitié des textes cités. Choix judicieux, car ces lettres font corps avec l'auteur et illustrent pertinemment le court récit de cette vie mouvementée: on sait qu'au III siècle, l'évêque de Carthage fut le grand défenseur de l'unité romaine contre les schismes et les hérésies qui faisaient rage; si l'Eglise a associé son nom à celui du Pape Corneille au Canon de la Messe, c'est qu'il lutta avec lui contre un antipape. En 56 pages, les luttes de l'Eglise sont alertement retracées et l'œuvre de Cyprien évoquée, jusqu'à la persécution de Dio-

clétien qui fait de lui un martyr. La seconde moitié des citations est empruntée à cet art de prier que Cyprien composa en commentant le Pater.

Après l'Africain Cyprien, l'Egyptien Athanase; après la moitié du 111<sup>e</sup> siècle, le 11<sup>e</sup>; et encore un lutteur — et de première taille —, le défenseur de l'orthodoxie trinitaire contre l'hérésie d'Arius qui menaça de submerger la chrétienté. Sans cesse aux prises avec un pouvoir « chrétien » qui favorisait les hérétiques, cinq fois exilé et mourant finalement en exil, Athanase, évêque d'Alexandrie, polémiqua pour la vraie foi en plusieurs écrits contre les païens, contre Arius, sur le Verbe Incarné et dans sa lettre aux évêques d'Egypte. Il écrivit une vie de s. Antoine du désert qui eut une influence extraordinaire pour déterminer des vocations à la vie érémitique ou monastique. De ces diverses œuvres sont extraites les pages citées après le récit biographique.

Avec Basile le Grand, évêque de Césarée de Cappadoce (actuel-lement en Turquie), nous avançons dans le IVe siècle et, si nous nous trouvons encore en face d'un défenseur de la foi, nous avons surtout à faire à ce qu'on appellerait de nos jours un « évêque social », père des pauvres, protecteur des opprimés contre les puissants, prédicateur véhément contre l'égoïsme et la dureté du cœur. Une vie brève (50 ans), mais toute consacrée au peuple de Dieu et à la vérité. C'est surtout à ses homélies que sont empruntées les pages que J.-M. Bonnat a traduites et groupées sous le titre : Messages aux hommes; la plupart (l'auteur ayant avec raison refusé les textes dogmatiques difficiles) sont des exhortations, directes et souvent savoureuses, à la générosité envers le prochain, à l'admiration des œuvres de Dieu, à la conversion de la vie.

Avec s. Benoît nous voici en Occident et au VIº siècle. M. Meslin est un père de famille. Son étude du patriarche de la vie monastique occidentale a pour intention de le présenter comme source d'une spiritualité qui convient encore à des laïcs. Non un mystique pour spécialistes de l'ascèse ou de l'extase, mais un maître de vie chrétienne quotidienne. Cinquante pages d'histoire; un court florilège de traits édifiants glanés dans Grégoire le Grand et Cassiodore; enfin de substantiels extraits de la Règle, que l'auteur a intelligemment encadrés de textes parallèles empruntés aux autres maîtres de la vie monastique à cette époque : Jean Cassien, Cassiodore; l'originalité bénédictine reçoit de cette confrontation un nouveau relief. Après tant d'études sur s. Benoît, celle-ci avait encore sa place pour initier le grand public à l'une des plus riches nourritures de la vie spirituelle.

Emprunter à l'Evangile et à l'Apocalypse le type idéal de la femme, à l'Evangile encore et aux Actes des Apôtres la galerie des saintes femmes du N.T.; puiser dans les Actes des Martyrs le portrait de quelques-unes qui ont « résisté jusqu'au sang » ; présenter quelques types de veuves, de vierges, de mères, à l'époque des Pères de l'Eglise : c'était déjà faire œuvre utile. Mais insérer à travers ces éléments biographiques des pages de Jérôme, Augustin, Jean Chrysostome, Clément d'Alexandrie — qui connurent telles ou telles de ces héroïnes — sur la virginité, l'éducation, le travail des femmes, la pénitence, la prière, l'étude des saintes Ecritures, etc., c'est à la fois vivifier par des exemples vivants ces pages célèbres et tirer la leçon de ces vies exemplaires. MIle La Bonnardière a écrit là un des meilleurs ouvrages de la collection.

H.-Ch. CHÉRY

Les deux volumes parus le plus récemment dans cette collection sont consacrés respectivement à Grégoire le Grand et à Césaire d'Arles.

Le portrait de s. Grégoire est vivant. Il est même moderne, car l'auteur a bien mis en relief le drame de cet homme. Grégoire aspirait au silence du cloître; il dut assumer les plus hautes fonctions dans l'Eglise, il dut même suppléer à l'incurie du pouvoir civil. On devine qu'il fut partagé et chercha douloureusement à faire l'unité de sa vie. Or, nous connaissons ce souci.

La parole de saint Grégoire nous atteint aussi de plein fouet : elle est terriblement concrète et sa présentation du mystère chrétien ne s'embarrasse pas de spéculations : elle plaira aux hommes qui réclament des sermons « pratiques ».

C. B

Césaire d'Arles, évêque du VIe siècle, originellement moine au monastère de l'île de Lérins, a joué un rôle non négligeable dans plusieurs querelles doctrinales. Mais ce n'est pas ce qui retient ici Pierre Riché: il décrit rapidement, et savoureusement, le troupeau auquel doit s'adresser l'évêque. Tout n'était pas merveilleux dans ce diocèse, et les ouailles de Césaire ne valaient guère mieux que celles d'Augustin (cf. le livre passionnant de VAN DER MEER, Saint Augustin, pasteur d'âmes). Cela apparaît dans les sermons de Césaire : ils sont en effet très concrets. Qu'il devait être difficile de se faire entendre de cette foule : elle abandonnait l'Eglise à l'offertoire de la Messe, elle parlait pendant les lectures de l'Ecriture et le sermon. et Césaire, qui avait eu pitié des femmes en leur permettant de s'asseoir, se voit obligé de les rappeler à l'ordre : « Dès qu'on commence à lire la Parole sainte, elles s'étendent comme si elles se trouvaient au lit. Et encore, si elles se contentaient de demeurer étendues et si, en silence, elles recevaient la parole de Dieu dans un cœur assoiffé! Mais non, elles passent leur temps à raconter des sornettes oiseuses, si bien qu'elles n'écoutent pas le sermon et empêchent même les autres d'entendre ». Césaire tempête, reprend vertement les ivrognes et les hommes qui disent que la morale est pour les femmes. C'est tout un monde, qui apparaît, ni meilleur ni pire que le nôtre. Mais c'est aussi l'âme du pasteur qu'est Césaire. Le voici s'adressant au clergé: « Si l'on nous prend un bien matériel, nous en appelons au puissant juge et aux hommes de loi lettrés, nous leur demandons qu'ils usent de leur autorité pour chasser l'intrus de notre bien. Et alors nous prétendons ne pas pouvoir, avec des mots très simples, admonester notre petit peuple de simples! Pourquoi réclamons-nous pour notre terre? Parce que nous l'aimons. Pourquoi ne pas réclamer dans l'église? J'aimerais ne pas le dire, mais la vérité m'empêche de me taire: si nous ne parlons pas à haute voix dans l'église, c'est que nous n'aimons pas le peuple qui nous est confié » (p. 48).

\*

O. PERLER, Le pèlerin de la Cité de Dieu, Paris, Bonne Presse, 1957; SAINT AUGUSTIN, Confessions, traduction par G. COMBÈS, Paris, Lethielleux, 1957; Collection « Ictus - Littératures chrétiennes »: La philosophie passe au Christ, Paris, Editions de Paris, 1958.

Othmar Perler est professeur de patrologie à Fribourg (Suisse) et il s'est fait connaître par plusieurs contributions scientifiques sur l'œuvre d'Augustin. Il a pris non pas la façon la plus facile de traiter le sujet qu'il s'était proposé, mais la plus passionnante. Il n'écrit pas un résumé de la pensée d'Augustin : il insère cette pensée dans la genèse de la personnalité augustinienne. Ce choix est d'autant plus judicieux que la doctrine d'Augustin est difficilement séparable de son expérience. C'est d'ailleurs ce qui en fait la séduction. A l'aide de quelques textes et d'un commentaire sobre, O. Perler nous suggère ce qui a commandé les attitudes essentielles d'Augustin: le tourment de Dieu éprouvé dès la jeunesse, au cœur même de la débauche, va s'apaisant finalement dans la contemplation de la paix céleste. L'auteur fait suivre chaque chapitre d'une nomenclature de textes qui s'y rapportent. Le livre devient ainsi un instrument de travail. L'auteur a compris que la lecture directe d'Augustin ne saurait être remplacée par aucune initiation, si bonne fût-elle. Que son petit livre donne le goût de cette lecture, prouve qu'il a parfaitement réussi dans son dessein.

Si l'on veut se plonger dans l'œuvre d'Augustin, on pourra utiliser la réédition récente de la traduction des *Confessions* par G. Combès. Ce petit volume pratique est enrichi d'ailleurs d'une introduction doctrinale du P. Cayré et d'un index analytique.

La collection « Ictus-Littératures chrétiennes » publie, sous la direction du P. A. Hamman, o. f. m., et en des éditions intelligemment illustrées, des textes intégraux peu connus ou difficiles à trouver. Le troisième volume de la collection, La philosophie passe au Christ.

contient la traduction intégrale des deux Apologies et du Dialogue avec Tryphon de saint Justin. Les deux volumes précédents, que nous n'avons pas reçus, contenaient des textes importants : Odes de Salomon, Lettre de Barnabé, Symbole des apôtres, Didachè, Pasteur d'Hermas, des œuvres de Clément de Rome, d'Ignace d'Antioche, de Polycarpe de Smyrne, l'Evangile et les Actes de Pierre, le Protévangile de Jacques, etc.

Collection « Sources chrétiennes » Paris, Ed. du Cerf: JEAN CHRY-SOSTOME, Huit catéchèses baptismales, par A. WENGER, a. a.; SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques, par J. DARROUZÈS, a. a.; EUSÈBE DE CÉSARÉE, Histoire ecclésiastique, III, par G. BARDY; ATHA-NASE D'ALEXANDRIE, Apologie à l'empereur Constance, Apologie pour sa fuite, par J.-M. SZYMUSIAK, s. j.

Le renouveau patristique doit beaucoup à « Sources chrétiennes ». Cette collection, qui approche de son soixantième volume, et qui, depuis deux ans, publie à un rythme accéléré, s'adresse à un public, non pas spécialiste, mais décidé à faire des études sérieuses de patristique. Une évolution s'inscrit dans la carrière même de la collection : fondée dans l'idée d'atteindre un large public et faisant pour cela, au début, l'économie de tout l'appareil scientifique, elle est devenue de plus en plus un véritable instrument de travail, de haute valeur technique. Cette évolution était nécessaire. Il fallait pour la patristique une collection correspondant aux grandes collections des classiques grecs ou latins.

Cest une œuvre significative que vient de publier le P. Wenger. Ces catéchèses baptismales de Jean Chrysostome étaient inédites. Et le P. Wenger nous raconte, dans la préface, la découverte des manuscrits au mont Athos. Ces catéchèses complètent utilement celles de Théodore de Mopsueste, pubiées par le P. Tonneau. La liturgie commentée est la liturgie antiochienne. C'est un véritable traité de la vie chrétienne, construit à partir du baptême. On ne résume pas un tel enseignement; il faut lire ces pages pour en goûter toute la saveur et aussi en éprouver toute la force de conversion: elles nous aident à découvrir le sens de notre propre baptême.

Avec le volume suivant nous changeons de climat. Syméon est un théologien-moine du Xe siècle. Sa théologie est une mise en forme de son expérience mystique. Nous nous trouvons dans la tradition de cette mystique grecque qui est sur le point de se muer en théorie: ainsi chez un Evagre, un Maxime le Confesseur, un Diadoque de Photicée. Au moment où elle devient théorie, elle échappe difficilement chez Syméon au reproche d'une orthodoxie douteuse. Ce qui est important, dans le cas présent, ce n'est pas la

théorie, c'est l'expérience mystique dont le moine nous fait part : « Celui qui a reçu consciemment en lui Dieu qui donne aux hommes la connaissance, a parcouru toute l'Ecriture et ayant cueilli tout le fruit de la lecture il n'a plus besoin de la lecture des livres »(p. 112). Le moine-mystique qu'est Syméon n'est-il pas bien près de se passer de certaines médiations nécessaires dans le temps de l'Eglise militante, en particulier de l'Ecriture sainte?

De cette Eglise militante, Eusèbe de Césarée nous retrace les débuts historiques. « Sources chrétiennes » a déjà publié, en deux volumes, les sept premiers livres de l'Histoire ecclésiastique. Dans ce troisième volume, la collection édite, dans la traduction du regretté chanoine Bardy, les derniers livres de cette Histoire et l'Histoire des Martyrs de Palestine. On ne lit pas sans quelque inquiétude les louanges décernées à Constantin au livre dixième. Quelles que soient les raisons historiques qui les justifient, le ton d'adulation est parfaitement déplaisant. Il ne sied sans doute pas à l'Eglise de triompher sur cette terre. Ou bien Eusèbe ne sait pas trouver le langage qui conviendrait pour célébrer la paix.

Célébrer la paix, nous en sommes loin avec Athanase d'Alexandrie. Cet évêque du IVe siècle, dont les « Sources chrétiennes » ont publié déjà plusieurs œuvres, a lutté presque toute sa vie contre des ennemis implacables, les ariens, forts de l'appui des pouvoirs publics. Les deux apologies nous rapportent les défenses qu'Athanase fit de ses propres agissements et notamment de sa retraite au désert pour échapper à ses persécuteurs. Il dénonce à l'empereur les manœuvres et les calomnies des ariens. Ces textes n'ont pas seulement un grand intérêt historique ; ils manifestent la grandeur d'âme de celui qui, au IVe siècle, envers et contre tous, défendit la foi authentique au Christ Jésus.

\*

Jérôme GAïTH, La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse, Paris, Vrin, 1953; J. PLAGNIEUX, Saint Grégoire de Nazianze théologien, Paris, Editions franciscaines, 1951.

Une lecture attentive de Grégoire de Nysse a convaincu M. Gaïth que le problème de la liberté était au centre de sa pensée. Sa conception de la liberté permettrait de résoudre dialectiquement les contradictions que l'on rencontre dans ses ouvrages.

En effet, le point de départ de Grégoire, la misère humaine, exige explication et justification, si l'on ne veut aller grossir les rangs des manichéens. L'homme, créé à l'image de Dieu, est destiné à la plénitude. L'image comme son Modèle, Dieu, est liberté, mais elle est une liberté imparfaite. La liberté de l'image ne rejoint sa structure fondamentale qu'à travers une dialectique d'aliénation : ce sont les déterminismes naturels et le péché. L'image ne deviendra

liberté parfaite : absence de sexualité, incorruptibilité, apatheia, etc., qu'au prix d'une libération apportée par le Christ, et que l'homme réalise dans l'ascèse, la durée et la mort. L'image tend donc à devenir reflet intègre de son Modèle; cette tension a besoin du détour de l'aliénation, parce que l'être humain est imparfait en son début : l'aliénation est de ce fait structure d'une liberté créée et en voie de s'achever.

On pourrait s'étonner que l'auteur fasse un usage si constant du terme « aliénation ». Il le justifie ainsi : l'expérience du mal, écrit-il, est, selon Grégoire, une sorte d'itinéraire nécessaire dans le salut, comme l'asservissement total du prolétariat, selon Marx, appelle sa libération. Il est cependant à craindre que de telles transpositions, loin d'éclairer une pensée ancienne, ne la travestissent. Certes, l'auteur ouvre des perspectives nouvelles sur la doctrine de Grégoire : mais on ne résiste pas au sentiment d'être davantage en présence d'une réflexion à propos de Grégoire que de l'organisation, autour de son intuition originaire, de la pensée grégorienne.

Le livre de M. Plagnieux est d'un tout autre genre : il met en évidence combien légitime est le qualificatif accordé à Grégoire de Nazianze par les Orientaux : Saint Grégoire le théologien, disent-ils. Ce docteur de l'Eglise a eu une conception très haute de la théologie. Et l'auteur, en nous instruisant des sources de la théologie, de la condition religieuse du théologien, de l'objet et de l'esprit de la théologie, selon Grégoire, nous donne une excellente propédeutique à toute théologie, ce qui, à mon sens, souligne la valeur de son livre : car son étude historique, par l'intelligence qu'elle manifeste de l'esprit de Grégoire, décrit une attitude universelle et toujours normative. On ne saurait résumer un tel livre. Je relève seulement deux affirmations de Grégoire, l'une relative à la condition de l'auditeur en théologie, et l'autre au sérieux de cette science. La qualité de l'objet fonde ces deux affirmations. « Ce n'est pas à tout le monde », dit Grégoire, « qu'il appartient de discuter sur Dieu; ce n'est pas quelque chose qui s'achète à bas prix, et qui est le fait de ceux qui se traînent à terre ». On comprend cette exigence, l'objet de la théologie étant la Trinité se révélant dans l'Economie. Un objet si élevé conduit au sérieux, et le sérieux mène au silence. Ce silence n'est pas causé par l'agnosticisme. Il est le résultat de l'entrée dans le mystère. Et l'auteur dit très bien : « Le silence est le dernier mot de cette théologie et sa plus haute leçon; un silence qui ne renie aucune des paroles qu'il a fait naître, mais qui les sauvegarde et les achève toutes ».

Si ce n'était trop exiger, on souhaiterait que tout apprentithéologien (et en une telle science, il n'y a pas de maître, sinon par convention de langage) lise le livre de M. Plagnieux.

#### S QUES I E S

LOUANGE ET PRIERE, par la Maîtrise de l'Oratoire, dir. H. Hornung (2d.17 cm. 33 t., Erato LDE 1070/1).

Louange et Prière est le titre d'un recueil de chants établi en 1938 pour les protestants français par une commission de la Fédération protestante de France. Il regroupe des œuvres très variées, dues à des compositeurs allemands ou français, anciens ou contemporains et témoigne par le nombre même de ces morceaux de l'acti-

vité musicale qu'a inspirée le service protestant.

Aussi ces deux petits disques d'extraits nous déroulent-ils en raccourci l'histoire de la musique réformée. Le premier nous offre, en particulier, une œuvre de Johann Walther, collaborateur musical de Luther (lequel n'a sans doute pas ou guère composé, se contentant de fournir les textes et de conseiller son ami) : c'est une belle prière, simple et contemplative, pleine d'équilibre. Deux Psaumes de Loys Bourgeois nous font découvrir ce compositeur qui naquit à Paris mais vécut longtemps à Genève, auprès de Calvin : il y fut « le principal artisan officiel de l'harmonisation du Psautier » et le premier musicien huguenot. Leur rythme syncopé donne à ses compositions une vie et une animation extraordinaires.

Avec le deuxième enregistrement nous nous écartons davantage des origines. Le Psaume 138 de Loys Bourgeois sur un texte de Marot sert en quelque sorte de lien, les autres œuvres, mis à part un cantique qui utilise un air de Haendel, étant empruntées à des recueils anciens des XVI-XVIII<sup>es</sup> siècles. On goûtera, entre autres, la majesté de cette paraphrase du Te Deum tiré du Recueil Catholique de Vienne (1779).

Tous ces chants font partie du répertoire habituel de la Maîtrise de l'Oratoire. On aurait pu craindre qu'une telle accoutumance rende leur exécution routinière. Il n'en est rien : les nuances sont bien marquées, les rythmes soulignés avec force, et surtout, sans négliger pour autant la musique, ce sont les paroles et ce qu'elles signifient que les interprètes entendent avant tout mettre en valeur.

> PRÆTORIUS, HASSLER, SCHUETZ, KRIEGER, Musique religieuse allemande des XVIe et XVIIe siècles, par le Basler Kammerchor, dir. Paul Sacher (1 d. 17 cm. 33 t., Anthologie sonore 1802).

Deux règles guidèrent Luther dans l'élaboration du chant religieux : des paroles accessibles à tous, et donc l'emploi de la langue vulgaire; une large participation des fidèles, d'où la composition de mélodies simples et populaires. Au plan de la forme, certains

musiciens se contenteront d'adapter des genres déjà existants : motet, cantate, etc., tandis que d'autres - et par là le mouvement luthérien a marqué l'histoire de la musique allemande - créèrent des formules nouvelles : le choral et le cantique. De tout ce travail, Johann Walther, dont nous venons de parler, est le point de départ et J.S. Bach le riche aboutissant. Entre eux toute une série de chaînons dont ce disque nous révèle quelques-uns des plus marquants : Hassler, qui se situe au début du XVIIe siècle, organiste surrout, marqué par l'Italie où il étudia; son motet Wenn mein Stündlein est très souple, aérien. Prætorius, son contemporain, devait rassembler, sous le titre un rien pédant de Musæ Sionæ, 1244 chorals. Dans le motet Beati omnes (Ps. 127), le ténor alterne avec les voix en une belle variété de rythmes. Avec Schütz, un siècle plus tard, on sent l'évolution : solistes et instruments ont pris du champ et l'on s'éloigne des principes du Réformateur, mais quelle paix se dégage de ce chant funèbre Selig sind die Toten! Enfin la Cantate de Krieger, écrite l'année qui suit la naissance de J. S. Bach, à l'occasion de la mort d'une Princesse de Saxe, fait intervenir largement la vocalise, mais en se maintenant dans ce climat de recueillement que l'on rencontre tout au long de ce disque : si la prise de son est un peu ancienne, l'interprétation est étonnamment vivante.

CLAUDE GOUDIMEL, CLAUDE LEJEUNE, Maîtres français de la Renaissance (avec des œuvres d'Anthoine DE BERTRAND et Guillaume COSTELEY), par les Chanteurs traditionnels de Paris, dir. Marc Honegger (1 d. 30 cm. 33 t., Anthologie sonore 3006).

En France l'évolution est différente: moins artiste que Luther, Calvin veut faire du neuf. Mais, comme lui, il reste sensible à la valeur du texte et fait intervenir la langue vulgaire. L'apport propre du calvinisme dans le domaine des formes, c'est le psaume, courte composition chorale sur des traductions souvent empruntées aux grands poètes: Clément Marot ou Agrippa d'Aubigné. Parmi les principales figures, après Loys Bourgeois déjà cité, il faut mentionner le bisontin Claude Goudimel, converti sur le tard au protestantisme et victime de la Saint-Barthélemy à Lyon. Il a laissé deux séries des 150 Psaumes, la première dans un style sobre et sévère (nous en avons un exemple avec le Ps. 1), la seconde faisant davantage place aux ornements (cf. Psaumes 65, 130 et 68). Les uns et les autres sont merveilleux de clarté, de grâce, de vie. Tout reste très humain dans cette musique presque familière. On songe au mot de Joseph Samson: « Il ne marche pas, il danse ».

Claude Lejeune le suit, qui mit aussi en musique l'ensemble du Psautier, mais en s'inspirant des essais de vers mesurés tentés par Antoine de Baïf. Le Te Deum enregistré ici fait appel au même principe. A vrai dire, on ne se rend pas compte de l'artificiel du procédé dans cette œuvre vivante qui célèbre tour à tour, et avec des nuances différentes, le Père, le Fils et l'Esprit. L'autre face est consacrée à des airs profanes. L'une et l'autre sont interprétées avec beaucoup de chaleur et d'élan.

CLAUDE GOUDIMEL, Musique religieuse française de la fin du XVe au début du XVIIe siècle (avec des œuvres de VAN WEERBEKE, BOUZIGNAC, DU CAURROY), par les Petits Chanteurs de la Renaissance, dir. M. Noyre-J. Pagot (1 d. 17 cm. 33 t., Erato LDE 1009).

Dans ce petit disque qui réunit trois musiciens catholiques et un protestant, ce n'est pas ce dernier, comme on serait tenté de le croire, qui est le plus austère. Bien au contraire. La note grave nous est fournie par le Virgo Maria très étalé de Van Weerbeke, plein d'admiration; ou par le Requiem, ému et recueilli, d'Eustache du Caurroy. Avec Bouzignac, c'est l'enthousiasme, le bondissement : Jubilate Deo. Il est réservé à Goudimel de nous donner une musique profondément humaine: dans ce Psaume 133, écrit sur une traduction de Théodore de Bèze (que malheureusement on comprend assez mal) la polyphonie est très enchevêtrée, mais il s'en dégage un calme, un équilibre, une vérité, reflet d'une joie de vivre sereine et saine. Bonne interprétation.

> ORLANDO GIBBONS (1583-1625), Anthems, Madrigals and Fantasies, par l'Ensemble vocal A. Deller et l'Ensemble de violes de la Schola Cantorum de Bâle (1 d. 30 cm. 33 t., Archiv-Produktion 14056 APM),

En Angleterre la séparation d'avec l'Eglise catholique n'a pas été aussi radicale qu'ailleurs, notamment en ce qui regarde le culte et la liturgie. La musique religieuse, si elle ne présente pas un aspect très original, n'en introduit pas moins une forme nouvelle: l'Anthem, qui n'est pas sans rapport avec le Choral. C'est une pièce vocale à la polyphonie simple, sur un texte qui peut être latin ou anglais; quelquefois, l'Anthem prend des dimensions plus importantes et présente une structure assez semblable à celle de la Cantate. C'est

Un secteur que le disque n'a pour ainsi dire pas prospecté.

Orlando Gibbons est le représentant le plus célèbre d'une lignée de musiciens qui peut nous rappeler les Couperin ou les Bach. Avec lui, c'est la belle époque de l'art polyphonique anglais. Une des faces de cet enregistrement nous le montre dans des œuvres profanes où sa musique est riche, très pleine, avec des rythmes variés et agréables; l'autre nous présente divers exemples d'Anthems simple (Full Anthem), où l'on peut admirer l'architecture sobre, les harmonies expressives, les lignes souples; à la fin nous avons un Anthem plus développé (Verse Anthem) avec intervention de violes et un dialogue du ténor et du chœur sur un passage de l'Evangile de Jean (1, 19-23).

Le fait d'avoir confié ces pièces non à des chœurs mais à cinq voix solistes nous permet de suivre parfaitement la polyphonie. En outre il y a une telle qualité de timbres, une telle virtuosité, une si parfaite justesse chez ces cinq chanteurs que l'audition nous laisse une impression de jeunesse, de vitalité, d'enthousiasme. Comme à l'accoutumée, le disque est accompagné d'une présentation précise et détaillée. Regrettons seulement l'absence des textes qui sont interprétés

ici.

JOHANN PACHELBEL (1653-1706), Toccata en do majeur, Fugue en do majeur, Toccata en fa majeur, Quatre Chorals, par Luther Noss (1 d. 25 cm. 33 t., Lumen LD-2-352-S).

La musique protestante en France disparait avec la Saint-Barthélemy; en Angleterre elle s'enfouit dans ce grand silence qui atteint toute la musique après la mort de Haendel. Seule l'Allemagne garde une tradition musicale luthérienne très vivante et l'on doit dire que jusqu'à Bach, c'est d'elle que proviennent tous les chefs-d'œuvre de musique sacrée. Seulement le Choral va évoluer : depuis sa forme rudimentaire des débuts il prend du volume. L'orgue s'en emparera, le transformera en le développant et l'ornant de bien des manières.

Ainsi Pachelbel qui vécut environ une génération avant le Cantor. On fera de lui « l'organiste mystique ». Et il est bien vrai que les quatre Chorals de ce disque, s'ils sont simples, sont aussi fort expressifs. Jesus Christus, unser Heiland est curieux par son harmonisation rudimentaire; Wie schön leuchtet der Morgenstern frappe par son humilité et sa discrétion; Warum betrübst du dir, mein Herz est la lente plainte du cœur faisant retentir sa peine avec noblesse; Ein feste Burg ist unser Gott: ce vieux Choral qui remonte aux premiers temps du luthéranisme traduit le cri de la foi; la musique croît et s'ensle avant de se terminer dans une douceur tendre. La seconde face, consacrée à des pièces plus brillantes, témoigne de l'influence italienne qui agit sur notre musicien.

Regrettons seulement que l'organiste n'ait pas toujours mis assez de personnalité dans ce qu'il fait. Techniquement l'exécution est parfaite, bien articulée. Mais elle est trop stricte: Il y manque le souffle qui donnerait à ces prières en musique leur vraie dimension. Mais les enregistrements consacrés à Pachelbel sont si rares!

DIETRICH BUXTEHUDE (1637-1707), Deux Cantates, par Franz Kelch, basse, la Chorale Heinrich Schütz de Heilbronn et le Sudwestfunk Orchester de Baden-Baden, dir. Fritz Werner (1 d. 30 cm. 33 t., Erato LDE 3041).

Suédois de naissance, ayant appris la musique auprès de Frescobaldi, Buxtehude reste cependant un musicien allemand, certainement le plus grand parmi les précurseurs de Bach. Un de ses mérites, à côté de son activité de compositeur, est d'avoir créé ces Abendmussiken, ces Concerts du soir pour lesquels il écrivit tant de pages. Au plan de la Cantate il occupe une place médiane entre Schütz et le Cantor de Leipzig. Ainsi le prouvent les deux œuvres enregistrées ici, de structure d'ailleurs assez différente.

Herzlich lied hab'ich dich adopte une forme stricte. Elle est faite de trois strophes de Choral: la première chantée à l'unisson par les sopranos, la deuxième, plus méditative, faisant intervenir les cinq voix du chœur, la dernière évoquant le Jugement dernier avec un souci évident d'exprimer les sentiments manifestés dans le texte,

au point de faire jouer les trompettes lorsqu'il est fait mention de

la Joie du ciel.

Ihr lieben Christen, freut euch nun fut composée plus tardivement, sans doute pour la Toussaint ou pour une fête évoquant les derniers temps. Une première partie est consacrée à l'annonce du Retour du Seigneur et groupe, après une brève Sinfonia, un Choral confié aux sopranos et un grand chœur de facture ancienne. Dans la deuxième partie, ouverte par une nouvelle Sinfonia, le Christ, par la voix de la basse dialoguant avec les trompettes, annonce qu'il vient. Un grand chœur salue avec entrain cette proclamation. Et après l'Amen où apparaissent les trombones, un choral à quatre parties termine sur un ton éclatant.

A Fritz Werner et aux artistes qu'il dirige avec tant de flamme et de foi nous devions quelques beaux enregistrements de Bach (et l'on nous en promet d'autres). Ce disque permet d'élargir le débat et de comprendre, dans les meilleures conditions techniques et artistiques, à quelle riche tradition musicale et religieuse se rat-

tache le grand musicien.

JEAN-SEBASTIEN BACH (1685-1750), Cantate n° 21 «Ich hatte viel Bekümmernis» et Cantate n° 50 «Nun ist das Heil», par Friederike Sailer, soprano, F. Wunderlich, ténor, Robert Titze, basse, et l'Ensemble choral et instrumental de Stuttgart, dir. Marcel Couraud (1 d. 30 cm. 33 t., Discophiles Français DF 180).

La Cantate 21, bien que datant de la jeunesse de Bach (1714) et marquée par l'art italien, est de dimensions importantes et fait appel à trois solistes et à un ensemble orchestral bien fourni. Elle est composée de deux parties, chacune se terminant sur un grand chœur, entre lesquelles venait s'intercaler la prédication et elle a pour thème l'instabilité de notre vie d'ici-bas, où alternent luttes

et apaisement, angoisse et confiance.

Ceci est évoqué dès le chœur d'entrée où une Fugue (« J'avais une grande affliction ») est relayée par un chœur orné de vocalises et plein d'entrain (« mais tes consolations ont ranimé mon âme »). Deux airs, de soprano et de ténor, évoquent la désolation, avec un accent d'humilité ou de résignation, tandis que la fugue alerte qui achève la première partie amorce le thème de la confiance qui fera le sujet de la seconde. Dans celle-ci on retrouve le traditionnel duo de la basse et du soprano, du Christ et de l'âme, puis un air de ténor qui proclame avec assurance la joie de son être. Un chœur final, d'aspect haendélien, célèbre la gloire de Dieu en s'inspirant de l'Apocalypse (5, 11-12).

Dans cette interprétation de Marcel Couraud on retrouve les qualités et les manques que nous avons déjà eu l'occasion de signaler : les voix sont belles, très souples et naturelles, les chœurs alertes. Mais il manque à l'ensemble cette émotion profonde, cette foi intérieure qui confère aux Cantates de Bach une résonance unique.

La Cantate 50 n'est en réalité qu'un double chœur grandiose, qui fait penser lui aussi à Hændel. Il doit s'agir là de l'unique frag-

ment d'une Cantate que nous n'avons plus. Les interventions des trompettes et des timbales rappellent certains moments de l'Oratorio de Noël. Il faut regretter l'absence du texte allemand et de sa traduction que ne remplace pas le bon commentaire de Carl de Nys.

JOHANNES BRAHMS (1833-1897), Quatre Chants sérieux op. 121, par Kathleen Ferrier, contralto, et John Newmark, piano (1 d. 25 cm. 33 t., Decca LW 5094).

De toute la musique allemande du XIXe siècle, c'est celle de Brahms qui nous paraît le mieux témoigner de l'influence protestante. Evidemment il ne s'agit plus là de compositions liturgiques, mais il est intéressant de saisir de quelle manière la religion protestante a pu marquer une œuvre aussi importante que celle de Brahms. Bien sûr, celui-ci ne fréquentait peut-être pas le temple avec beaucoup d'assiduité, ni n'était d'une moralité absolument inattaquable; mais il tenait beaucoup à sa foi et il devait confier à un de ses amis qu'il lisait chaque jour la Bible et qu'il l'avait constamment à portée de main. De celà peuvent témoigner les « Chants sacrés » qu'il composa pour son chœur de Hambourg ou le Psaume 13; mais deux œuvres sont particulièrement significatives: le grand Requiem allemand et ces Quatre Chants sérieux.

Ils furent écrits quelques mois seulement avant sa mort, alors qu'il la savait prochaine. Brahms a choisi lui-même quatre textes de l'Ecriture: le premier de ces lieder (Eccl., 3, 19-22) compare le sort de l'homme et celui de la bête: l'un et l'autre aboutissent à la poussière et tout est vanité; la musique est d'une tristesse aiguë, désespérée. Pour célébrer l'oppression qui règne sous le soleil et les pleurs des victimes (Eccl., 4, 1-3) le chant se fait plus humain, plus doux, la sévérité fait place à une sorte de sourire triste. Le troisième lied (Ecclesiastique, 41, 1-2) met en parallèle la mort du méchant, de l'homme arrivé à qui tout réussit, et celle du juste, usé par la douleur et à bout de forces: il est extraordinaire de constater comment le musicien arrive à dépeindre les deux attitudes. Le cycle s'achève avec le texte célèbre de saint Paul sur la charité (1 Cor., 13, 1-3. 12-13), plus difficile à traduire et que Brahms entoure d'une sérénité pleine d'assurance. L'interprétation est la plus magnifique illustration du très grand talent de Kathleen Ferrier.

## PRIERE POUR L'UNITE (1 d. 17 cm. 45 t., Studio SM 45-10).

Nous connaissions déjà d'autres disques enregistrés par les Frères de Taizé. Celui-ci, un des plus récents, porte sur une face l'Office pour l'Unité, où alternent psaumes et textes néotestamentaires, les uns et les autres étant d'ailleurs indiqués avec précision, ou intégralement cités, au dos de la pochette. La seconde partie est constituée par un dialogue entre Mgr Chevrot et Roger Schutz, le Prieur de Taizé: conversation très fraternelle, qui est invitation à la prière, à la charité et à l'esprit d'ouverture, et où se trouve évoquée la figure de François d'Assise. Autant d'attitudes, de gestes qui faciliteront entre les communautés une approche profonde et vraie.

MARC BOEGNER, Prédications (1 d. 25 cm. 33 t., Philips P 76.148 R).

Séparées par différents Chorals de Bach interprétés à l'orgue par Marie-Louise Girod, trois interventions du pasteur Bægner composent ce disque. La première est l'enregistrement d'une prédication que prononça effectivement le Président de la Fédération Protestante de France en l'église réformée de Passy et où il examine ce qu'est le chrétien: avec saint Paul il le définit comme un être en mouvement, un être qui vit et doit grandir à la suite du Christ. Le style est très sobre, presque froid, mais sous cette égalité de ton on sent percer un accent de vérité, une assurance et une foi profondes. Nous avons ensuite la lecture d'un extrait du Carême de 1957 où l'auteur dégage quelle est la véritable réaction chrétienne face à la souffrance, participation à la Croix du Christ. Enfin, à partir de la parole du Christ: « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive » (Jean, 7, 37) le pasteur Bægner nous interpelle de façon très familière et nous invite à porter en notre âme cette soif du Christ.

Henri LAXAGUE François-Dominique SANSON

### LES LIVRES

Albert Greiner, Luther. Essai biographique, Genève, Labor et Fides, 1956, 204 p.

Cette biographie attrayante vise un public cultivé, mais que rebuterait trop d'érudition. Des questions difficiles y sont pourtant abordées, relevant de l'histoire, de la psychologie religieuse ou de la théologie. Elles y sont ramenées à une clarté méritoire, à plus de

clartés parfois que n'en permettrait la complexité du sujet.

S'il est une évolution spirituelle difficile à retracer avec justice et justesse, c'est celle du jeune Luther pendant ses années de vie religieuse, de sa ferveur romaine à la rupture brutale de 1517. Le pasteur Greiner utilise, avec cette finesse qui permet la concision, les résultats de la critique la plus récente (protestante et jusqu'à un certain point catholique): tout commence par le sérieux inhabituel avec lequel le moine débutant prend la question du salut. Qui l'assurera de son salut? Les œuvres en définitive? C'est ce qu'il croit tout d'abord sous la foi de ses maîtres (pour l'auteur, il s'agit bien de ses maîtres correctement compris et interprétés). Alors il se tend dans la lutte contre son péché, comme s'il voulait forcer les portes du ciel par « sa justice propre ». Il s'épuise et surtout se heurte toujours à lui-même où il ne trouve « que honte, damnation, incertitude et péché ». Non qu'il fut plus pécheur qu'un autre, ce religieux angoissé, mais plus qu'un autre doué de clairvoyance pour repérer la « concupiscence » dans les bonnes œuvres mêmes. La justice des œuvres conduit Luther au désespoir, mais voici que ce désespoir l'ouvre à l'illumination libératrice; se dessaisir de toute confiance dans les œuvres et se livrer à un Dieu « qui ne vend pas, mais donne son salut, qui en Jésus-Christ a mis sa gloire à tout faire ».

Cette découverte de la miséricorde sous le signe de l'angoisse a délivré Luther; elle a agi comme « une cure d'âme ». Dès lors il peut s'appliquer à délivrer les autres. Comment en vient-il à les délivrer tout spécialement de l'institution tomaine et à réformer l'Eglise? Le pasteur Greiner nous l'explique en historien surtout, c'est-à-dire par les circonstances qui entourent et prolongent l'affaire des indulgences (dont au départ Luther ne voulait pas faire un défi au pouvoir pontifical). A travers les circonstances joue un principe d'évolution de la conception luthérienne: principe de méfiance contre toute autorité religieuse ajoutée à l'Ecriture, et par delà méfiance contre ce qui vient s'ajouter à l'expérience initiale de la colère et du pardon de Dieu sur le croyant.

Les événements de 1517-1520 traités, la tâche du biographe devient plus aisée: il reste pourtant beaucoup à dire. Le pasteur Greiner a su ne rien sacrifier d'important, ne rien déséquilibrer

par ses insistances. Les grands écrits réformateurs sont analysés. réduits à leurs lignes maîtresses. Les luttes pour le nouvel Evangile, l'opposition à des adversaires toujours plus nombreux, sont expliquées par des impératifs proprement luthériens. Et le récit soulevé par un discret soufsse épique reste sans longueur

Nous reprocherons à l'auteur l'excès même de sa qualité : trop de clarté; plus précisément, une clarté trop apparente, masquant plus que résolvant les ombres du sujet.

Le premier bénéficiaire de cette clarté est le personnage même de Luther. L'auteur, qui le suit de l'« appel de Dieu » à la « mort du confesseur », centre son admiration sur l'homme religieux, le « héraut de l'Evangile ». Tout l'aspect par où le Réformateur est en accord avec l'humanisme des temps modernes lui semble, à juste titre, très secondaire. Cela est bien; mais ramener chaque trait, chaque démarche à la fidélité de l'homme à sa mission est une tentation qui se présente alors, et l'auteur, par simplicité clarificatrice, y succombe bien souvent, à mon sens. En tout cas ce Luther français devient beaucoup trop construit et, sinon logique, du moins explicable sans frange d'indétermination, sans cette énorme propension au disproportionné. Et comme il est vite rasséréné, passée la crise du cloître! Et trop sage, voire policé! Qu'on nous fasse admirer Luther, oui. Mais qu'on ne lui fasse pas un visage si rassurant! A propos de rassurer, n'est-ce pas aussi trop pudiquement traiter l'affaire du double mariage du duc de Hesse admis par Luther que de la ramener à une réflexion édifiante sur le scandale à offrir au Seigneur.

La présentation que l'auteur nous propose du catholicisme du XVIe siècle manque parfois de nuances. Que le bon peuple ne fut nourri par ses prédicateurs que de légendes de saints n'est pas si vrai qu'on a pu le croire. Des historiens protestants autorisés de la Reformation, comme O. Scheel, nous ont appris à mieux estimer la valeur chrétienne de la catéchèse catholique à cette époque, par-delà

ou à travers un certain ritualisme.

Par ailleurs s'il est juste que, dans la doctrine de saint Thomas d'Aquin, la contrition est nécessaire condition au salut après le péché, il eût fallu ajouter que cette contrition est fruit, non condition, de la grâce. Faute d'avoir cette importante précision, le lecteur d'A. Greiner a l'impression que c'est la doctrine catholique objectivement prise dans un de ses docteurs reconnus qui conduisait Luther à une

désespérante confiance dans les forces de l'homme.

Plus généralement, les grandes questions dogmatiques qui ont divisé et divisent les confessions sont simplifiées dangereusement pour le lecteur moyen qui croira trop vite avoir compris des positions où se trouvent dépassée l'option pour une unique valeur; ainsi en est-il des rapports entre juridisme et sincérité, institution romaine et Ecriture, participation de l'homme à son salut et grâce. A parcoutir ces pages, il semblerait que les adversaires de Luther, pour avoir trop tenu à la première série de ces valeurs, aient nécessairement méprisé les secondes. Peut-être entendaient-ils les sauvegarder les unes par les autres?

Les lecteurs catholiques ne manqueront pas de noter ces insuffisances. Il ne faudrait pas qu'elles les empêchent de goûter cet essai, LES LIVRES

qui est d'un historien vivant et d'un spirituel; ils apprendront là beaucoup de choses sur Luther et constateront que le meilleur de son héritage, débarrassé d'une acrimonie insupportable, se transmet encore aujourd'hui: piété envers la Parole de Dieu et sens vécu de la gratuité du salut par Jésus-Christ.

Régis-Claude GEREST

Martin LUTHER, *Œuvres*, Genève, Labor et Fides, tome I, 1957, 308 p.; tome V, 1958, 268 p.

Il était jusqu'à maintenant extrêmement difficile, voire en certains cas impossible, à un lecteur français sans culture germanique de connaître directement bon nombre des œuvres de Luther. Aussi peut-on être reconnaissant aux Editions Labor et Fides d'avoir entrepris la publication en langue française des œuvres les plus marquantes du moine de Wittemberg. Cette publication doit se faire en dix volumes. Le premier et le cinquième ont paru.

Le volume I réunit des œuvres écrites par Luther entre 1517 et 1520 : le Commentaire populaire (publié par Luther en allemand) des Sept psaumes de la pénitence, destiné « non pas aux Nurembergeois d'une culture raffinée, mais aux rudes Saxons à qui un grand nombre de paroles ne sauraient suffire pour que leur soit mâchée la doctrine chrétienne »; la Controverse contre la théologie scolastique; la Controverse destinée à montrer la vertu des indulgences, mieux connue sous l'appellation de « 95 thèses » : affichées à la porte de l'église de la Toussaint à Wittemberg le 31 octobre 1517, à midi, elles auraient dû faire l'objet d'une discussion entre théologiens. Faute d'opposants, la controverse n'eut pas lieu; un Sermon sur l'indulgence et la grâce; la Controverse tenue à Heidelberg; l'Explication du Notre Père à l'usage des gens du peuple; le traité Des bonnes œuvres. Dès ce premier tome se dégagent très nettement les thèmes fondamentaux de la pensée de Luther : justification par la foi, sens dramatique du péché, theologia crucis, etc.

A part le court traité Si l'on peut fuir devant la mort, le tome V est entièrement consacré au traité Du serf arbitre, par lequel Luther a répondu en 1525 au De libero arbitrio diatribe sive collatio d'Erasme, paru à Bâle en septembre 1524. C'est là un des textes essentiels de Luther, du moins parmi ses œuvres polémiques. Il y développe l'idée que si l'on accorde quelque chose au libre arbitre, c'est autant qu'on retire à la grâce et l'on aboutit donc à nier son rôle. Aux yeux des catholiques ce traité est l'un de ceux dans lesquels se fait sentir de la façon la plus désastreuse la mentalité « nominaliste » dans laquelle baigna le Réformateur et qui lui rendit impossible de comprendre comment liberté et grâce ne sauraient à proprement dire s'opposer, étant intérieures l'une à l'autre.

Il est heureux pour le dialogue œcuménique que protestants et catholiques français puissent disposer d'une bonne traduction de Luther. La connaissance aussi exacte que possible du Réformateur et de ses positions permettra de dépasser d'assez nombreux préjugés, dont Luther est encore de part et d'autre la victime ou le bénéficiaire suivant le cas.

Joseph CHAMBON, Le Protestantisme français jusqu'à la Révolution française, Genève, Labor et Fides, 1958, 150 p.

La traduction de ce petit livre, paru en allemand il y a plus de vingt ans, ne s'imposait sans doute pas. En effet nous ne manquons pas d'ouvrages sur l'histoire religieuse de la France et celui-ci, assez neuf peut-être pour le lecteur de langue allemande, ne nous apporte rien que de « classique ». Un des mérites de l'auteur, pasteur à Berlin, est d'avoir cherché à nuancer ses jugements sur les huguenots, en s'efforçant de démèler les facteurs politiques des facteurs religieux. Nous aurions souhaité un même sens des nuances vis-à-vis des catholiques : ce n'est pas souvent le cas.

L'ouvrage — qui ne parle pas du protestantisme alsacien — contient un certain nombre d'erreurs, qui ne sont pas toutes des lapsus calami comme celle qui situe au IVe siècle la fondation des premières communautés chrétiennes dans la vallée du Rhône et les martyrs de Lyon et de Vienne (p. 8). On relève aussi des germanismes

trop nombreux et des incorrections.

René BEAUPÈRE

Lucien FEBVRE, Au cœur religieux du XVI siècle, Paris, Sevpen, 1957, 360 p.

A l'exception d'une conférence inédite sur Erasme, ce livre est un recueil d'articles et de notes publiés dans différentes revues et jusqu'ici difficilement accessibles. Il fait suite aux Combats pour l'histoire parus en 1953. Avant sa mort L. Febvre avait eu le temps d'en réviser le manuscrit, mais malheureusement pas celui d'en écrire la préface. A la suite du célèbre article « Les origines de la Réforme française et le problème des causes de la Réforme», paru en 1929, on y trouve six contributions sur Erasme et l'érasmisme, une dizaine d'articles « à travers la Réforme française » : l'apprentissage parisien des Amerbach, Briçonnet, Dolet, Calvin, Bullinger, etc., et quelques notes moins importantes : « Aux approches des temps nouveaux » (Descartes, l'incroyance et la dévotion au XVIII siècle, etc.).

Non seulement ce maître livre constitue une partie du bilan de travail d'un grand historien, mais il fourmille de suggestions et d'invitations pour les historiens futurs : il y a encore tant à découvrir et à éclaircir dans ce siècle de la Réforme, au cœur duquel s'était

situé Lucien Febvre!

René BEAUPÈRE

Jean CADIER, Calvin, Genève, Labor et Fidès, 1958, 190 p. Jean CALVIN, L'Institution chrétienne, IV, Genève, Labor et Fides, 1958, 582 p.

Pour faire pendant au Luther d'Albert Greiner, les Editions Labor et Fides ont prié le pasteur Jean Cadier, doyen de la faculté de théologie protestante de Montpellier et président de la Société calviniste de France, d'écrire une biographie de Calvin. La voici : portrait vivant de « l'homme que Dieu a dompté », comme dit le sous-titre. L'auteur ne prétend pas faire œuvre originale. Il nous dépeint un caractère, dans son cadre de vie. Il ne tombe pas dans le style hagiographique : certains aspects contestables de la personnalité

du Réformateur ne sont pas passés sous silence, par exemple dans l'affaire Michel Servet. Jean Cadier s'arrête quelque peu à deux questions de doctrine : à propos de la sainte cène et de l'élection. Pour le reste il renvoie aux ouvrages spécialisés. Clair, agréable à lire, ce volume ne fait pas double emploi avec les autres biographies de Calvin. On sera particulièrement reconnaissant à l'auteur de la

bibliographie choisie qui termine son livre.

En même temps que le travail du doyen Cadier paraît le tome IV de la réédition de L'Institution chrétienne, entreprise par la Société calviniste de France. Lumière et Vie a recensé en leur temps les premiers volumes de cette œuvre. Il ne nous reste aujourd'hui qu'à nous réjouir de son achèvement. Ce tome IV sera d'autant plus précieux qu'il contient, outre un petit glossaire, des tables générales : auteurs cités, références bibliques, table analytique des matières.

#### René BEAUPÈRE

Oscar CULLMANN, Catholiques et protestants. Un projet de solidarité chrétienne, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1958, 70 p., 300 f.

Se souvenant de la collecte organisée par saint Paul en faveur de l'Eglise mère de Jérusalem, mais la transposant dans le contexte ecclésiastique actuel qui est différent, les catholiques devraient, pendant la Semaine de l'Unité (18-25 janvier), pour traduire en acte leur prière, faire une quête pour les pauvres protestants et, récipro-quement, les protestants devraient collecter des secours pour les pauvres catholiques. Cet acte constituerait un signe, non pas de l'unité totale qui, à vues humaines, est impossible entre protestantisme et catholicisme, mais de la solidarité qui lie tous ceux qui confessent Tésus-Christ.

M. Cullmann a tenu compte des objections et des critiques faites à son généreux projet depuis deux ans. Tel qu'il est présenté aujourd'hui, il est parfaitement acceptable par tous les chrétiens. Nous souhaitons vivement que, en s'adaptant aux circonstances locales, on

s'efforce de le réaliser largement.

René BEAUPÈRE

Georges CASALIS, Paix sur la terre, Lyon, Editions L'illustré protestant, 1958, 102 p.

Le pasteur G. Casalis a fait, au cours de l'hiver 1957-58, un séjour de deux mois en Algérie pour remplacer un de ses collègues

qui, durant le même temps, occupait sa chaire à Strasbourg.

Cette plaquette réunit d'abord quelques prédications prononcées à Strasbourg et en Algérie par G. Casalis, avant, pendant et après son séjour en Afrique du Nord. Ce sont des textes qui s'efforcent d'apporter, devant l'immense drame algérien, la réponse chrétienne : « Je me réjouis maintenant dans mes souffrances pour vous et, ce qui manque aux souffrances du Christ, je l'achève en ma chair, pour son corps qui est l'Eglise » ; Jésus-Christ vie et lumière du monde ; « Dieu était en Christ, réconciliant le monde avec lui-même » ; « Le Royaume de Dieu est au milieu de vous ».

Le dernier c'apitre, plus long, est constitué par une conférence dans laquelle le pasteur Casalis s'interroge sur la portée et les conditions de la prédication : peut-elle être entendue de l'homme moderne?

Les catholiques, en désaccord sur quelques point, n'en liront pas

moins avec intérêt ces pages d'un beau souffle évangélique.

René BEAUPÈRE

Georges TAVARD, Le protestantisme (Coll. Je sais, je crois), Paris, A. Fayard, 1958, 120 p., 350 f.

Maurice VILLAIN, Introduction à l'œcuménisme (Coll. Eglise vivante), Tournai-Paris, Casterman, 1958, 260 p.

Voici deux livres catholiques animés par un même esprit œcuménique. Le P. Tavard, que nos lecteurs connaissent bien, présente une rapide mais excellente synthèse sur le protestantisme : histoire, doctrine, situation actuelle. Qu'il nous suffise de citer, à titre de témoignage, l'opinion d'un critique protestant, Paul Grojeanne : « Son ouvrage est une réussite. Par sa science d'abord. L'auteur connaît parfaitement le protestantisme et ne commet aucune de ces erreurs grossières qui discréditent d'emblée un travail. Par l'esprit fraternel avec lequel il aborde son sujet, ensuite. G. Tavard prend le protestantisme très au sérieux, spirituellement... Les protestants liront cet ouvrage avec intérêt et profit ». Les catholiques aussi. Dans son nouveau livre, le P. Villain relate d'abord les grandes

Dans son nouveau livre, le P. Villain relate d'abord les grandes étapes du mouvement œcuménique. Il suggère ensuite les pistes spirituelles par lesquelles nous pouvons « approcher » nos frères séparés (protestants, anglicans, orthodoxes) et, en appendice, deux pasteurs amis présentent, de leur point de vue, une approche spirituelle du catholicisme. Les deux dernières parties de l'ouvrage sont consacrées à l'œcuménisme spirituel (le mystère de l'unité chrétienne, l'émulation spirituelle, les déficiences théologiques à surveiller, la semaine de prière, le monastère invisible) et à l'œcuménisme technique (formation de l'ouvrier, recherche d'une théologie œcuménique, le dialogue œcuménique). La distinction entre spiritualité et technique est évidemment artificielle, le P. Villain est le premier à en convenir : que vaut une spiritualité sans théologie ou une réflexion théologique coupée de la prière? Rien, bien sûr. Une bibliographie abondante et commentée termine le livre. On est surpris de n'y voir pas figurer Lumière et Vie parmi les revues qui s'intéressent à l'œcuménisme.

Quelques minimes inexactitudes ont échappé ici ou là à l'auteur. Mais elles ne déparent pas un travail qui sera très précieux, en particulier pour le dialogue avec nos frères réformés et anglicans. Le monde de l'Orthodoxie est moins familier au P. Villain. Le chapitre sur la théologie œcuménique est qualifié de « recherche ». On le lira comme tel; on y trouvera d'ailleurs des réflexions et des suggestions très intéressantes. Cet ouvrage important est le complément indispensable de L'abbé Paul Conturier du même auteur.

René BEAUPÈRE

### Au seuil d'une nouvelle année

Au seuil d'une nouvelle année de travail, nous remercions nos lecteurs de leur fidélité, de leur amitié. Malgré la hausse des prix nous voudrions maintenir en 1959 les tarifs d'abonnements de 1958. Mais nous demandons en revanche à tous ceux qui ne se sont pas encore réabonnés de le faire rapidement. Nous leur demandons aussi de trouver de nouveaux lecteurs à Lumière et Vie. Cette rapidité et ce développement sont pour nous condition de l'équilibre financier.

En lisant, au dos de la revue, la liste des cahiers que nous préparons, certains lecteurs reconnaîtront des sujets qu'ils nous ont « soufflés ». Nous les remercions vivement de leur collaboration. Nous avons reçu bien d'autres suggestions : mais nous ne publions que cinq numéros par an! Que les lecteurs dont les propositions n'ont pas encore été retenues ne perdent pas patience : leur tour viendra aussi. Et qu'ils nous pardonnent de ne leur avoir pas toujours répondu personnellement : le courrier de Lumière et Vie est lourd!

Nous remercions enfin ceux qui nous ont aidés de leurs critiques. Précisément au moment où nous songions à cet éditorial, nous avons reçu une lettre intéressante. Nous la publions ci-dessous avec la réponse que nous avons adressée à son auteur. Nous soubaitons avoir les réactions de tous nos lecteurs sur ces textes.

#### Lettre d'un lecteur

Ce matin, au reçu du n° 39 de Lumière et Vie, je constate que sur les 144 pages de cette livraison, 60 pages seulement concernent l'argent; 16 pages sont consacrées à un sujet d'actualité: l'œuvre de Pie XII; et presque la moitié du fascicule à des chroniques et à des recensions. Cette formule commençait à paraître déjà dans les numéros précédents, sans parler des articles et photos du P. Cocagnac faisant double emploi avec L'Art sacré.

Votre revue avait l'intérêt de prendre un thème, de l'envisager sous divers aspects. Vous pouvez ainsi rendre de grands services. Si vous préférez la chronique et la recension, vous faites double emploi (ou multiple!) avec d'autres revues qui le font beaucoup mieux. Dans ces conditions vous comprendrez que je me contente de ces dernières. Le style de votre revue était neuf, assez unique en France; si vous l'abandonnez, vous perdez la place que vous avez conquise. Il se peut que ma réaction soit une réaction de professeur; je tiens à vous l'exprimer; peut-être cherchez-vous une clientèle plus étendue, bien que la clientèle « laïque » ait intérêt à des livraisons relatives à un sujet unique.

Avouez que vos articles de chronique liturgique font double emploi, au moins, avec celles de La Maison-Dieu et des Questions liturgiques et paroissiales. Votre chronique sur l'œcuménisme a moins d'intérêt pour les lecteurs d'Irenikon. Ces « papiers » ont leur valeur, mais à mon avis le compromis que vous tentez est fâcheux. Si vous persévérez dans cette ligne, je crois que la sagesse pour le client consistera à acheter le numéro qui intéresse. Car de recensions nous en sommes submergés... Quant à la chronique des disques, n'en parlons pas. Tout cela enlève du sérieux et du crédit.

#### Notre réponse

Merci de votre réaction. Rien ne nous est plus précieux que les lettres de nos lecteurs.

Nous nous sentons à la fois en accord et en désaccord avec vous.

1) En accord de façon très réelle sur le déséquilibre de fait de notre n° 39. Nous en sommes conscients. Nous avons dû passer deux chroniques (œcuménisme et liturgie) : c'est trop. La raison en est que nous n'avions publié de chronique ni dans le n° 36 ni dans le n° 37; et d'autre part la chronique de liturgie était trop longue pour être publiée en une seule fois dans le n° 38. Ce n'est d'ailleurs pas la première fois dans l'histoire de Lumière et Vie que pareil cas se produit. Nous espérons qu'il n'en sera plus de même à l'avenir.

Nous avons estimé nécessaire par ailleurs d'insérer dans notre cabier, non pas n'importe quel article nécrologique sur Pie XII, mais une présentation de son œuvre doctrinale : c'est-à-dire de ce qui est immédiatement du ressort de la revue.

Nous sommes d'accord avec vous pour estimer qu'un thème, si l'on veut le traiter sérieusement, exige au moins 100 pages de la revue, parfois plus. C'est d'ailleurs ce que nous avons fait dans tous les cabiers récents, à l'exception du n° 39. Pour ne prendre que les quatre précédents : 170 pages dans le n° 35 étaient consacrées au thème du cahier, 129 dans le n° 36, 130 dans le n° 37 et 114 dans le n° 38. C'est aussi pourquoi nous annonçons un deuxième cahier sur l'argent. Après avoir traité, comme nous le précisons dans l'éditorial du n° 39, le problème de façon générale, nous nous arrêterons plus longuement sur le rôle de l'argent dans la création des richesses et les questions que ce fait pose au chrétien.

2) Notre désaccord porte sur l'interprétation que vous donnez à une formule que nous signons avec vous : « Ce qui fait l'intérêt de Lumière et Vie, c'est de prendre un thème et de l'envisager sous divers aspects ».

Il nous semble qu'il n'y a pas que les aspects purement « livresques » d'un thème qui sont importants. Il y a aussi tous les autres. On parle beaucoup aujourd'hui, par exemple, des techniques audiovisuelles. Mais on oublie peut-être que, d'un certain point de vue, rien n'est plus ancien. Les vitraux des cathédrales et tout l'art iconographique ont des liens immédiats avec le dogme chrétien et avec la façon dont les fidèles se l'assimilent. On pourrait, par exemple, présenter les différences entre l'Occident et l'Orient chrétiens en s'appuyant principalement sur une documentation iconographique qui en apprend autant sur le fond de la question que les ouvrages de controverse théologique. Et pourquoi refuser d'envisager le traitement d'un thème de morale dans la littérature ou le cinéma? Il ne s'agit pas pour nous de « faire de la littérature ou du cinéma », de nous lancer dans les disques au hasard ni de publier n'importe quel article d'art illustré par des photographies. Il s'agit toujours d'éclairer un thème ou de compléter une information sur un thème d'ordre doctrinal. La manière dont les chrétiens au cours des siècles ont « vu » la crucifixion est aussi importante, à son plan, que les courants spirituels des livres de piété ou les interprétations théologiques : tout cela ensemble nous aide à cerner mieux le mystère de la Rédemption. Et les disques liturgiques sur Israël sont aussi importants pour saisir quelque chose de son âme que certains articles savants.

En d'autres termes, notre rubrique « disques » n'entend en aucune façon se substituer à des revues discographiques, nous l'avons souligné à plusieurs reprises. Nous prenons des thèmes, en général le thème nême du cabier, et nous présentons quelques enregistrements choisis que nous commentons précisément dans l'optique du cabier. Les disques, comme les livres, viennent compléter ou illustrer les articles proprement théologiques, historiques ou philosophiques. Dans cette ligne, nous ne répugnerions pas à poursuivre un effort déjà tenté anciennement par la revue (pensez à l'article de M. Carrouges sur la soif d'innocence dans la littérature d'avant-garde, dans notre n° 5) dans le domaine littéraire, artistique, voire cinématographique.

Vous aurez remarqué aussi que depuis quelque temps nous accentuons l'effort pour sérier la bibliographie en présentant toujours si possible (quand les publications existent!) une section de livres consacrés au sujet même du cahier.

Autrement dit, loin de limiter l'étude du thème annoncé, nous tendons à l'étendre. Si bien que les chiffres donnés précédemment sont faibles. Il faudrait, de notre point de vue, leur ajouter bien

souvent les pages de disques et une partie des pages de bibliographie.

Le problème des chroniques proprement dites est un peu différent. Voici comment nous les envisageons (étant entendu qu'il ne devrait y en avoir qu'une seule par fascicule, à moins qu'il ne s'agisse de textes très brefs). Nous avons choisi un certain nombre de secteurs importants de la réflexion et de la vie de l'Eglise (théologie dogmatique, avec une section spéciale pour la mariologie, théologie morale, liturgie, œcuménisme, missiologie, patristique, voire théologie biblique, etc.). Nous souhaitons consacrer un bulletin à chacune de ces sections environ une fois tous les deux ans. Dans ce bulletin, il ne s'agit pas de faire une recension exhaustive (ou presque) de tout ce qui a paru sur un sujet; il existe des revues techniques spécialisées pour le faire. Nous voudrions, quant à nous, signaler quelques événements et quelques publications importantes et, à partir de ces événements et de ces publications, tracer des lignes d'orientation doctrinale, en songeant toujours à notre public composé de clercs et de laïcs cultivés.

Que nous ne parvenions pas toujours à réaliser cet idéal, nous sommes les premiers à en convenir. Voilà du moins ce que nous voudrions faire; les critiques de nos lecteurs nous aident à progresser.

Bref, il ne s'agit pas pour nous de publier une série d'ouvrages collectifs, mais bien d'éditer une revue de formation doctrinale. Notre formule originale, parmi les autres revues, consiste à centrer nos études sur un thème dans chaque cahier. Mais nous ne pouvons pas pour cela abandonner le genre « revue » pour devenir « collection de livres ».

D'autre part, nous ne pouvons oublier que bon nombre de nos lecteurs n'ont pas la chance d'avoir à leur disposition une riche bibliothèque où arrivent des dizaines de publications spécialisées. Sans faire double emploi avec aucune des autres revues — nous pensons avoir suffisamment souligné ci-dessus notre objectif propre, qui fait notre originalité — nous devons mettre en œuvre notre sous-titre : « revue de formation doctrinale chrétienne ». Et nous croyons être fidèles à la formule de Lumière et Vie en traitant pour nos lecteurs de tout ce qui a rapport à la doctrine chrétienne.

Espérant que cette réponse rapide vous apportera quelques éclaircissements sur notre objectif, nous vous redisons notre reconnaissance pour votre critique si utile et vous assurons que nous sommes prêts à continuer ce dialogue.

# TABLE DES MATIÈRES DU TOME VII

(1958)

#### **ENSEMBLES**

| Le Rédempteur Israël La guerre L'argent Aspects du protestantisme   | 36<br>37<br>38<br>39<br>40       | 1-139<br>1-148<br>1-114<br>1-60<br>1-104   |
|---|----------------------------------|--|
| EDITORIAUX  |                                  |  |
| Le Rédempteur Israël Le chrétien et la guerre L'homme et l'argent Chrétiens séparés Au seuil d'une nouvelle année | 36<br>37<br>38<br>39<br>40<br>40 | 1-4<br>1-4<br>1-4<br>1-8<br>1-3<br>133-136 |
| ARTICLES  |                                  |  |
| BEAUPÈRE R., Notes sur le protestantisme français   | 40                               | 44-54                                      |
| RIOT F., Le protestantisme allemand   | 40                               | 55-72                                      |
| RIARDONE G., Argent et économie humaine   | 39                               | 32-52                                      |
| BOISMARD ME., Le Christ-Agneau, rédempteur des  |                                  | 01 104                                     |
| hommes  | 36                               | 91-104                                     |
| Bourgin Cl., Le Christ-Prêtre et la purification des pé-  | 20                               | 67 nn                                      |
| chés selon l'Epître aux Hébreux   | 36<br>38                         | 67-90<br>31-47                             |
| BRUNET AM., La guerre dans la Bible   | 38<br>40                         | 4-18                                       |
| Bruston H., Point de vue protestant   | 38                               | <b>76.9</b> 7                              |
| CHENU MD., L'évolution de la théologie de la guerre   | 39                               | 53-60                                      |
| CHEVICNARD BM., Bienheureux vous qui êtes pauvres<br>CHOURAQUI A., Le Messie d'Israël                             | 37                               | 49.70                                      |
| Cocagnac AM., Quelques aspects du mystère de la   | ٠.                               | 12-10                                      |
| Rédemption dans la peinture et la sculpture   |                                  |  |
| d'Occident  | 36                               | 105-122                                    |
| In., Trois méditations sur la douceur évangélique   | 38                               | 98-112                                     |
| DÉMANN P., Juiss et chrétiens à travers les siècles   | 37                               | 91-110                                     |
| Duouoc Ch., L'œuvre doctrinale de Sa Sainteté Pie XII   | 39                               | 61.76                                      |
| Gelin A., Les origines bibliques de l'idée de martyre   | 36                               | 123-129                                    |
| Gibler J., Jésus, Serviteur de Dieu   | 36                               | 5-34                                       |
| GUGENHEIM E., Ísraël et la Torah  | 37                               | 41.48                                      |
| Jolif JY., Pourquoi la guerre?  | 38                               | 5.30                                       |
| LE GUILLOU MJ., Mission et protestantisme   | 40                               | 91-104                                     |
| Lyonner St., Conception paulinienne de la Rédemption  | 36                               | <b>35.</b> 66                              |
| MARTELET G., Point de vue catholique  | 40                               | 19-43                                      |

| MARTIN J., L'Amitié judéo-chrétienne  MATAGRIN G., La légitimité de la guerre d'après les textes pontificaux  Neher-Bernheim R., L'élection d'Israël  STIASSNY MJ., Le dialogue entre juifs et chrétiens en Israël  TOUATI E., Panorama du judaïsme contemporain  TRÉMEL YB., Le mystère d'Israël  ID., Dieu ou Mammon  Weicel G., Le protestantisme en Amérique du Nord   | 37<br>38<br>37<br>37<br>37<br>37<br>39<br>40 | 111-118<br>48-75<br>30-40<br>119-130<br>7-29<br>71-90<br>9-31<br>73-90 |
|--|--|--|
| DOCUMENTS  |  |  |
| Vocabulaire juif Le Conseil œcuménique des Eglises et la guerre  | <b>37</b><br>38                              | 5-6<br>113-114   |
| CHRONIQUES   |  |  |
| Beaupère R., Bulletin œcuménique   | 39<br>39                                     | 77-100<br>101-121  |
| Jourson M., Duquoc Ch., Chéry HCh., Bulletin de patristique  | 40   | 105-119  |
| OUVRAGES RECENSES  | •  |  |
| AMIOT F., Histoire de la messe   | 39<br><b>36</b>                              | 112<br>140   |
| con of the N. T. and other Early Christian Literature  | 39   | 131  |
| Constance Augustin (Saint), Sermons sur saint Jean Id., Confessions (traduction G. Combès) Auzou G., La Parole de Dieu. Approches du mystère des saintes Ecritures Id., La tradition biblique. Histoire des écrits sacrés du peuple de Dieu Avril AM., Le dimanche à la Radio, II Baron S. W., Histoire d'Israël, I et II Bastianini G., Lorsque Dieu passe. Vie de saint François d'Assise Baum Gr., That they may be One. A Study in Papal | 40<br>40<br>40                               | 113-116<br>111-113<br>116-117  |
|  | 38   | 143  |
|  | 38<br>39<br>37                               | 143<br>104-105<br>137-138  |
|  | 38   | 140-141  |
| Doctrine BEAUCAMP E., Sous la main de Dieu, II BELL G. K. A., Documents on Christian Unity, IV   | 39<br>39<br>39                               | 94-96<br>133-134<br>93-94  |

| Benoit (Saint), La règle des moines                       | 40 | 111-113      |
|---|----|--------------|
| BENOIT JD., Initiation à la liturgie de l'Eglise réformée |    |              |
| de France   | 38 | 120          |
| BLINZLER J., Der Prozess Jesu                             | 37 | 143-145      |
| BLOCH J., La Haggadah de Pâque                            | 37 | 147          |
| Boismard ME., Du Baptême à Cana                           | 38 | 144          |
| Bonnes JP., David et les psaumes                          | 39 | 134-135      |
| BOULGAKOFF S., L'Orthodoxie                               | 39 | 91-92        |
| Bover Th., Le mariage, ce grand mystère                   | 39 | 139          |
| Bros A., Religion et religions. La révélation chrétienne  | 36 | 144          |
| BURN-MURDOCH H., Rome's Denials of Anglican Orders        | 39 | 88           |
| CADIER J., Calvin   | 40 | 130-131      |
| CALVIN J., La vraie façon de réformer l'Eglise            | 36 | 141          |
| In., L'Institution chrétienne, IV                         | 40 | 130-131      |
| CARMIGNAC J., Le Docteur de justice et Jésus-Christ       | 39 | 130-131      |
| Casalis G., Paix sur la terre                             | 40 | 131-132      |
| CATANE M., Des Croisades à nos jours                      | 37 | 146          |
| CERFAUX L., La voix vivante de l'Evangile au début de     |    |              |
| l'Eglise  | 38 | 141-142      |
| In., Discours de mission dans l'Evangile de saint Mat-    |    |              |
| thieu   | 38 | 141-143      |
| CHAMBON J., Le protestantisme français jusqu'à la Révo-   |    |              |
| lution française  | 40 | 130          |
| CHAZOTTES Ch., Grégoire le Grand                          | 40 | 113-116      |
| COHEN A., Les routes divergentes                          | 37 | 1 <b>4</b> 6 |
| CONORD P., Brève histoire de l'œcuménisme                 | 39 | 96-97        |
| CROSS F. L., The Oxford Dictionary of the Christian       |    |              |
| Church  | 37 | 151-152      |
| In., Studies in Ephesians                                 | 39 | 133          |
| CULLMANN O., Catholiques et protestants. Un projet de     |    |              |
| solidarité chrétienne                                     | 40 | 131          |
| CWIERTNIAK St., La Vierge Marie dans la tradition angli-  |    |              |
| cane  | 39 | 89-90        |
| CYPRIEN (Saint), Petits traités de spiritualité           | 40 | 111-113      |
| DALMAIS IH., Initiation liturgique                        | 39 | 102          |
| DAUBE D., The N. T. and Rabbinic Judaism                  | 37 | 140-142      |
| In., cf. Davies   |    |              |
| DAVIES W. D. et DAUBE D., The Background of the N. T.     |    |              |
| and its Eschatology                                       | 39 | 131-132      |
| DE BOER H. A., Aux carrefours du monde                    | 36 | 142          |
| DEMEERSEMAN A., Tunisie, sève nouvelle                    | 36 | 140-141      |
| Doelger F. J., Lumen Christi                              | 39 | 110-111      |
| DOEVE J. W., Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gos-     |    |              |
| pels and Acts   | 37 | 140-141      |
| DRIJVERS P., Les psaumes, genres littéraires et thèmes    |    |              |
| doctrinaux  | 39 | 116-117      |
| Du Buit M., Géographie de la Terre Sainte, 1 et 11        | 39 | 128-129      |
| DUFF E., The Social Thought of the World Council of       |    |              |
| Churches  | 39 | 97           |
| EGGENBERGER O., Die neuapostolische Gemeinde              | 37 | 150          |
| Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique, III           | 40 | 117-118      |
|   |    |              |

| EVERY G., The High Church Party, 1688-1718                | 37       | 148-149            |
|---|----------|--------------------|
| Febvre L., Au cœur religieux du xvie siècle               | 40       | 130                |
| FÉLIGONDE J. DE, L'armure du chrétien                     | 39       | 106-107            |
| Fréchet R., Georges Borrow (1803-1881)                    | 37       | 151                |
| GAITH J., La conception de la liberté chez Grégoire de    |          |                    |
| Nysse   | 40       | 118                |
| GASNIER M., Les psaumes, école de spiritualité            | 39       | 117                |
| GINGRICH F. W., cf. Arndt                                 |          |                    |
| GOBRY I., Saint François d'Assise et l'esprit franciscain | 38       | 140                |
| GOITEIN S. D., Juifs et arabes                            | 37       | <b>145-14</b> 6    |
| GOLLWITZER H., Les chrétiens et les armes atomiques       | 38       | 134                |
| GRÉGOIRE LE GRAND (Saint), La vie de saint Benoît         | 40       | 111-113            |
| GREINER A., Luther, Essai biographique                    | 40       | 127-129            |
| GUARDINI R., La messe                                     | 39       | 112-113            |
| Guichou P., Les psaumes commentés par la Bible            | 39       | 116                |
| Hamman A., La philosophie passe au Christ                 | 40       | 116-117            |
| HAMMOND P., The Waters of Marah                           | 39       | 92                 |
| Héco G., cf. Motte  |          |                    |
| HENRY AM., Morale et vie conjugale                        | 39       | 138-139            |
| HERBIN P., Naissance du chrétien                          | 39       | 119-120            |
| HESCHEL A., Les bâtisseurs du temps                       | 37       | 145                |
| HEUBACH J., Die Ordination zum Amt der Kirche             | 37       | 149-150            |
| Horces H. A., Anglicanism and Orthodoxy                   | 39       | 86-87              |
| Houver J., L'épreuve du désert                            | 39<br>38 | 106<br>141-142     |
| Huby J., L'évangile et les évangiles                      | 38<br>39 | 90-91              |
| Huddleston Tr., Qui est mon Prochain?                     | 39       | 90.91              |
| HUNT G. L., A Guide to Christian Unity                    | 40       | 111-113            |
| In. Huit catéchèses baptismales                           | 40       | 117-118            |
| JERPHAGNON L., Le mal et l'existence                      | 39       | 143                |
| Jounel P. et Rocuer AM., Sens et pratique de la           | 00       | 112                |
| Semaine sainte  | 39       | 108-109            |
| Jourson M., Cyprien de Carthage                           | 40       | 113-116            |
| JUNGMANN J. A., La liturgie de l'Eglise romaine           | 39       | 101-102            |
| KLAUSER Th., Petite histoire de la liturgie occidentale   | 39       | 101                |
| KOCHER H. J., Mathilda Wrede, lumière des geôles fin-     |          |                    |
| landaises   | 37       | 151                |
| LA BONNARDIÈRE AM., Chrétiennes des premiers siècles      | 40       | 113-116            |
| LELONG H., La Bonne Nouvelle aux pauvres                  | 39       | 105                |
| Lemarié J., La manifestation du Seigneur                  | 39       | 107-108            |
| LEMOINE R., Le droit des religieux. Du concile de Trente  | 20       | 142 144            |
| aux Instituts séculiers                                   | 36       | 143-144            |
| Le Mouel G., Saint Luc. L'histoire des apôtres            | 39       | 136                |
| Léon-Durour X., Concordance des évangiles synoptiques     | 38       | 141-142            |
| LEROUX JM., Athanase d'Alexandrie                         | 40       | 113-116<br>109-110 |
| LUTHER M., Œuvres, I et v                                 | 39<br>40 | 109.770            |
| MAYFIELD G., The Church of England, its Members and       | 40       | 147                |
| its Business  | 39       | 89                 |
| MEHL R., Du catholicisme romain, approche et interpré-    | 0.5      | 0/                 |
| tation  | 39       | 77-82              |

| Meslin M., Benoît de Nursie                                 | 40       | 113-116            |
|---|----------|--------------------|
| MINEAR P. S., The Nature of the Unity we seek               | 39       | 97-98              |
| MONTJUVIN J., Panorama d'histoire biblique                  | 39       | 135-136            |
| Moos MF., Les complies romaines                             | 38       | 125-127            |
| In., Office de la Sainte Vierge selon le rit dominicain     | 39       | 119                |
| MOTTE I. E. et Héco G., La Pâque de saint François          | 38       | 140-141            |
| Munck J., Christus und Israel. Eine Auslegung von           |          |                    |
| Rom. 9-11   | 37       | 142                |
| NANTET J., Les juifs et les nations                         | 37       | 139-140            |
| NELSON J. R., Christian Unity in North America              | 39       | 98                 |
| ORAISON M., L'Union des époux                               | 39       | 137-138            |
| OSTER H., Le grand dessein de Dieu dans la pastorale et     | 39       | 104                |
| la prédication  |          |                    |
| PAPACOSTAS S., Repentance                                   | 39       | 92                 |
| PARROT A., Le musée du Louvre et la Bible                   | 39       | 136-137            |
| PASSELECQ P., Saint Paul. Les Epîtres, version nouvelle     | 39       | 130                |
| PATON D. M., Essays in Anglican Self-Criticism              | 39       | 88-89              |
| Perler O., Le pèlerin de la Cité de Dieu                    | 40       | 116-117            |
| PETIT P., Lourdes, les protestants, la tradition chrétienne | 39       | 83-84              |
| PLAGNIEUX J., Saint Grégoire de Nazianze théologien         | 40       | 118-119            |
| Poulais NA., La messe sur le monde                          | 39       | 141-142            |
| Pury R. de, Le Libérateur. Notes sur l'Exode                | 39       | 133-134            |
| RAWLINSON A. E. J., Current Problemes of the Church         | 37       | 148-149<br>138-139 |
| RÉGAMEY PR., Non-violence et conscience chrétiennne         | 38<br>40 | 113-116            |
| RICHÉ P., Césaire d'Arles                                   | 39       | 105-116            |
| ROGUET AM., Le temps de l'espérance                         | 39       | 103-100            |
| RONNAT JM., Basile le Grand                                 | 40       | 113-116            |
| Roth C., Histoire du peuple juif                            | 37       | 138-139            |
| SAINSAULIEU J., La messe vue de la nef                      | 39       | 113-114            |
| SAUSSURE J. de, Le cantique de l'Eglise                     | 39       | 133-134            |
| SAUVAGE M., Socrate et la conscience de l'homme             | 39       | 139-140            |
| Schlier H., Die Zeit der Kirche                             | 37       | 142-143            |
| SCHMIDT AM., Jean Calvin et la tradition calvinienne        | 36       | 141-142            |
| Schneider R., Pensées de paix                               | 38       | 139                |
| SÉROUYA H., La Kabbale                                      | 37       | 146-147            |
| SIMON PH., Contre la torture                                | 38       | 135-138            |
| Soloviev VI., La grande controverse et la politique chré-   |          |                    |
| tienne  | 39       | 142-143            |
| In., Conscience de la Russie                                | 39       | 142-143            |
| SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, Chapitres théologiques,       |          |                    |
| gnostiques et pratiques                                     | 40       | 117-118            |
| TAVARD G., Le protestantisme                                | 40       | 132                |
| THIEBERGER F., Le roi Salomon et son temps                  | 39       | 134-135            |
| TOBIAS R., Preaching on Christian Unity                     | 39       | 94                 |
| Tono J. M., Catholicism and the Ecumenical Movement .       | 39       | 94-96              |
| Tolédano AD., L'anglicanisme                                | 37       | 148-149            |
| VANHOUTTE M., La notion de liberté dans le Gorgias de       | •        | 120 140            |
| Platon  | 39       | 139-140            |
| VAUX R. de. Les Institutions de l'A. T., 1                  | 39       | 128-129            |
| VÉRICEL M., Cyrille de Jérusalem                            | 40       | 113-116            |

| VIALATOUX J., La répression et la torture<br>VIGNAUX GP., La théologie de l'histoire chez Reinhold | 38         | 135-138     |
|--|------------|-------------|
| Niebuhr<br>VILLAIN M., L'abbé Paul Couturier, apôtre de l'unité                                    | 40         | 132         |
| chrétienne   | 39         | 99-100      |
| Io., Introduction à l'œcuménisme   | 40         | 132         |
| WADDAMS H., Anglo-Russian Theological Conference 1956  | 39         | 85-86       |
| WATKIN E. I., Roman Catholicism in England from the  | 33         | 07-00       |
| Reformation to 1950  | 39         | 88          |
| Weigel G., A Catholic Primer on the Ecumenical Move-   | 39         | 00          |
| ment   | 39         | 94.95       |
| ZUMBACH P., L'entraide dans l'Eglise   | 39         | 144         |
| ZUMBACH P., L'entraide dans l'Égilse   |            |             |
| Zwingli H., Brève instruction chrétienne   | 36         | 141-142     |
| Bénédiction (La) des saintes huiles et la messe chrismale  | 39         | 115         |
| Bibliographie biblique   | 39         | 129-130     |
| Cantiques et psaumes 1957  | 38         | 122-123     |
| Couronne (La) des mystères   | 39         | 111         |
| Deux messes simples  | 38         | 127         |
| Ecumenical Conversation on the Theme the Nature of the   |            |             |
| Unity we seek  | 39         | 98          |
| Editions liturgiques du Mont-César   | 39         | 120-121     |
| Eglise qui chante  | 38         | 121         |
| Fêtes pascales   | 39         | 108         |
| Hallelujah, quinze Negro spirituals  | 38         | 125         |
| Huit psaumes-chorals pour tous les temps   | 38         | <b>12</b> 6 |
| Invitatoires pour commenter la messe   | 39         | 114         |
| Israël   | 37         | 148         |
| Kirche (Die) und die Welt der Arbeit   | 37         | 150         |
| Livre (Le) des psaumes   | 39         | <b>13</b> 6 |
| Marie fille de Sion  | 38         | 127         |
| Mon livre de messe et de vie chrétienne  | 39         | 114-115     |
| Moving (The) Spirit  | 39         | 89          |
| Note de pastorale liturgique   | 38         | 121         |
| Nouveau Testament (Buzy)   | 39         | 135-136     |
| Parole de Dieu et liturgie   | 39         | 103-104     |
| Présence (La) d'autrui   | 39         | 141         |
| Prières pour le peuple de Dieu   | 39         | 111-112     |
| Psautier liturgique latin-français   | 39         | 118-119     |
| Relations between Anglican and Presbyterian Churches   | 3 <b>9</b> | 87          |
| Spiritualité pascale   | 39         | 110         |
| Treize psaumes-chorals pour les temps liturgiques  | 38         | 126         |
|  |            |             |
|  |            |             |
| DISQUES RECENSES   |            |             |
|  |            |             |
| AUBERT L., Offrande (Columbia)   | 38         | 132         |
| BACH J. S., Cantate 31: Der Himmel lacht (Philips)   | 36         | 137         |
| Id., Magnificat (Erato)  | 39         | 123-124     |
| Id., Ibid. (Philips)   | 39         | 123-124     |
| Id., Cantate 82: Icht habe genug (Discophiles français)  | 39         | 124         |
|  |            |             |

| Id., Cantate 189: Meine Seele rühmt und preist (Erato) Id., Cantate 21: Ich hatte viel Bekümmernis; Cantate | 39       | 124-125    |
|---|----------|------------|
| 50: Nun ist das Heil (Discophiles français)   | 40       | 124-125    |
| BLANCHARD E., Te Deum (Erato)   | 38       | 127-128    |
| Boegnes M., Prédications (Philips)  | 40       | 126        |
| Boesser A., Magnificat (Philips)  | 39       | 122        |
| Brahms J., Marienlieder op. 22 (Discophiles français)   | 39       | 125        |
| Id., Quatre chants sérieux (Decca)  | 40       | 125        |
| BRUXTEHUDE D., Deux cantates (Erato)  | 40       | 123-124    |
| CASH D., Chants (Barclay)   | 37       | 136        |
| CHARPENTIER MA., Grand Magnificat à huit voix, etc.   | 31       | 150        |
| (Erato)   | 39       | 122-123    |
| CLERAMBAULT LN., Exultate Deo adjutori nostro (Chant  | -        | 122-125    |
| du monde)   | 36       | 136-137    |
| COCAGNAC AM., Chansons bibliques, I, II, III (Lumen)  | 38       | 128        |
| COUPERIN F., Trois leçons de Ténèbre pour le mercredy   | 30       | 140        |
| saint (Erato)   | 36       | 135-136    |
| saint (Erato)   | 38       | 127        |
| DUVAL A., Seigneur mon ami; Le Seigneur reviendra;  |          |            |
| Le ciel est rouge (Studio S. M.)  | 38       | 128        |
| Franck C., Rédemption (Columbia)  | 36       | 138        |
| Gibbons O., Anthems, Madrigals and Fantasies (Archiv-   |          | 130        |
| Produktion)   | 40       | 122        |
| HAYDN J., Les sept dernières paroles de Jésus-Christ  |          |            |
| (Vega)  | 36       | 138-139    |
| Honeccer A., Troisième symphonie liturgique (Decca).  | 38       | 130-131    |
| INCECNERI M. A., Huit répons de la Semaine sainte (Boîte  |          |            |
| à musique   | 36       | 133-134    |
| KODALY Z., Missa brevis tempore belli (Voix de son  |          |            |
| Maître)   | 38       | 131-132    |
| MAHLER G., Première symphonie en ré majeur (Colum-  | 27       | 127        |
| bia)  | 37       | 136        |
| MILHAUD D., Le château du feu (Chant du Monde)  | 38       | 133        |
| PACHELBEL J., Toccata en do majeur, etc. (Lumen) PALESTRINA G. P., Impropères (Archiv-Produktion)           | 40       | 123        |
| Id., Messe Assumpta est Maria (Erato)   | 36<br>38 | 132<br>127 |
| Poulenc F., Stabat Mater (Vega)   | 36       | 139        |
| Id., Litanies à la Vierge noire (Erato)   | 39       | 125-126    |
| Id., Ibid. (Pathé)  | 39       | 125-126    |
| SCARLATTI A., Passion selon saint Jean (Lumen)  | 36       | 134-135    |
| SCHUETZ H., Passion selon saint Matthieu (Chant du  |          | 1311133    |
| monde)  | 36       | 134        |
| SERRAND AZ., Hallelujah (Lumen)   | 38       | 125        |
| STRAUSS R., Métamorphoses (Pathé)   | 38       | 130        |
| VICTORIA T. L., Dix-huit répons de la Semaine sainte  |          |            |
| (Studio S. M.)  | 36       | 132-133    |
| Id., La Semaine sainte (Lumen)  | 36       | 133        |
| Abraham, père des croyants (Studio S. M.)   | 38       | 128-129    |
| Chansons yiddish (Philips)  | 37       | 136        |
| Chants d'Israël (Trio Aravah. Voix de son Maître)   | 37       | 134        |
| Id., (Chorale Rinat, Erato)   | 37       | 135        |

| Chants du souvenir tirés de la liturgie juive (Vega)        | 37 | 133     |
|---|----|---------|
| Dix chants populaires yiddish (Chant du monde)              | 37 | 135-136 |
| Du fond du cœur d'un peuple (Mercury)                       | 37 | 134     |
| Liturgie et folklore (Studio S. M.)                         | 38 | 126     |
| Louange et prière (Erato)                                   | 40 | 120     |
| Lourdes et Bernadette (Sélection de plusieurs disques)      | 39 | 126-127 |
| Maîtres français de la Renaissance (Anthologie sonore).     | 40 | 121     |
| Messe 11 et Propre de la Fête-Dieu (Erato)                  | 38 | 125-126 |
| Monuments du chant liturgique hébraïque (Deux disques       |    |         |
| RCA)  | 37 | 133     |
| Musique d'orgue du xviie siècle (Erato)                     | 38 | 128     |
| Musique liturgique russe (Philips)                          | 36 | 131-132 |
| Musique religieuse allemande des xvie et xviie siècles (An- |    |         |
| thologie sonore)  | 40 | 120-121 |
| Musique religieuse française de la fin du xve au début      |    |         |
| du xviie siècle (Erato)                                     | 40 | 122     |
| Nuit (La) de Noël à Taizé (Studio S. M.)                    | 38 | 123-124 |
| Office de Kippour, etc. (Pathé)                             | 37 | 132-133 |
| Office du Vendredi saint (Studio S. M.)                     | 36 | 130-131 |
| Prière pour l'Unité (Studio S. M.)                          | 40 | 125     |
| Prières du Sabbat et de Kippour (Ducretet-Thomson)          | 37 | 131.132 |
| Pâques (Decca)  | 36 | 131     |
| Quatuor Kedroff (Studio S. M.)                              | 38 | 124-125 |
| Soul of a People (Capitol)                                  | 37 | 135     |
| Talk about Jesus (Studio S. M.)                             | 38 | 125     |

### LVMIÈRE ET VIE

#### REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRETIENNE

FOIS PAR AN PUBLIEE CINO SOUS LA DIRECTION D'UN GROUPE DE DOMINICAINS DE LA PROVINCE DE LYON

#### CONDITIONS D'ABONNEMENT

| Les abonnements sont d'un an. Ils partent normalement du ler Janvier.   |                         |                          |                |
|---|-------------------------|--------------------------|----------------|
|   | abonnement<br>ordinaire | abonnement<br>de soutien | le numéro      |
| France  | 1.200 f.                | 1.800 f.                 | 300 f.         |
| Etranger  | 1.500 f.                | 2.000 f.                 | 350 f.         |
| Suisse  | 15 f. s.                | 20 f. s.                 | 3,50 f. s.     |
| Colomban Frund, 14, rue du<br>Botzet, Fribourg, C. C. P.<br>Ha 1975   |                         |                          |                |
| Belgique et Luxembourg<br>La Pensée catholique, 40,<br>avenue de la Renaissance,<br>Bruxelles, C.C.P. 1291.52 | 195 f. b.               | 250 f. b.                | 50 f. b.       |
| Pays-Bas  | 14 fl.                  | 20 А.                    | 3,50 fl.       |
| Italie  | 2.600 L.                | 4,000 L.                 | 600 L.         |
| U.S.A. et Canada  | <b>\$</b> 4.50          | \$ 6.00                  | <b>\$</b> 1.00 |

Pour tout changement d'adresse, ne pas oublier de joindre à l'ancienne bande la somme de 60 francs en timbres.

Prière de joindre un timbre à toute lettre demandant une réponse, et d'inscrire au dos des mandats notre référence ou les indications

Pour les réabonnements, utiliser notre C.C.P. de préférence aux chèques bancaires.

Toute la correspondance et tous les ouvrages à recenser doivent être adressés sans mention personnelle à

### LVMIERE ET VIE . 2, Place Gailleton, LYON 2<sup>me</sup>

Tél. 37-49-82 — C. C. P. Lyon 3038.78

## LVMIĒRE ET VIE

#### Cahiers encore disponibles

- 1953 8. Crise de la Morale
  - 9. Jésus Fils de Dieu, d'après le Nouveau Testament
  - 11. La fin du monde est-elle pour demain ?
- 14. De l'existence de Dieu 1954
  - 15. Jésus le Sauveur
  - 18. Le salut hors de l'Eglise?
- 19. Chrétiens séparés devant l'œcuménisme 1955
  - 20. Réflexions sur le travail
  - 21. La morale du Nouveau Testament 23. Qu'est-ce que la foi ? 2° Théologie de la foi
  - 24. De l'immortalité de l'âme
- 25. L'Islam 1956
  - 26. Le Baptême dans le Nouveau Testament, I
  - 27. Le Baptême dans le Nouveau Testament, II
  - 28. Où en est le communisme français?
  - 29. La Sainte Trinité. 1° Données bibliques
  - 30. La Sainte Trinité. 2° Développements historiques
- 31. L'Eucharistie dans le Nouveau Testament 1957
  - 32. Suicide et euthanasie
  - 33. Réflexions sur le miracle
  - 34. L'évolution humaine
  - 35. Transmission de la foi et catéchèse
- 36. Le Rédempteur 1958
  - 37. Israël
  - 38. La guerre
  - 39. L'argent, I
  - 40. Aspects du protestantisme

#### Cahiers à paraître

- 41. L'espérance 1959
  - 42. L'argent, II
  - 43. Conception chrétienne de la femme
  - 44. Amour de Dieu, amour des hommes
  - 45. La prédication

Prix du numéro des années antérieures à 1958 :

France: 250 f. (à l'exception des numéros 11 et 35: 400 f.)

Etranger: 300 f. (à l'exception des numéros 11 et 35: 500 f.)

Prix du numéro à partir de 1958 : France: 300 f.; Etranger: 350 f.