LVMIERE ET VIE

La communion anglicane

John C. HEENAN, archev. de Westminster
Les catholiques anglais et l'anglicanisme

Oliver TOMKINS, év. de Bristol
La communion anglicane et l'œcuménisme

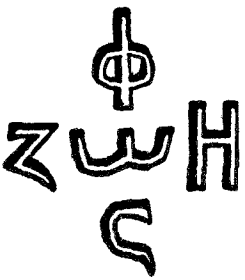
Pierre-Réginald CREN
Approche de l'anglicanisme

Dom Hilaire MAROT
Les ordinations anglicanes

Mark EVERITT
Vie liturgique et piété

William NICHOLLS
Vivre au XXe siècle

Patrick RODGER
L'évêque



64

SOMMAIRE

LUMIÈRE ET VIE

L'Eglise anglicane 1

PIERRE-RÉGINALD CREN, o. p.

Approche de l'anglicanisme 5

PATRICK C. RODGER

L'évêque dans la pensée anglicane..... 30

MARK EVERITT

La vie liturgique
et la piété de l'Eglise anglicane 41

WILLIAM NICHOLLS

Vivre au XXe siècle..... 56

OLIVER TOMKINS, évêque de Bristol

La communion anglicane
et l'œcuménisme..... 73

JOHN C. HEENAN, archevêque de Westminster

Catholiques anglais et anglicanisme..... 79

HILAIRE MAROT, o. s. b.

Les ordinations anglicanes.
Coup d'œil rétrospectif 87

PIERRE-RÉGINALD CREN, o. p.

Bibliographie pratique 117

LES LIVRES

I. *Comptes rendus* 121

II. *Notices* 133

LVMIERE ET VIE

Tome XII Août-Octobre 1963 N° 64

L'Eglise Anglicane

Après divers cahiers consacrés aux Eglises d'Orient, au protestantisme et au travail de rapprochement des chrétiens, voici un ensemble sur la communion anglicane. En notre époque où le sentiment œcuménique fait des progrès si considérables, le danger est de succomber à une sorte de sentimentalisme vague qui, sous prétexte de charité, oublierait les droits imprescriptibles de la vérité. Mais si la vérité est immuable, la saisie que nous en faisons est toujours relative. Pour ces deux raisons, l'effort d'information honnête doit être à la base du travail œcuménique : telle est la justification de ce cahier qui apporte sa pierre à la construction de la cathédrale œcuménique, au moment où les évêques catholiques, réunis à Rome, abordent la deuxième session du concile du Vatican.

On notera dès l'abord notre titre : s'il est principalement question de l'Eglise d'Angleterre dans les pages qui suivent, il ne s'agit pas que d'elle. La communion anglicane, qui groupe près de quarante millions de membres, s'étend bien au-delà des frontières de l'Angleterre et même du Royaume-Uni, puisqu'on en trouve des Provinces dans le monde entier.

Dans ce cahier, nous avons voulu donner largement la parole à nos frères anglicans. Le Rév. Patrick Rodger, membre de l'Eglise anglicane en Ecosse et secrétaire exécutif du département « Foi et Constitution » au Conseil œcuménique des Eglises à Genève, traite de l'évêque dans la pensée anglicane. Le P. Mark Everitt, lui, est chapelain de Merton College à

Oxford : il nous donne quelques pages très concrètes sur la piété et sur la vie liturgique, ces éléments si importants et si structuraux de son Eglise.

Comme toutes les fractions du christianisme, l'Eglise anglicane est affrontée au monde contemporain. Ses membres, à travers le monde, sont-ils conscients de leur vocation missionnaire ? Quels sont les problèmes qui se posent à eux pour « vivre au XXe siècle » ? Telle est la question à laquelle s'efforce de répondre, le Rev. William Nicholls dans des pages dont l'intérêt dépasse les limites de la seule communion anglicane et qui sont dignes de retenir l'attention de tous les disciples du Christ.

L'anglicanisme joue depuis longtemps un rôle de premier plan dans le mouvement œcuménique. Un des leaders les plus en vue de ce mouvement, celui-là même qui vient de présider à Montréal la quatrième conférence mondiale de « Foi et Constitution », Oliver Tomkins, évêque de Bristol, a bien voulu accepter de brosser un tableau d'ensemble de la situation.

Un des chapitres de l'œcuménisme anglican porte sur les relations avec l'Eglise catholique romaine. Le dialogue n'a pas toujours été facile dans le passé, surtout en Angleterre. C'est pourquoi nous avons tenu à ce que ce soit un catholique anglais qui dise comment il envisage la situation aujourd'hui. Nous sommes heureux de publier quelques pages de l'homme le mieux placé pour traiter de cette question : Mgr Heenan, jusqu'à présent archevêque de Liverpool et président du Secrétariat anglais pour l'unité des chrétiens, qui vient d'être promu au siège archiépiscopal de Westminster.

Mgr Heenan fait allusion, dans son article, au souci qu'ont les catholiques anglais de ne faire aucun geste qui pourrait laisser croire à une reconnaissance par eux du sacerdoce dans l'Eglise d'Angleterre. C'est poser la question — si profondément douloureuse — de la validité des ordinations anglicanes. Nous n'aurions pas été honnêtes si nous ne l'avions pas soulevée dans ce cahier. C'est un spécialiste des questions œcuméniques, Dom Hilaire Marot, du monastère bénédictin de Chevetogne, qui la traite. Il termine son étude, menée avec une grande acribie, par un appel à la réflexion des théologiens

catholiques. Il ne nous déplaît pas d'amplifier quelque peu ici cette invitation.

Se limitant volontairement à un « coup d'œil rétrospectif », *Dom Marot souhaite « une approche plus œcuménique » du problème. Que faut-il entendre par là ? Certainement pas une volonté lénifiante d'estomper la vérité en « arrondissant les angles ». Rien ne serait plus contraire, en effet, au véritable œcuménisme qui ne peut se satisfaire que de la vérité dans son intégralité. Une approche « plus œcuménique » devrait être, nous semble-t-il, une approche plus large, moins limitée. Pour nous faire comprendre, nous prendrons une comparaison avec les débats concernant l'eucharistie. Dans son beau livre récent sur ce sujet, Max Thurian, frère de Taizé, écrit ces lignes dignes d'être méditées : « Trop souvent l'eucharistie a été un sujet de polémique et de division. Trop souvent on a étudié la présence réelle pour elle-même, en cherchant plus à déterminer le mode de cette présence qu'à s'émerveiller du fait même que le Christ est là, avec son corps et son sang, pour nous engager dans son sacrifice et nous entraîner dans son intercession... Replacé dans le cadre de la célébration eucharistique, en relation avec les rites du repas pascal et la conception sacrificielle judaïque, dont le Christ et les apôtres étaient pénétrés, le fait de la présence réelle s'éclaire d'une manière nouvelle ; on abandonne la conception plus ou moins statique d'un signe de la présence du Christ, pour reconnaître dans l'eucharistie une action liturgique, un événement spirituel, le mystère du Christ qui se donne. La présence réelle n'est pas une chose à définir et à utiliser, elle est la présence du Christ crucifié, ressuscité et glorifié... »*

Peut-être conviendrait-il — d'une manière quelque peu analogue — de ne pas réduire l'examen des ordinations anglicanes à une étude un peu figée de certains chapitres de la théologie sacramentaire, mais de replacer cette question dans un contexte plus vaste : celui de la nature de l'Eglise et de la signification de ses ministères. Peut-être faudrait-il aussi, en s'interrogeant sur l'ensemble du plan de Dieu dans l'histoire, sur les signes de sa patience dans le déroulement du temps, méditer sur la signification pleine de mystère des schismes et des séparations dans la vie de l'Eglise, ce qui sans doute amè-

*nerait à réfléchir sur le principe d'*économie *cher aux chrétiens orientaux. Cette vue moins statique, plus dynamique, cette « approche plus œcuménique », consisterait, on le voit, en une investigation plus profondément enracinée dans la totalité de la Révélation du Christ. Les théologiens catholiques d'aujourd'hui ne sont sans doute pas encore tout à fait prêts à tenter cette synthèse nouvelle, mais il n'est pas interdit d'espérer qu'elle puisse un jour ouvrir des portes aujourd'hui fermées.*

Il reste une remarque d'importance à proposer : c'est un fait qu'à partir de la fin du XIX*e siècle, à la suite du Dr Lee, des ministres anglicans ont obtenu des réordinations sous condition d'une hiérarchie dans laquelle, bien qu'elle ne soit pas en communion avec l'Eglise catholique, la transmission historique du pouvoir d'ordre épiscopal n'est pas contestée. C'est un fait aussi, comme le rappelle Dom Marot, que, postérieurement à la bulle* Apostolicæ curæ, *des évêques vieux-catholiques ont participé à des consécrations d'évêques anglicans : il n'est pas impossible qu'ils aient réintroduit de la sorte, au moins dans certaines lignées de consécrations et d'ordinations, la continuité historique du pouvoir d'ordre. Il faut donc se garder de confondre purement et simplement, en ce qui concerne la validité des ordinations anglicanes, la réponse à laquelle peut conduire l'étude du passé et le jugement* de fait *aujourd'hui.*

La douloureuse question que nous venons d'aborder n'est pas la seule difficulté qui se présente entre catholiques et anglicans. La nature de l'autorité aussi fait problème. Mgr Heenan le rappelle dans l'article qu'il nous donne et l'actuel archevêque de Cantorbéry, le Dr Ramsey, l'affirme dans un texte qui est cité et commenté par le P. Cren, professeur d'ecclésiologie au Studium dominicain de la Tourette, en conclusion de l'article qui ouvre notre numéro. Cette « approche de l'anglicanisme » par un théologien catholique sera la toile du fond sur laquelle situer les diverses contributions anglicanes que nous avons présentées plus haut.

Nous serions heureux que ce cahier contribuât à faire mieux connaître une des familles chrétiennes les plus attachantes et à faire mieux apprécier les valeurs spirituelles qu'elle cultive pour l'enrichissement de tout le corps du Christ.

APPROCHE DE L'ANGLICANISME

L'Eglise anglicane est pour un catholique, et surtout pour un catholique continental, une réalité attirante et déconcertante. Nous qui, en bons cartésiens, aimons classer les choses dans des compartiments soigneusement étiquetés, et qui n'avons habituellement pour désigner un chrétien que trois catégories : catholique, orthodoxe et protestant, nous sommes quelque peu désemparés devant une Eglise qui s'affirme irréductible à l'une de ces catégories, étant à la fois catholique et protestante. De ce paradoxe anglican, quel catholique, voyageant en Angleterre, n'a pas fait une fois ou l'autre l'expérience ? Il nous est arrivé de prendre telle église anglicane pour une église catholique, et telle autre pour un temple d'obédience strictement protestante, tant la ressemblance s'imposait. Ou bien nous avons rencontré des anglicans dont le credo était, somme toute, le nôtre, certains mêmes y incluant, à notre grande surprise, l'affirmation de l'infaillibilité pontificale, et d'autres, non moins anglicans, dont l'attachement à certaines des doctrines les plus typiques de la Réforme ne faisait aucun doute. C'est à la compréhension de cette réalité anglicane, à la fois singulière et complexe, que nous voudrions introduire. L'Eglise anglicane a son secret, qui appartient au mystère du dessein de Dieu et dont ne peuvent bien parler que ceux qui y participent spirituellement. C'est pourquoi, laissant à nos amis anglicans le soin de nous dévoiler un peu de la richesse intime de leur Eglise, ces pages n'en seront qu'une approche globale et extérieure.

Un texte significatif, qui définit fort bien, quoique partiellement, la réalité anglicane, peut servir de point de départ à

notre démarche : « Notre caractère spécifique et, croyons-nous, notre contribution particulière à l'Eglise universelle », déclare le rapport officiel de la *Lambeth Conference* de 1930, « vient du fait que, grâce aux circonstances historiques, nous avons été capables de concilier dans notre communion la foi et la constitution traditionnelle de l'Eglise catholique, avec cette approche immédiate de Dieu à travers le Christ, à laquelle les Eglises évangéliques rendent spécialement témoignage, et avec la liberté de la recherche intellectuelle ». Si nous voulons saisir l'originalité de la position anglicane, nous sommes donc conviés d'abord à situer les circonstances historiques qui l'ont vu naître et croître.

I. ESQUISSE HISTORIQUE

Pour un anglican, son Eglise, aujourd'hui, n'est pas autre que l'Eglise de Jésus-Christ, établie en Grande-Bretagne, sans doute dès le début du IIIe siècle, et illustrée plus tard par saint Augustin de Canterbury, Bède le Vénérable, saint Anselme de Canterbury et saint Thomas Becket. A bien des titres, cet héritage ne peut être nié. Néanmoins, pour nous, l'histoire de l'Anglicanisme est aussi l'histoire d'une rupture avec ce passé prestigieux, d'une dérive hors de la grande communion catholique.

Comme sur le continent, à la fin du XVe siècle, un désir impérieux de réforme se faisait sentir en Angleterre. Désir légitime, justifié par l'état déplorable du clergé et l'abus des possessions ecclésiastiques, suscité par l'aspiration des humanistes à vivre un christianisme plus évangélique. Pourtant, ce ne fut pas ce désir de réforme qui provoqua la brisure entre l'Eglise d'Angleterre et le centre de la communion catholique, du moins dans un premier temps. La cause en fut la confusion entre le politique et le religieux, et l'occasion, la situation personnelle d'un roi. L'Eglise d'Angleterre possédait une vieille tradition d'autonomie spirituelle à l'égard de Rome, ce qui ne l'empêchait nullement de reconnaître la primauté de juridiction

du pape. Malheureusement, Rome n'était pas qu'une puissance spirituelle ; elle était aussi une puissance séculière, qui s'était parfois alliée avec les ennemis de l'Angleterre. Que le pape intervînt dans le Royaume pour « réserver » les bénéfices, qu'il attribuait souvent à des Italiens, ou pour juger en dernière instance des procès ecclésiastiques instruits sur place, fut donc considéré de plus en plus comme l'ingérence intolérable d'une puissance étrangère dans les affaires intérieures de l'état. Le schisme couvait.

La rupture avec Rome

En 1534, il était consommé. Que s'était-il passé ? Henri VIII avait épousé en 1509, avec la dispense du pape Jules II, sa belle-sœur, Catherine d'Aragon. Après vingt ans de mariage, celle-ci ne lui avait donné qu'une fille, la future Mary Tudor. Le désir du roi d'avoir un fils, sa passion pour une jeune personne de la cour, Anne Boleyn, le poussèrent à chercher un moyen légal de rompre avec Catherine : que l'autorité ecclésiastique déclarât nul son mariage. Si plusieurs universités, tant anglaises qu'étrangères, émirent un avis favorable au projet royal, le pape Clément VII fit la sourde oreille, ou du moins temporisa. Il lui semblait, en effet, que l'affaire était trop complexe pour que l'on portât sur elle un jugement précipité. Ce qui était sans doute exact. Mais l'attitude du pape eût-elle été telle, s'il n'avait pas subi les pressions politiques de Charles-Quint, fortement opposé à une rupture entre le roi d'Angleterre et sa tante ? On ne peut éviter de poser cette question.

Puisque le pape ne se décidait pas à entrer dans ses vues, Henri VIII décida de se passer du pape et de rester chez lui seul maître après Dieu. En 1533, il obtint de l'archevêque de Canterbury, Thomas Cranmer, une déclaration de nullité de son mariage avec Catherine. En 1534, après avoir été excommunié par Clément VII, il se proclama autorité suprême de l'Eglise d'Angleterre, qu'il soustrayait à la juridiction papale. Les ponts avec Rome étaient coupés. Ainsi la dérive de l'Eglise anglicane hors de la communion catholique commença-t-elle par un schisme.

Sur le coup, on ne perçut pas nettement les conséquences de la décision prise par Henri VIII. Il était clair que le roi ne voulait pas fonder une nouvelle église, ni même réformer la foi de son église ; il prit lui-même la plume contre les thèses luthériennes. Dans la rupture avec Rome, la grande majorité des membres de l'Eglise d'Angleterre ne virent qu'une réforme d'ordre politique et disciplinaire, conciliable avec la foi catholique, tant était confuse dans les esprits la distinction entre le spirituel et le temporel, tant était estompée la conscience que Rome possédait, malgré les déficiences et les compromissions mondaines de ses pontifes, une primauté de juridiction spirituelle, inaliénable parce que voulue par le Christ pour son Eglise. Thomas More, qui devait mourir martyr pour avoir reconnu cette primauté, n'avouait-il pas en 1534 que, pendant longtemps, il avait douté de son institution divine ?

La pénétration du protestantisme et la réaction catholique

La situation schismatique créée par Henri VIII favorisa, surtout dans les dernières années de son règne, la pénétration en Angleterre des thèses luthériennes, calvinistes, anabaptistes, venant du continent, et d'autant plus, que l'archevêque Cranmer avait des sympathies ouvertes pour certaines d'entre elles. Mais c'est surtout sous le règne d'Edouard VI (1547-1553), que le glissement vers le protestantisme s'opéra de façon radicale. Edouard, à la mort de son père, n'était qu'un enfant. Il était facile à son tuteur, le duc de Somerset, protestant notoire, de l'éduquer selon ses vues. Le jeune roi s'entoura de conseillers ecclésiastiques acquis à la Réforme. Il promulgua une sorte de confession de foi, la *Déclaration des quarante-deux articles de religion,* où la marque calviniste est évidente. Et l'inspiration zwinglienne se reconnaît dans le *Book of Common Prayer,* ce livre liturgique, magnifique à tant de titres, qu'élaborait à cette époque Cranmer.

Mais alors que l'Eglise d'Angleterre dans son ensemble avait accepté le schisme, presque sans sourciller, elle regimba contre ce glissement vers le protestantisme. C'est pourquoi la catholique Mary Tudor (1553-1558), qui succéda à Edouard VI,

fut accueillie de bon cœur. Avec l'appui du Cardinal Pole et d'évêques qui avaient trempé dans le schisme d'Henri VIII sans pour autant renier leur foi traditionnelle, un Stephen Gardiner par exemple, elle voulut restaurer en son Royaume le catholicisme. Hélas ! elle s'y prit fort mal, épurant avec violence le clergé, persécutant les protestants, ne leur laissant que cette alternative : le bûcher ou l'exil. Cette intolérance médiévale, si difficile aujourd'hui à comprendre et encore moins à justifier, desservit la cause que voulait faire triompher une reine, qui, par ailleurs, avait commis l'erreur politique de se marier avec un espagnol. Il est triste de penser que la vérité catholique ait pris, sous Mary, ce visage de feu et de sang. Mais voir dans ce règne, comme le Bishop Neill[1], un obstacle désormais insurmontable à toute union entre Canterbury et Rome nous paraît manifester un manque de sens historique, et un singulier blocage entre l'absolu mystérieux de la vérité et l'une de ses manifestations contingentes et extrinsèques dont le caractère antiévangélique doit être condamné.

La naissance de l'Anglicanisme sous Elizabeth I (1558-1603)

A la mort de Mary Tudor, l'Angleterre présentait un visage douloureux : religieusement, le pays se trouvait divisé. Elizabeth I, la nouvelle reine, allait-elle, comme Mary, poursuivre une restauration du catholicisme, ou, comme Edouard, mettre son pouvoir au service du protestantisme ? Son intérêt et son tempérament s'opposaient à l'une ou l'autre de ces solutions. La fille d'Henri VIII et d'Anne Boleyn ne pouvait prôner un catholicisme plénier, qui tenait pour illégitime le mariage de ses parents, et, par conséquent, son droit au trône. D'autre part, menacée par la catholique Espagne (c'est l'époque de l'« invincible Armada »), Elizabeth se vit contrainte de rechercher l'alliance des nations protestantes du continent. A cet intérêt de politique extérieure qui l'attirait vers la Réforme, s'opposait cependant un intérêt de politique intérieure qui l'obligeait à

1. S. NEILL, *L'Anglicanisme et la Communion Anglicane*, Paris, 1960, p. 89.

tenir grand compte de l'attachement au catholicisme, un catholicisme sans pape, de la plus grande partie de son peuple. Pour établir la paix dans son Royaume, assurer la coexistence dans une même église nationale de la majorité catholique et d'une minorité protestante turbulente, composée surtout de gens qui, exilés par Mary Tudor, étaient revenus de Genève ou de Zurich calvinistes convaincus, la reine posa les bases d'une Eglise qui ne serait ni catholique ni protestante, mais qui constituerait entre Rome et Genève une *via media,* une voie moyenne originale. Ce faisant, Elizabeth dessinait les traits propres de l'Anglicanisme.

Le *Prayer-Book* de Cranmer fut amendé dans un sens catholique. La *Déclaration des quarante-deux articles* d'Edouard VI fit place, en 1563, à une *Déclaration des trente-neuf articles de religion,* dont la composition est typique du génie conciliateur d'Elizabeth. La formulation des articles était suffisamment souple pour que des interprétations diverses, les unes plus catholiques, les autres plus protestantes, pussent être données. Il n'en reste pas moins que des éléments essentiels, quoique d'inégale importance, de la foi catholique y étaient formellement rejetés : ainsi la doctrine du purgatoire et des indulgences, l'invocation des saints, le caractère sacrificiel de la Messe. On ne gardait comme sacrements institués par le Christ que le Baptême et la Cène. On affirmait que les conciles généraux pouvaient errer, et que l'Eglise romaine s'était trompée. On conservait par contre une liturgie d'inspiration catholique et un épiscopat selon la succession apostolique. Cet attachement à une hiérarchie épiscopale reste un des traits majeurs de l'Anglicanisme[2].

Si la masse du peuple anglais, avide de paix, accepta facilement le « compromis élizabethain », les protestants les plus intransigeants, - ceux qu'on appellera plus tard « puritains » -, et la hiérarchie « catholique » s'y opposèrent avec fermeté. Pour imposer sa volonté, la reine eut donc à combattre à sa

2. Nous renvoyons sur ce point à la contribution du Rev. P. C. Rodger à ce cahier.

droite et à sa gauche. Elle commença par déposer tous les évêques et par créer une nouvelle hiérarchie, à la tête de laquelle elle plaça Matthew Parker. Ce dernier fut-il validement consacré ? De la réponse à cette question dépend, on le sait, aux yeux de Rome, la validité des ordres anglicans[3]. Quant à l'attachement persistant de certains de ses sujets aux croyances catholiques rejetées par les trente-neuf articles, Elizabeth s'en soucia fort peu au début de son règne : elle pensait qu'une pression psychologique, progressive et sans violence, amènerait, un jour ou l'autre, son effritement. A partir de 1570, la situation changea. Le Pape Pie V venait, en effet, cette année-là, de promulguer la fameuse bulle *Regnans in excelsis,* dans laquelle il déclarait Elizabeth hérétique, lui déniait tout droit à gouverner le Royaume d'Angleterre et demandait aux anglais de ne plus obéir à leur prétendue reine. Il est permis de penser que cet acte pontifical fut, comme l'écrit un historien catholique anglais, « une bévue de première grandeur »[4]. Non pas que le pape n'eût le droit de déclarer qu'Elizabeth fût en état de schisme et d'hérésie : au regard de la foi catholique, elle l'était. Mais de quel droit, sinon celui que lui conférait une ecclésiologie contestable, Pie V déposait-il Elizabeth de son trône et faisait de la rébellion un devoir pour ses sujets ? Les conséquences de la bulle furent tragiques pour ceux qui, en Angleterre, voulaient malgré tout rester catholiques. Désormais, ils étaient mis en demeure d'opter ou pour leur reine ou pour leur foi ; il n'y avait pas d'autre alternative. Une persécution sanglante suivit : par fidélité à leur foi, de nombreux catholiques furent massacrés comme traîtres à leur patrie.

Ce n'est pas seulement à droite, mais aussi à gauche, que la *via media* élizabethaine était contestée. Les Puritains voulaient

---

3. Voir plus loin l'article de Dom Marot.

4. Cf. J. UPCOTT, E. I. WATKIN, Th. COWLEY, *Regnans in Excelsis,* dans *Istina,* VII (1960), p. 327-344. Le pape Urbain VIII devait dire plus tard de cette bulle : « Nous en pleurons encore des larmes de sang ».

instaurer en Angleterre un calvinisme strict, notamment le système presbytérien dont ils avaient fait la découverte à Genève, durant leur exil. La reine organisa contre eux une répression patiente mais ferme, et de nombreux puritains furent privés de moyens d'existence ou emprisonnés.

Ainsi l'Eglise d'Angleterre, avec Elizabeth à sa tête, avait prouvé qu'elle ne suivrait ni Rome ni Genève, mais qu'elle serait une figure originale de compromis entre le catholicisme et la Réforme. Cette notion de compromis a quelque chose de choquant pour nous. Est-il possible de soumettre ainsi la fidélité à la Parole de Dieu dans la plénitude de son exigence aux impératifs d'une politique, eût-elle pour but la paix religieuse ? Mais, aux yeux d'un anglican, nous savons que la *via media* a un sens autrement positif, sur lequel nous dirons plus loin quelques mots, et que dégagèrent, dès le temps d'Elizabeth, deux grands théologiens : John Jewel, dans son *Apologia pro Ecclesia anglicana* (1562), dirigée contre Rome, et Richard Hooker, dans ses *Laws of Ecclesiastical Polity* (1593-1597), réfutation des thèses puritaines. Sous leur plume, le compromis élizabethain se présenta comme l'abandon des erreurs et de Rome et de Genève, le retour à l'Eglise de l'Evangile et des Pères, dans le respect des légitimes requêtes de la raison humaine. « Nous et nos sujets, grâce à Dieu », écrivait Elizabeth en 1563 à l'empereur Ferdinand, « ne pratiquons aucune religion nouvelle ou étrangère, mais bien celle même que commande le Christ, que l'Eglise primitive et catholique appuie, que l'esprit et la voix des anciens Pères approuvent unanimement ». Quelque contestable que puisse être à nos yeux cette affirmation, elle exprime bien en tout cas la conscience qu'eut l'Eglise anglicane, à sa naissance, d'être en Angleterre l'Eglise de Jésus-Christ et des Pères, enfin restaurée.

L'évolution de l'Anglicanisme aux XVIIe *et* XVIIIe *siècles*

La *via media* rendait possible, au sein de l'Eglise d'Angleterre, la coexistence de tendances opposées, l'une étant, à la limite, un catholicisme sans pape, l'autre un protestantisme acceptant l'épiscopat traditionnel. Mais on devine qu'une telle

coexistence impliquait nécessairement une tension et que l'équilibre de l'Eglise d'Angleterre ne pouvait être qu'un équilibre de mouvement. Désormais et jusqu'à nos jours, l'histoire de l'anglicanisme pourra ainsi être décrite comme celle d'un balancier, qui ne trouve sa position d'équilibre qu'en passant d'une extrémité à l'autre de sa course.

Sous Jacques I (1603-1626), successeur immédiat d'Elizabeth, puis sous Charles I (1626-1649) et Charles II (1660-1685), c'est le courant catholicisant, dont les adeptes se rencontraient surtout dans l'aristocratie, qui exerça l'influence prépondérante au sein de l'Eglise d'Angleterre, s'incarnant dans une série de théologiens remarquables, les *Caroline Divines* (les théologiens du temps des Charles), parmi lesquels figurent au premier plan, W. Laud, H. Hammond, J. Cosin, J. Taylor. Par Lancelot Andrewes, un des grands spirituels anglicans, auteur des très belles *Preces Privatæ,* ils se rattachaient à la ligne de Hooker. Nourris de la Bible et des Pères, ils insistaient sur la structure sacramentelle et institutionnelle de l'Eglise, soulignant notamment que l'épiscopat lui est nécessaire, d'une nécessité essentielle (*ad esse ecclesiæ*), ou au moins d'une nécessité historique d'ordre providentiel (*ad bene esse*).

Ce courant fut mis à rude épreuve vers le milieu du XVIIe siècle, durant l'éclipse de la monarchie provoquée par l'accession de Cromwell au pouvoir. L'épiscopat fut supprimé, les évêques exilés, W. Laud exécuté. L'Eglise d'Angleterre devint, pour un temps, presbytérienne. L'épreuve fut heureusement brève, et, après la chute de Cromwell en 1660, l'Eglise d'Angleterre redevint ce qu'elle était sous la monarchie. Pas tout-à-fait cependant, car on voulut que les clergymen de tendance puritaine puissent se sentir à l'aise dans l'Eglise nationale et y rester. C'est pourquoi on revisa le *Prayer-Book* dans un sens un peu plus protestant. Mais, à l'époque, les théologiens de renom s'inscrivaient, plus que jamais, dans la ligne catholicisante de Laud, et allaient constituer ce qu'on appellera vers 1687 le *High Church Party,* conservateur en théologie autant qu'en politique. Par opposition, on désigna comme

appartenant au *Low Church Party,* tous ceux qui ne se ralliaient pas aux thèses « catholiques ».

Avec l'arrivée au pouvoir en 1688 du calviniste Guillaume d'Orange, la tendance protestante aurait pu reprendre peu à peu le dessus. Mais en fait, à la faveur de la lassitude engendrée dans les esprits par ce chassé-croisé d'opinions religieuses divergentes, « catholiques » et protestants furent renvoyés dos à dos par un courant rationaliste et libéral de plus en plus exigeant. Le salut, pensait-on, contre un christianisme sectaire, divisé par les querelles dogmatiques, est dans la raison, « notre dernier juge et guide en toute chose » (Locke). C'est ainsi que les *Cambridge Platonists* essayèrent de fournir une interprétation raisonnable des dogmes. Le titre donné en 1696 par John Toland à son célèbre ouvrage *Christianisme sans mystère,* indique la tonalité du nouveau courant, « latitudinaire », qui envahit alors l'Eglise d'Angleterre, décrétée officiellement *tolérante* quelques années plus tôt. Durant tout le XVIIIe siècle et le début du XIXe siècle, c'est-à-dire durant la *Georgian era* (l'époque des rois George) et jusqu'à l'ère victorienne, l'anglicanisme tendit à s'identifier de plus en plus avec un déisme moralisant, qui ne gardait guère de l'Evangile qu'un idéal de conduite respectable. Les anglicans aiment à souligner la *comprehensiveness* de leur Eglise, cette faculté indéfinie qu'elle semble posséder de pouvoir accueillir en son sein les opinions religieuses les plus diverses. La décadence chrétienne de la *Georgian era* donne à penser que cette « compréhensivité » n'est pas toujours une vertu sans ambiguïté.

Il s'en faut d'ailleurs que l'Eglise d'Angleterre en son entier soit alors devenue déiste. Parmi ceux qui ne reconnaissaient pas la légitimité de Guillaume d'Orange (les *Nonjurors*), se rencontraient des théologiens et des spirituels de valeur. On songe à W. Law, à S. Johnson, à J. Butler, à W. Paley. Mais le réveil chrétien d'une grande partie de l'Eglise d'Angleterre au XVIIIe siècle fut dû essentiellement au mouvement évangélique du Méthodisme, animé par Whitefield et par les frères Wesley. Influencé peu ou prou par la doctrine calviniste de la prédestination et par le piétisme luthérien, ce mouvement mettait

l'accent sur la conversion personnelle au Christ, décision datée et située comme une expérience vivante de l'Esprit. Moins attachés que d'autres anglicans aux rites et aux doctrines traditionnels, les *evangelicals* étaient surtout des spirituels, prédicateurs de l'expérience intérieure, initiateurs de formes liturgiques plus simples et plus populaires. On sait que le mouvement méthodiste devait très tôt déborder le cadre de l'Eglise d'Angleterre et constituer une dénomination chrétienne, indépendante de l'anglicanisme. Mais la tradition *evangelical* demeura vivante dans la *Church of England.* Elle est aujourd'hui encore un de ses traits majeurs.

Le renouveau du XIXe *siècle*

Ni le réveil « évangélique », ni le choc historique de la Révolution française, ne réussirent à secouer l'apathie confortable de l'ensemble de l'Eglise d'Angleterre. Au début du XIXe siècle, les membres de la Haute Eglise sombraient dans la respectabilité et le formalisme liturgique. Il était pourtant urgent que l'Eglise anglicane se réveillât à nouveau. Elle était, en effet, affrontée à un redoutable problème : accorder les affirmations de la foi au nouvel esprit scientifique. Il faut bien dire que les premiers essais en ce sens se firent au détriment de l'originalité de la Révélation et de sa transcendance. Influencés par le protestantisme libéral du continent, surtout après 1860, ceux qu'on va appeler les *Broadchurchmen* réduisaient la Révélation à n'être guère qu'une expression idéale de la vérité inhérente à l'esprit humain, ou la source privilégiée d'une expérience religieuse d'ordre naturel.

Contre ce rationalisme et cette sclérose, un homme se dressa, John Keble, qui, dans un sermon retentissant, dénonça le 14 juillet 1833, « l'apostasie nationale ». Il n'était pas seul. Des universitaires brillants, à la foi ardente, aux dons littéraires incontestables, l'entouraient : E.B. Pusey, J.H. Newman, R.H. Froude. Le mouvement d'Oxford était né. Ces hommes s'attaquaient non seulement aux excès du libéralisme et au formalisme figé du *High Church Party,* mais aussi à la tendance trop protestante des *evangelicals.* Que voulaient donc Keble et ses

amis ? Un retour aux sources vives de l'anglicanisme, qui avait oublié, durant le XVIIIe siècle, sa vocation à la *via media,* en perdant contact avec l'antique tradition catholique. A travers les *Caroline Divines,* qu'ils allaient bientôt dépasser, ils voulaient ressourcer l'Eglise d'Angleterre au message de l'Eglise des Pères, dont elle était, pensaient-ils, et devait être, avec l'Orthodoxie, l'héritière. Ainsi retrouvèrent-ils le sens vivant de la liturgie, remirent-ils en lumière la doctrine « catholique » de l'Eglise et des sacrements dans une série d'opuscules, de *tracts for the time* (d'où le nom de « tractarien » qu'on donne aussi au mouvement d'Oxford), tentèrent-ils d'interpréter dans un sens « catholique » les trente-neuf articles de religion. Il ne s'agissait aucunement de faire passer à Rome l'Eglise d'Angleterre. Les tractariens, s'ils souhaitaient restaurer les principes « catholiques », que l'Eglise d'Elizabeth n'avait jamais reniés, désiraient aussi rester fidèles à la part protestante de leur héritage, notamment à l'inspiration *evangelical,* dont la jeunesse de plusieurs d'entre eux avait été nourrie. Actualiser de nouveau dans leur Eglise la *via media,* en la présentant, non pas comme la juxtaposition d'opinions variées, mais comme la synthèse supérieure de l'authentique tradition catholique et des purifications valables apportées par la Réforme, tel fut leur objectif.

On sait que Newman, devenu après Keble le leader du mouvement, reconnut un jour, par l'étude des Pères, la fragilité de cette *via media* et fut convaincu que la plénitude catholique n'avait jamais cessé d'avoir à Rome son centre visible. Le mouvement d'Oxford survécut néanmoins au départ de Newman. Sous la direction de Pusey, il allait continuer à se développer au sein de l'Anglicanisme. Mais il accentuera la restauration liturgique, lui donnant souvent l'aspect d'un ritualisme, parfois romanisant, qui paraîtra aux *evangelicals* échapper dangereusement à la mesure qu'en toutes choses l'anglicanisme doit respecter, s'il veut tenir sa position d'équilibre entre Rome et Genève, et qui attirera de leur part de vives réactions.

L'influence du mouvement d'Oxford, directe ou indirecte, dans l'Eglise d'Angleterre fut considérable, et son héritage est aujourd'hui toujours vivant. Ce dont les plus grands des trac-

tariens ont témoigné, dans leur Eglise et au-delà, c'est avant tout d'un type admirable de sainteté. Sainteté de l'intelligence chrétienne, qui connaît la vérité de Dieu en la vivant, et qui vit cette vérité en l'accueillant, selon toutes les exigences de l'esprit, telle que l'Eglise la livre dans sa lecture patristique et liturgique de la Bible. Rien d'étonnant dès lors, si l'on assiste au milieu du XIXe siècle, sous l'influence prépondérante du mouvement tractarien, à un renouveau de la vie religieuse communautaire au sein de l'Eglise d'Angleterre[5].

La brève esquisse que nous traçons de l'histoire de l'anglicanisme au XIXe siècle serait incomplète, si nous ne mentionnions son expansion missionnaire en Afrique, en Asie et en Amérique. Canterbury commença à devenir le centre d'une grande communion, la Communion anglicane, qui débordait de loin les frontières de la Grande-Bretagne ; et en 1867, eut lieu la première Conférence de Lambeth, qui réunissait et allait réunir désormais, tous les dix ans en principe, les évêques de cette Communion. Cette extension de l'anglicanisme en une *fellowship* mondiale élargira peu à peu ses perspectives, surtout lorsque les « jeunes Eglises », devenues pleinement autonomes, pourront faire entendre leur voix.

La vitalité de la première moitié du XXe *siècle*

Pour la pensée anglicane, le XXe siècle commence sans doute en 1889, année où parut *Lux Mundi,* un de ces manifestes collectifs qui jalonnent l'histoire moderne de la théologie anglicane. Ce recueil était le fait d'un groupe de jeunes théologiens, dont le leader était Charles Gore. Ils se voulaient héritiers des tractariens et disciples des grands exégètes de Cambridge (Westcott, Lightfoot, Swete, Hort), qui avaient su brillamment accueillir les apports nouveaux de la critique biblique. Mais la redécouverte de la tradition et la mise en œuvre de la méthode scientifique dans l'étude des Livres Saints ne

5. Cf. A. M. ALLCHIN, *Le développement de la vie religieuse communautaire dans l'Eglise d'Angleterre au* XIXe *siècle,* dans *Irenikon,* XXXV (1962), p. 49-64.

suffisait pas, aux yeux des collaborateurs de *Lux Mundi*, pour que le renouveau de la théologie anglicane soit plénier. Il fallait encore mettre en contact la Parole de Dieu avec l'intelligence de leur temps, et bâtir ainsi une authentique théologie qui pensât le lien existant entre le Logos révélé dans l'Incarnation et le même Logos à l'œuvre dans la création. Influencés quelque peu par l'idéalisme hégélien et le protestantisme libéral, mais sans que la nécessaire distinction entre naturel et surnaturel fût répudiée, ces théologiens construisirent une théologie de l'Incarnation, qui a souvent belle allure, dans laquelle l'idée d'évolution joua un rôle important et qui eut des répercussions sur le plan social (dans la ligne de F.D. Maurice). En se voulant fondée sur le respect de la Bible et de la tradition patristique, dans une ample ouverture aux requêtes de la raison, cette pensée se situait dans la ligne d'une triple fidélité, qui est, a-t-on dit, le « triple fil d'or » courant à travers toute l'histoire de la théologie anglicane.

Il y avait là un équilibre difficile à garder, surtout dans une Eglise pratiquement sans magistère. Le « catholicisme libéral » de Gore et de ses amis dégénéra chez certains (Inge, H. Rashdall) en un modernisme qui ne respectait plus la spécificité du surnaturel. De la *libéralité*, qui est le goût de la libre recherche, on passait à un *libéralisme* rationaliste, pour employer une distinction faite par le Dr Vidler. Il s'ensuivit, dans l'Eglise d'Angleterre, une tension qui se concrétisa surtout à propos de l'adhésion à donner où à refuser aux affirmations de faits miraculeux, contenues dans le Credo. L'attitude adoptée finalement en cette affaire par la hiérarchie anglicane est typique : n'ayant aucune autorité décisive pour trancher la question (le cas de Colenso l'avait déjà prouvé au siècle précédent)[6], des évêques comme R. Davidson et, plus tard, W. Temple, préfé-

6. J. W. Colenso était évêque anglican de Natal. Ses commentaires scripturaires, dans la ligne d'une critique libérale extrême, furent désapprouvés par son métropolitain et par la majorité des évêques anglais. Mais ceux-ci ne purent que l'exhorter charitablement à modifier ses positions. L'excommunication de Colenso par les évêques d'Afrique du Sud fut rendue vaine par l'intervention des Cours civiles.

rèrent laisser sa solution en suspens et faire confiance à des hommes qui affirmaient sincèrement tenir la foi de l'Eglise, même s'ils en rejetaient apparemment des éléments importants. Le Dr Ramsey écrit à ce propos ces lignes significatives : « Un peu d'imprécision est le prix que l'Eglise doit payer si elle veut avoir la possibilité de présenter la foi catholique, en étant sensible aux difficultés d'une époque »[7]. Cet esprit de conciliation se manifesta dans le rapport publié en 1938 sur « La Doctrine *dans* l'Eglise d'Angleterre », qui se contentait de juxtaposer les diverses positions doctrinales tenues dans l'anglicanisme, sans prétendre les harmoniser dans une doctrine cohérente qui aurait été celle *de* l'Eglise d'Angleterre.

Il ne faudrait pas croire que l'affrontement de la foi avec la culture contemporaine fut le seul objectif visé et atteint par la théologie anglicane, durant cette première partie du siècle. Elle porta aussi de plus en plus son attention sur les *Church Principles,* considérés pour eux-mêmes. Avec l'extension de la Communion Anglicane, avec surtout le développement du mouvement œcuménique, dans lequel elle joua et joue toujours un rôle de premier plan, l'Eglise d'Angleterre fut amenée peu à peu à examiner, avec un regard neuf, le problème de l'épiscopat comme structure ecclésiale nécessaire, à se laisser interroger par l'existence, hors de son sein, de ministères non épiscopaux bénis de Dieu. Sous le signe de la recherche œcuménique, la théologie de l'Eglise suscitait ainsi un intérêt croissant chez les anglicans.

A ce renouveau d'attention ecclésiologique, la redécouverte théologique de la Bible, par delà l'investigation exégétique, à partir de 1930, redécouverte dont Hoskyns fut le prophète, ne fut pas étrangère, non plus que le renouveau parallèle de la liturgie, sous l'impulsion du Père A.G. Hebert. Ces deux renouveaux allaient se développer après la guerre de 1940, alors que la ligne de pensée de *Lux Mundi* subissait une éclipse, dont il semble aujourd'hui, lorsqu'on tourne les yeux vers Cambridge, qu'elle n'était que provisoire.

---

7. A. M. RAMSEY, *From Gore to Temple,* Londres, 1960, p. 91.

II. VISAGE DE L'ANGLICANISME CONTEMPORAIN

L'esquisse historique, que nous venons de brosser à gros traits, nous fait déboucher sur une actualité vivante et complexe, que nous voudrions maintenant approcher par quelques touches. Nous essaierons ensuite de dégager ce qu'a d'original l'attitude anglicane face à la vérité chrétienne.

Une « compréhensivité » de dialogue

L'Eglise anglicane voit dans sa *comprehensiveness,* nous l'avons dit, une de ses caractéristiques essentielles et la marque de sa vocation propre dans le dessein de Dieu. L'anglican idéal serait celui qui ferait en lui-même la synthèse harmonieuse des trois éléments indiqués dans le texte déjà cité en introduction : la foi et la constitution traditionnelle de l'Eglise d'une part, l'approche immédiate de Dieu à travers le Christ, à laquelle les Eglises évangéliques rendent spécialement témoignage d'autre part, enfin la liberté de la recherche intellectuelle. En fait, l'anglican réel, s'il vise probablement une telle synthèse, dans la mesure où elle est réalisable, appartient toujours à une tendance qui met l'accent sur un aspect de la tradition anglicane plutôt que sur un autre. « La grande majorité des anglicans ne désire nullement être classée parmi les adhérents d'un parti quelconque », écrit le Bishop Neill, mais « en fait ces partis existent »[8]. Aujourd'hui nous rencontrons les trois « partis » traditionnels : la Haute Eglise, héritière du renouveau « catholique » dû au mouvement tractarien, et qu'on pourrait presque identifier actuellement avec l'Anglo-catholicisme, à condition de noter que l'Anglo-catholicisme n'est pas un bloc monolithique mais possède une droite et une gauche ; la Basse Eglise, attachée avant tout à la tradition protestante et héritière du revival évangélique du XVIIIe siècle (pour cette raison, on préfère de nos jours appeler cette tendance *Evangelicalism*) ; les libéraux, soucieux de perpétuer la tradition humaniste, en manifestant le caractère raisonnable de la Révélation chrétienne. Chacune de ces trois tendances a ses extrémistes : l'Anglo-ca-

8. S. NEILL, *op. cit.,* p. 354.

tholicisme a ses « romanisants » inconditionnels (Anglo-papalisme) ; l'*Evangelicalism,* ses Non-Conformistes ; l'aile libérale, ses modernistes. La « compréhensivité » de l'Eglise d'Angleterre lui permet de garder dans son sein ces chrétiens, qui, par la logique de leur position, devraient apparemment être entraînés au dehors. Mais la logique, - du moins telle que nous l'entendons -, n'est sans doute pas une réalité tout-à-fait anglaise.

Pendant longtemps, ces tendances ont été simplement juxtaposées. Aujourd'hui, la situation semble avoir changé. Sous l'influence d'une prise de conscience missionnaire et œcuménique, la « compréhensivité » de coexistence, stérile et décevante, se transforme en une « compréhensivité » de dialogue. Beaucoup d'Anglo-catholiques reconnaissent mieux l'apport positif de la Réforme, sont plus sensibles à la valeur profondément spirituelle de la piété « évangélique ». De leur côté, beaucoup d'*Evangelicals,* brisant le cercle d'un protestantisme clos, se sont ouverts à la tradition « catholique », perçoivent mieux la signification de la structure sacramentelle et institutionnelle de l'Eglise. A telle enseigne, qu'on peut parler désormais d'une tendance *evangelical* au sein de la Haute Eglise, et d'une tendance « catholique » chez les *Evangelicals.* Ce dialogue manifeste la vitalité actuelle de l'Eglise d'Angleterre, du moins au niveau du clergé et d'une élite de laïcs, car, en Angleterre comme ailleurs, la masse subit une crise de désaffection à l'égard de l'Eglise. Il est difficile d'évaluer la force respective de chacune des tendances. Compte tenu de la répartition des évêchés, de la coloration des collèges théologiques et des publications, il semble que les zones d'influence de la Haute Eglise et de l'*Evangelicalism* soient à peu près égales. Par rapport aux deux autres, l'aile libérale est certainement minoritaire.

Le dialogue n'exclut pas l'affrontement. Evoquons brièvement quelques problèmes actuels, posés à l'Eglise d'Angleterre, sur la solution desquels Anglo-catholiques et *Evangelicals* sont loin d'être toujours d'accord. Le problème le plus aigu est sans doute celui de l'intercommunion entre l'Eglise anglicane et d'autres confessions chrétiennes. Il s'était déjà posé, ces années dernières, lors de la constitution de l'Eglise de l'Inde du Sud,

Eglise née de la fusion de quatre diocèses anglicans et de communautés méthodiste, presbytérienne et congrégationnaliste. Une des bases essentielles de cette union était l'acceptation par tous les partenaires de la structure épiscopale telle qu'elle existe dans la Communion anglicane. Mais on acceptait aussi qu'une réordination ne soit pas imposée aux ministres qui exerçaient leurs fonctions dans les communautés non épiscopales désormais unies. C'était admettre à célébrer le service de Sainte Communion des hommes qui n'avaient, aux yeux des anglo-catholiques, aucun titre à le faire validement. D'où des controverses, parfois violentes, entre anglo-catholiques et *Evangelicals.* Ce même problème de l'intercommunion a suscité encore récemment des polémiques. Il est au cœur du projet actuel de réunion entre anglicans et méthodistes. La révision du *Prayer-Book,* stoppée par décision parlementaire en 1928, est toujours un problème pendant. Les formes extérieures de la liturgie ne cessent de faire l'objet, ici où là, d'appréciations divergentes, de même que la question du *desestablishment,* c'est-à-dire d'une indépendance totale ou partielle de l'Eglise par rapport à l'Etat (on sait que ce problème est spécial à l'Angleterre et ne concerne pas le reste de la Communion anglicane). Autre point épineux : celui d'une participation plus grande des laïcs au gouvernement de l'Eglise, voire à ses décisions doctrinales : on devine que sur ce sujet aussi les esprits sont divisés.

Pour tous ces problèmes, grâce à la volonté de l'Eglise d'Angleterre de rester accueillante à toutes les opinions et grâce à la souplesse du génie anglo-saxon, des solutions de compromis ont été ou seront trouvées. Mais de plus en plus, ici où là, on aimerait donner à de telles solutions une base, qui ne soit plus simplement empirique et instinctive (selon « un gros bon sens et une certaine sorte d'intuition », écrit S. Neill), mais qui soit véritablement théologique. Il existe quelques tentatives en ce sens. Malheureusement, l'Eglise d'Angleterre souffre aujourd'hui d'une carence de grands théologiens, tant du côté anglo-catholique (le cas du Dr Mascall, théologien dans la ligne scolastique, n'est pas représentatif), que du côté *evangelical,* alors que les scholars de valeur y abondent. S'il y a actuelle-

ment dans l'Anglicanisme un renouveau théologique de quelque envergure, c'est dans la tendance libérale que nous le rencontrons. Le volume collectif, intitulé *Soundings* et publié l'an dernier sous la direction du Dr Vidler, par ce qu'on pourrait appeler « l'Ecole de Cambridge », en est une des premières manifestations, humble mais prometteuse. Mais ce renouveau théologique n'a de chances de porter des fruits au niveau de la pensée anglicane dans son ensemble, que s'il échappe à l'écueil du modernisme[9], que s'il sait allier à l'influence, à la fois bénéfique et dangereuse, de Tillich et de Bonhoeffer, un enracinement plus profond dans la tradition « catholique » et « évangélique ».

Une approche originale de la vérité chrétienne

La coexistence et le dialogue au sein de l'Eglise d'Angleterre de tendances doctrinales divergentes n'est possible que sur la base d'une approche particulière de la vérité chrétienne, très différente à certains égards de la conception catholique, plus proche de la conception orthodoxe. Le Dr O. Chadwick a écrit, dans son introduction à un recueil de textes tractariens, ces lignes suggestives : « C'est la conscience, et non le jugement logique..., le jugement de valeur plutôt que le jugement dialectique qui, pour tous ces tractariens, est la voie principale d'accès à la connaissance religieuse »[10]. Il nous semble que ce texte, débordant le cas précis du mouvement d'Oxford, éclaire l'attitude qu'a en face de la vérité chrétienne tout anglican.

L'anglican a une vive conscience que la vérité de Dieu, révélée en Jésus-Christ, est profondément mystérieuse, et qu'en face d'elle l'homme reste toujours un enfant balbutiant. Il n'y a qu'un seul lieu où la Parole de Dieu est exprimée à l'homme

---

9. C'est ce que n'a peut-être pas su éviter le Dr Robinson, évêque de Woolwich, dans son petit livre *Honest to God,* dont on sait l'intérêt qu'il a suscité récemment en Angleterre. L'audace de certaines affirmations nous paraît dûe plus à une maladresse de pensée et d'expression, qu'à une déviation de la foi.

10. O. CHADWICK, *The Mind of the Oxford Movement,* Londres, 1960, p. 36.

avec certitude, c'est l'Ecriture, et tout ce qui est nécessaire au salut est contenu dans ce trésor inépuisable. L'anglican croit cependant qu'il y a eu dans le temps de l'Eglise une époque privilégiée, durant laquelle cette Parole a pu être formulée en des mots humains suffisamment transparents pour la refléter, malgré leur inadéquation insurmontable. C'est pourquoi les trois Credos, celui dit des Apôtres, celui de Nicée et celui d'Athanase, de même que les quatre premiers conciles œcuméniques sont considérés par lui comme des bases sûres de sa foi au Christ. Notons cependant qu'il y a aujourd'hui dans l'anglicanisme une certaine désaffection à l'égard du Symbole d'Athanase, à cause des formules de condamnation qu'il contient. La *Déclaration des trente-neuf articles* n'est pas, à proprement parler, pour un anglican, une confession de foi, et ne peut pas être placée sur le même plan que les credos antiques. Elle représente plutôt à ses yeux un état de la foi anglicane à un moment historique déterminé et privilégié, le temps d'Elizabeth, mais qui peut être dépassé. Beaucoup pensent que les trente-neuf articles sont trop tributaires dans leur formulation d'une ambiance de controverse ; certains aimeraient qu'on les abandonne, d'autres, qu'on les refonde en les exprimant en termes plus actuels. Il semble que la position moyenne (ce serait celle de l'archevêque de Canterbury) serait de les conserver comme témoin historique, précieux pour éviter tout confusionnisme avec les thèses purement catholiques ou purement protestantes, mais en évitant de leur donner la valeur d'une confession de foi proprement dite.

L'anglican sait que les mots, déjà ceux de la Bible (bien que certains fondamentalistes le contesteraient) et surtout ceux des credos, ne sont que des médiations imparfaites de la Parole, et que le Mystère ne se laisse approcher que dans une expérience vivante et personnelle du cœur illuminé par l'Esprit. A travers le culte de l'Eglise, qui est comme le milieu où le fidèle est éduqué à la contemplation de la vérité divine dans la louange et l'adoration, le croyant accède peu à peu, selon une démarche qui lui est propre, à la compréhension du dessein de Dieu révélé en Jésus-Christ. C'est indiquer par là le rôle

essentiel que joue, pour le fidèle de l'Eglise d'Angleterre, la prière, et surtout la prière liturgique, et l'importance fondamentale, dans sa vie de foi, du *Prayer-Book*[11]. On comprend aussi que la fonction épiscopale soit considérée par l'Eglise d'Angleterre avant tout comme une fonction liturgique.

Il faut insister sur cette conviction, profondément enracinée dans l'esprit anglican, que l'approche de la vérité divine est éminemment personnelle. Cette conviction impose le respect de la foi de l'autre. Un anglo-catholique aura, vis-à-vis du mystère chrétien, une démarche différente d'un *evangelical.* Mais chacun d'entre eux ne voudra pas imposer à l'autre sa propre démarche, sachant que la vérité de Dieu est immense et qu'il y a autant de chemins pour l'atteindre qu'il y a de chrétiens. Au mystère de Dieu, répond le mystère de la personne humaine et de sa foi. Le jugement porté récemment par le Dr Ramsey sur le petit livre du Dr Robinson est ici significatif. L'archevêque de Canterbury estime que, si les questions discutées sont réelles, elles ne devaient pas être lancées dans le grand public. Il pense que l'idée d'un Dieu personnel est répudiée par le Dr Robinson, mais il note en même temps que ce dernier affirme maintenir la foi biblique et catholique. Le jugement du Dr Ramsey laisse ainsi en définitive l'évêque de Woolwich à sa conscience de croyant.

Ce respect de l'approche personnelle nous permet de comprendre pourquoi peut exister dans l'Anglicanisme une telle diversité doctrinale. « On pourrait penser, écrit le Dr Vidler, que cette liberté doctrinale mène au vague et au flou en matière de convictions et aboutit à prostituer l'intégrité intellectuelle : des critiques peu bienveillants ont souvent prêté ces caractéristiques à l'Eglise d'Angleterre, et je suis loin d'affirmer qu'ils n'ont jamais existé ; mais si la liberté et la largeur de vues sont appréciées positivement à l'intérieur même de l'Eglise, c'est parce qu'elles favorisent l'intégrité, la sincérité et l'honnêteté intellectuelles » (*Soundings,* p. 259). Même si, quoique bienveillants que nous voulions être, nous ne pouvons

11. Voir plus loin l'article du Père M. Everitt.

pas tout-à-fait ne pas regretter, comme une déficience de la foi elle-même, ce flou doctrinal, ces lignes du Dr Vidler nous aident à percevoir la contrepartie positive : non seulement l'acceptation du mystère de toute démarche personnelle du croyant, mais aussi le goût d'une libre recherche intellectuelle.

Aussi bien l'anglican a-t-il en général horreur des formulations dogmatiques et de toute théologie qui deviendrait systématique. L'archevêque de Canterbury déclarait, l'an dernier, à Hugh Kay, du *Catholic Herald* : « Je considère la foi comme un attachement convaincu à quelque chose qui est tout simplement très mystérieux et peut-être trop important pour qu'il soit possible d'en donner des définitions précises avec le sens limité des mots humains. Votre profond attachement personnel à votre foi est une chose ; mais l'expression dogmatique en bonne forme de cette même foi en est une autre... Ce que je rejette, c'est une foi mise en formule, considérée comme une certitude dogmatique et qui ne comporte pas de lutte »[12]. Ces affirmations sont typiques et ne pourraient être tenues telles quelles par un catholique.

Sans vouloir en aucune manière engager ici un dialogue formel avec cette position anglicane, il est peut-être utile au lecteur catholique que nous indiquions en quelques mots ce qui nous sépare d'elle. Le contraste peut servir à l'approche. Que la démarche de foi soit pour chacun d'entre nous profondément mystérieuse, qu'elle soit, non une possession confortable, mais une conquête dure et toujours menacée, nous le pensons aussi. Que la théologie doive être une libre et vivante recherche de l'intelligence croyante, dans une humble soumission au Mystère mais aussi dans une confiance loyale aux possibilités réelles de l'esprit humain, nous le croyons. Nos amis anglicans, qui connaissent les mouvements théologiques au sein de l'Eglise catholique (et jusque dans le cadre du concile actuel), savent bien quelle variété d'opinions s'y exprime. Nous

---

12. *The Catholic Herald*, 12 octobre 1962 : *Doc. Cath.*, LIX (1962), col. 1433.

reconnaissons aussi volontiers qu'il faut distinguer soigneusement la vérité révélée des mots humains qui la transcrivent, le dogme, de sa formulation, et qu'il y a toujours inadéquation entre les deux termes. Faisant écho à une revendication anglicane, nous percevons mieux aujourd'hui que tous les dogmes de notre foi, s'ils ont à nos yeux le même degré de certitude (ce qui est contesté par l'Eglise d'Angleterre), n'ont pas la même importance, et que, par exemple, le dogme de l'Assomption, sans cesser d'être un dogme, est cependant secondaire par rapport au dogme de l'Incarnation. Il faut d'ailleurs reconnaître avec gratitude que ce sont les questions posées par nos frères séparés qui nous ont souvent aidés à avoir une vue plus juste de ces nouveaux points.

Mais nous croyons aussi que le Mystère est vérité et nous est dévoilé comme vérité, que la foi a un contenu objectif nécessairement vrai pour nous, et partant définissable, que, dans la ligne de l'Incarnation du divin dans l'humain, les mots humains peuvent nous dire vraiment, quoique imparfaitement, la Parole de Dieu, à condition qu'ils soient garantis par l'Esprit de Jésus, cet Esprit qui doit, au long de ces derniers temps, « nous conduire jusqu'à la vérité tout entière » (*Jean,* 16, 13). Sous la conduite de l'Esprit, l'Eglise, sans recevoir de nouvelle révélation, découvre peu à peu des aspects nouveaux de l'unique et inépuisable Mystère, qui lui est livré dans l'Ecriture pour qu'elle le livre au monde. De ces aspects nouveaux, dont la découverte est le fait du plus humble fidèle, autant que du théologien ou du pasteur, parce qu'il s'agit d'une découverte de la foi vivante en tout membre du Christ animé par l'Esprit, l'Eglise peut, avec l'assistance de ce même Esprit, prendre une conscience réfléchie et la formuler en termes vrais. C'est là le rôle du magistère, dévolu par le Christ au collège épiscopal dont l'évêque de Rome est le chef, c'est là le sens de l'autorité doctrinale que nous reconnaissons au concile œcuménique et, dans certains cas précis et limités, au pape lui-même.

C'est sur ce point que l'Eglise d'Angleterre se sépare avec le plus de netteté de la position catholique. Qu'on nous permette de citer encore le Dr Ramsey. A la question que lui

posait le représentant du *Catholic Herald :* « Quelle est la principale divergence entre nous ? », il répondait : «Disons que c'est la nature de l'autorité. L'autorité dans l'Eglise, telle que les anglicans la conçoivent, est quelque chose qui est répandu dans l'ensemble du témoignage de la conscience de l'Eglise, plutôt que concentré dans un organisme particulier » ; et il ajoutait : « L'Eglise d'Angleterre est certainement une Eglise enseignante, mais je dirais que si la vérité est infaillible, aucune de ses formulations contenues dans des mots n'est infaillible, parce que le langage humain, même inspiré, n'est pas capable d'exprimer les plus grandes vérités. C'est là une affirmation typiquement anglicane que jamais dans l'histoire, il n'y a eu d'organe infaillible de la vérité... En d'autres termes, les anglicans pensent que l'Eglise peut se tromper dans le mode de présentation »[13]. C'est sur ce point central, qui met en cause des ecclésiologies diverses et surtout une vue différente du rôle de l'Esprit dans l'Eglise et des conséquences de l'Incarnation, et qui explique d'ailleurs l'absence d'unité doctrinale dans l'Anglicanisme, qu'un dialogue franc et ouvert entre théologiens catholiques et anglicans doit s'instaurer et s'approfondir.

Il y aurait encore beaucoup à dire sur l'accueil anglican de la vérité chrétienne. Mais ces pages, nous l'avons dit, ne sont qu'une approche globale et extérieure. Et nous savons que quelque trait essentiel du visage anglican nous échappera toujours. Le Bishop Neill nous en avertit : « Il n'existe pas, au sens étroit du terme, une foi anglicane. Mais il y a une attitude anglicane, une atmosphère anglicane. C'est là quelque chose qui échappe à l'analyse, il faut le sentir, en avoir fait l'expérience pour le comprendre »[14].

CONCLUSION : UNE ÉGLISE-PONT

Par toute son histoire, par sa nature de *via media,* l'Eglise d'Angleterre se reconnaît une vocation propre dans le dessein de Dieu. Naguère, elle exprimait volontiers sa situation, comme étant celle d'une branche de l'Eglise universelle, à côté de

13. *Ibid.,* col. 1430, 1433.
14. S. NEILL, *op. cit.,* p. 371.

l'Eglise romaine et des Eglises orthodoxes. Vision statique, qui semblait admettre comme définitive la douloureuse division de l'Eglise du Christ. La *via media* était un nouveau chemin vers la vérité de Dieu, mais ce chemin ne conduisait pas aux autres. Aujourd'hui, à l'image de la branche, s'est substituée celle du pont. L'Eglise anglicane se veut une Eglise-Pont (*Bridge-Church*), enjambant le fossé des divisions. Vision dynamique, car elle ne prend pas son parti des ruptures, mais regarde en avant vers l'unité future. Ce n'est pas sans raison que l'Eglise d'Angleterre a joué et joue, nous l'avons dit, un grand rôle dans le mouvement œcuménique. Elle y a reconnu un appel qui lui était, à cause même de ce qu'elle était, plus qu'à une autre confession chrétienne, adressé, et elle s'est mise en mouvement. Depuis l'avènement de l'Eglise de l'Inde du Sud, elle pressent peut-être que cette vocation l'entraînera très loin, vers des perspectives immenses, à un moment où Dieu lui demandera de briser ses limites pour entrer dans une Communion plus vaste, sans rien renier de ses fidélités mais en les accomplissant dans une plénitude. L'Eglise d'Angleterre se voit déjà comme un microcosme de l'unité future, parce qu'en elle, entre ceux qui, au dehors d'elle, sont séparés, s'est instauré un dialogue. Eglise-pont, elle veut planter ses arches sur les rives opposées, réformée, orthodoxe, catholique. Et déjà le dialogue est engagé avec Genève, Rome, Constantinople ou Moscou.

Mais l'Eglise d'Angleterre n'est pas seule à vouloir enjamber le fossé de la séparation. « Aujourd'hui, en cette ère œcuménique, déclarait récemment l'archevêque de Canterbury, il n'est peut-être plus besoin de pont du tout ». Toutes les Eglises sont entrées, en effet, dans le dialogue, pour la recherche de l'unité dans la vérité, et chacune jette un pont vers l'autre. Ce que l'Eglise anglicane considère comme sa vocation propre est ainsi devenu, pour une magnifique part grâce à elle, la vocation universelle de tous les membres du Corps Mystique : se retrouver dans la même et unique Eglise visible de Jésus-Christ, dont nous croyons qu'elle n'a jamais cessé d'exister et dont la plénitude pourtant est toujours à venir.

Pierre-Réginald CREN, o.p.

L'ÉVÊQUE DANS LA PENSÉE ANGLICANE

Une des seules particularités de l'Eglise anglicane que tout chrétien du continent européen connaît, c'est que c'est une Eglise *épiscopale* — et, en fait, dans mon pays, en Ecosse, et aux Etats-Unis (dont l'épiscopat provient d'Ecosse), on l'appelle l'« Eglise épiscopale ». Les chrétiens du continent, catholiques ou réformés, n'ignorent pas que les anglicans ont des évêques auxquels, d'ailleurs, ils tiennent beaucoup ; trop, semble-t-il à certains, car la présence d'un gouvernement épiscopal dans l'Eglise anglicane ne va pas sans théories sur la succession apostolique, qui rendent difficile la pratique de l'inter-communion et fournissent des points de controverse notoires aux négociations pour l'unité de l'Eglise en diverses parties du monde. Le but de cet exposé est d'examiner quelques-unes des raisons qui motivent cet attachement de l'anglicanisme à l'épiscopat et d'estimer ce que nous pouvons en attendre dans le monde d'aujourd'hui. Je n'ai pas la prétention de présenter un véritable traité de théologie dans lequel je citerais plus d'un docteur anglican (car sur le sujet de l'épiscopat, comme sur beaucoup d'autres, il y a eu chez nous une assez grande divergence d'opinions) ; j'aimerais plutôt vous donner une impression personnelle, qui risque, certes, de s'exposer trop facilement à des généralisations fausses, mais qui essaiera néanmoins de préciser différentes tendances de la pensée anglicane sur l'épiscopat. J'espère que le sujet, tout au moins — quelle que soit la manière dont il sera traité — ne manquera pas d'intéresser des lecteurs catholiques romains au moment de Vatican II, la plus grande assemblée d'évêques que l'Eglise romaine ait réunie depuis près de cent ans. Nous ne pouvons

pas oublier non plus qu'entre catholiques romains et anglicans, il y a d'anciennes et importantes différences de doctrine sur l'épiscopat ; car si les anglicans sont restés dans la « tradition catholique » en conservant l'épiscopat, ils ont aussi protesté vigoureusement contre l'élévation de la papauté aux dépens de l'épiscopat dans son ensemble, et ils ont maintenu la doctrine de la succession apostolique d'une manière favorable à une autorité *collégiale* et non à un souverain Pontife, Vicaire du Christ.

Voyons, tout d'abord, les raisons qu'avaient l'Eglise d'Angleterre et ses Eglises sœurs de maintenir des évêques (c'était du moins ce qu'elles croyaient faire) dans la succession historique, alors qu'ailleurs la grande majorité des Eglises réformées s'étaient détournées de l'épiscopat ou n'en faisaient que fort peu de cas. On peut indiquer deux raisons évidentes et toutes deux conformes au tempérament anglais, de caractère pratique plutôt que théologique. Premièrement, ce maintien de l'épiscopat était en accord avec l'esprit de tout le *Prayer-Book*, ce fondement de la Réforme anglicane, qu'aucune tradition de l'Eglise ne devait être *abolie,* si elle pouvait être purifiée. Une réformation, non une révolution, voilà quel était le but de la reine Elisabeth Ire et de ses ministres, sinon toujours de ses évêques ! C'est une des ironies de l'histoire qu'en notre temps les anglicans soient devenus en quelques endroits des théoriciens du saint ministère, et que les presbytériens aient pu ne pas attribuer trop d'importance aux questions d'organisation ecclésiastique. Car, au XVIe siècle, c'était assurément tout le contraire ; les partisans du presbytérianisme le présentaient comme étant *de jure divino,* tandis que ceux de l'épiscopat invoquaient pour défendre leur système la raison très pratique que, bien qu'il y ait eu certainement, dans un récent passé, plusieurs évêques qui aient laissé à désirer, il n'y avait cependant pas de motif suffisant pour abolir ce qui, dans l'Eglise, avait subsisté sans être contredit pendant près de mille cinq cents ans. L'Eglise épiscopale d'Angleterre ne *condamna* pas les Eglises réformées du continent pour avoir renoncé à l'épiscopat — elle déclara que, dans les circonstances politiques du

temps, ces Eglises n'avaient probablement pas le choix de faire autrement ; quant à elle, elle n'avait pas l'intention de suivre cet exemple et elle ne l'a pas suivi, malgré les graves problèmes soulevés par les critiques des dissidents anglais pendant ces quatre derniers siècles. Il vaut la peine de méditer sur ce paradoxe : bien que les descendants de ces dissidents surpassent considérablement en nombre les anglicans dans l'ensemble du monde, la plupart des projets d'union ecclésiastique aujourd'hui prévoient un gouvernement épiscopal, quelle que soit d'ailleurs la manière dont on le conçoit. La majorité épiscopale est devenue une minorité, en grande partie, disons-le, par sa propre faute. Pourtant, le *témoignage* épiscopal n'a pas perdu de son efficacité en perdant son pouvoir de contrainte sur les dissidents.

Il est impossible d'exagérer l'importance pour un esprit anglican de cet élément de *continuité* à l'intérieur de l'Eglise. Les théories sur la succession apostolique, qui tendent à faire de l'épiscopat le « ministère essentiel » de l'Eglise, n'ont pas été du goût de la plupart des anglicans, disons-le franchement, même quand elles ont été l'œuvre de sérieux et brillants théologiens. Et pourtant, ces anglicans attachent une grande importance au *fait* que leurs évêques sont les vrais successeurs des apôtres. Ils y voient moins une « position théologique », imaginée pour mettre les protestants en dehors de l'Eglise, qu'un fait vivant de même valeur symbolique et spirituelle que ces grandes cathédrales dans lesquelles les évêques sont intronisés. Naturellement, les catholiques mettent en question cette prétention à la continuité et considèrent l'attitude anglicane à cet égard comme n'étant, en partie tout au moins, qu'une affaire de sentiment national. Et pourtant, personne ne devrait sous-estimer la force que représente, non seulement pour les membres de l'Eglise d'Angleterre, mais pour toute la communion anglicane, l'idée que Michael Ramsey est le cent-unième archevêque de Cantorbéry à occuper le siège de saint Augustin!

Ceci nous amène à la deuxième raison évidente pour laquelle les évêques ne furent pas rejetés dans le système anglican ; c'est la raison *politique*. Dans l'Angleterre du moyen âge,

comme dans les autres pays d'Europe, les évêques avaient été de grands dignitaires de l'Etat, les hommes les plus instruits du royaume, parfois plus riches et plus puissants que le roi lui-même. La dynastie des Tudor ne vit pas sans déplaisir une telle compétition et fit en sorte que les évêques missent à exécution leurs objectifs politiques, dans toute leur diversité. Cependant, l'idée que l'évêque est un des principaux serviteurs de la couronne persista — avec seulement une interruption pendant la République d'Olivier Cromwell — sous le règne des Tudor, des Stuart, des Hanovre, et jusqu'à la forme quelque peu atténuée du XXe siècle. Les évêques princiers n'étaient pas inconnus il y a cent ans, comme on se le rappellera si l'on est familier des romans de Trollope, et c'est d'ailleurs un évêque moderne, feu Hensley Henson de Durham, qui se servait de l'expression « grands dignitaires de l'Etat ». Maintenant, dans notre génération anti-érastienne et anti-constantinienne, il y a eu une réaction considérable contre cette conception « mondaine » de l'épiscopat — et je serais le premier à reconnaître que le titre de *My Lord* (Monseigneur) et le port de guêtres font probablement plus de mal que de bien aux évêques de 1963. Néanmoins, après avoir condamné tous les excès non chrétiens de pouvoir, de luxe et de népotisme du passé, n'oublions pas le bon côté des choses : l'effort constant (bien que sans succès) pour englober tous les habitants du pays dans une seule Eglise nationale, la volonté d'accepter des responsabilités non seulement dans la vie de l'Eglise, mais dans la société nationale dans son ensemble, enfin une influence chrétienne ininterrompue sur les lois, la moralité et l'éducation de cette société. Je pense que l'on peut soutenir que les évêques anglicans, dans les meilleurs cas, ont porté un témoignage de ce genre en de nombreuses parties du monde ; et lorsqu'ils se montrent extrêmement arrogants ou ridicules, ce témoignage fera pencher la balance contre l'accusation de « colonialisme ».

Mais nous devons vite ajouter que cette image fortement établie de l'évêque anglican ne correspond plus à la situation réelle de l'épiscopat en 1963 — pas même en Angleterre, encore bien moins en Ecosse ou en Irlande, au Canada ou aux

Etats-Unis, en Inde ou en Afrique centrale. Si les protestations des dissidents étaient dirigées contre la prélature plutôt que contre l'épiscopat, on pourrait dire alors que l'histoire (c'est-à-dire la providence de Dieu) a rendu cette protestation sans objet, ce qu'un grand nombre de dissidents avisés sont déjà prêts à admettre eux-mêmes. L'évêque anglican ordinaire d'aujourd'hui, sans doute comme son frère catholique romain, est un homme de fortune médiocre, travaillant dur, dévoué, essayant, avec un personnel et des ressources insuffisants, de faire face aux immenses problèmes d'une société en grande partie sécularisée. L'héritage du passé, notamment des églises et des maisons de grandes dimensions, est pour lui un inconvénient plus qu'un privilège. Et l'idée des protestants qui le considèrent comme une espèce de dictateur qui tyrannise son clergé et passe au crible ses sermons à la recherche de l'hérésie, ne correspond guère à la réalité telle que je l'ai observée : des évêques essayant humblement et désespérément de pourvoir aux vacances dans leurs diocèses, des évêques dont les livres (s'ils arrivent à en écrire) sont aussitôt malmenés dans les comptes rendus des journaux par ces ecclésiastiques « subalternes », qui sont censés avoir d'eux une crainte religieuse ! Il y a des évêques qui voyagent sans cesse, des évêques de l'Arctique ou de la brousse australienne, qui font tout eux-mêmes ; il y a eu des évêques martyrs, comme Hannington et Mackenzie en Afrique ; et il y a enfin des évêques qui meurent simplement de surmenage et d'un nombre excessif de comités.

Mais le fait le plus encourageant, et spirituellement le plus important, qui ressort de cette évolution de l'épiscopat anglican dans les temps modernes, est une redécouverte de la signification *ecclésiastique* de l'évêque et de ses fonctions. Nous devons en être reconnaissants, je crois, au mouvement de réveil évangélique aussi bien qu'au mouvement d'Oxford du début du XIXe siècle. Sans doute, nous sommes encore bien loin de la simplicité de l'épiscopat tel qu'il était dans l'Eglise primitive, et la complexité de l'administration diocésaine moderne facilite encore moins la réalisation d'une telle simplicité. Cependant, comme la conception érastienne de l'évêque n'a plus chez

nous le même attrait qu'autrefois, il est devenu possible de redécouvrir le caractère essentiellement apostolique de l'évêque, sous trois aspects différents : comme père en Dieu et *pastor pastorum,* comme maître et gardien de la vraie doctrine, et comme figure sacramentelle, présidant à l'eucharistie et administrant la confirmation. C'est peut-être dans les petites Provinces de l'Eglise anglicane, comme la mienne, là où les devoirs « séculiers » de l'évêque sont moins importants, que ce triple caractère se remarque le mieux. Mais, je crois que, par un effet de la divine providence, il est plus évident dans presque tous nos diocèses aujourd'hui qu'il ne l'était il y a un ou deux siècles — et c'est là un signe d'espoir, non seulement pour les anglicans, mais pour tous les chrétiens qui estiment l'institution épiscopale et pour ceux qui, l'ayant autrefois rejetée, seraient maintenant d'accord de l'accepter sous une forme purifiée.

Examinons brièvement ces trois aspects l'un après l'autre :

1) *L'évêque comme père en Dieu* aussi bien de son clergé que des laïcs (parfois le protecteur plein de tact des laïcs contre les excès du clergé !) : cet aspect pastoral redevient prédominant, à mesure que les diocèses tendent à devenir plus petits et les évêques moins aristocratiques et distants. A l'intérieur de l'Eglise d'Angleterre elle-même, malgré un fort conservatisme historique, il est question de fragmenter davantage les diocèses existants, de manière que l'évêque n'ait plus d'excuse pour rester un homme officiel distant, et pour qu'il ait l'occasion d'être réellement le centre vivant d'une Eglise locale, le père en Dieu « de tous à chaque endroit ». En ce qui concerne les relations de l'évêque et de son clergé, l'office de *pastor pastorum* devient de plus en plus important à une époque où il y a tant de doute et d'incertitude sur la nature et la fonction du ministère chrétien et où de nombreux prêtres sont pauvres, seuls et découragés. Si c'est là le portrait de l'évêque que l'on peut présenter aux non-épiscopaliens, on peut s'attendre à ce qu'ils désirent de tels évêques — sans pour autant accepter des théories exaltées sur l'épiscopat. (Plusieurs de nos anglo-catholiques qui

professent de telles théories ne semblent pas s'être rendu compte que la meilleure publicité pour l'épiscopat est un bon évêque et un clergé respectueux de son autorité !). Prendre part aux joies et aux peines des membres de son clergé et de leurs familles, et même, autant que possible, de tous ses diocésains, avoir une sagesse, une compassion, un courage, une dépréoccupation de soi s'étendant loin au dehors des limites de son Eglise ou de sa confession : c'est alors pouvoir commencer de prétendre au titre d'*alter Christus* que des évêques, et des prêtres aussi, ont porté.

2) *L'évêque comme maître et gardien de la foi.* On ne saurait dire que la majorité des évêques anglicans soient des théologiens (comme dans la plupart des Eglises, on déplore de temps à autre l'ignorance des évêques) et nous avons eu nos excentriques. Cependant, depuis l'époque de Cranmer, de Jewel et des théologiens du temps des rois Charles, la contribution de l'épiscopat à l'enseignement n'a pas été sans valeur. On remarque de notables spécialistes des disciplines bibliques, des historiens de l'Eglise, des liturgistes et quelques authentiques spécialistes de la théologie dogmatique ou systématique. Il vaut la peine de noter en passant combien la participation anglicane au mouvement œcuménique en ce siècle, particulièrement au travail de Foi et Constitution, a été une contribution *épiscopale :* de Brent et Bell, de Headlam et Temple, sans interruption jusqu'à nos propres contemporains. Je ne veux pas prétendre par là que tous les « évêques enseignants » de l'anglicanisme aient été de tendance œcuménique, il y a eu aussi de grands maîtres parmi ceux qui étaient plus conservateurs, tels Gore, Henson et Wand. La question est que la direction intellectuelle n'a jamais passé entièrement de l'épiscopat aux intellectuels qui en font une profession académique. Et cette combinaison d'une tâche doctrinale et d'une tâche pastorale semble être entièrement apostolique en même temps qu'elle est bien adaptée à nos besoins présents, où l'élément théologique et l'élément pratique se trouvent opposés d'une manière si fausse et si peu chrétienne à l'intérieur de nos Eglises.

3) *L'évêque comme figure sacramentelle.* C'est là, disons-le pour être honnête, que les prétentions de nos théologiens de la haute-Eglise dépassent ce que justifie la réalité. Trop souvent, l'évêque n'est encore qu'un prédicateur « en visite » ou un personnage d'apparat, faisant son entrée dans l'église paroissiale, chapé et mitré. Beaucoup de nos paroissiens, moins sans doute dans les Provinces nouvelles de la communion anglicane, seraient surpris d'apprendre que leur prêtre célèbre l'eucharistie seulement en tant que député de leur évêque, pour qui cette fonction liturgique est au cœur de sa charge, de même qu'elle constitue le centre vital de la communauté diocésaine en Christ. C'est là une conception qui doit encore se développer passablement chez nous. Dans l'esprit de nombreuses personnes, l'évêque a été associé trop exclusivement avec le sacrement de la confirmation, c'est-à-dire avec une exhortation à des adolescents (selon notre système) et avec les doutes intérieurs et les hésitations que fait naître en ce moment ce sacrement très discuté. Mais si le renouveau eucharistique continue à croître à l'intérieur de l'anglicanisme, comme il l'a fait pendant ces vingt dernières années, nous pouvons raisonnablement nous attendre à voir s'approfondir cette conception de l'évêque comme figure sacramentelle et liturgique : d'un côté, un simple prêtre devant l'autel de Dieu, de l'autre côté, administrant au peuple du Christ la communion du corps et du sang, comme les apôtres le firent avant lui.

Laissez-moi terminer cette étude par deux considérations qui sont de quelque intérêt en ce moment. La première concerne la Conférence de Lambeth ; on a beaucoup parlé en ce siècle de ses réunions et de ses déclarations. La Conférence de Lambeth est une de ces institutions typiquement anglicanes qui soulèvent soit l'admiration, soit l'irritation des chrétiens d'autres confessions. En théorie, elle ne possède pas du tout le droit de légiférer, l'établissement du canon étant resté l'apanage des synodes et des conciles des Provinces autonomes de la communion anglicane réparties dans le monde. Mais, en pratique, elle possède une autorité considérable et exerce une grande influence : « Ses résolutions », dit le *Dictionnaire d'Ox-*

ford de l'Eglise chrétienne, « bien que n'étant pas contraignantes, sont l'expression significative des opinions de l'épiscopat anglican ». Il est intéressant de rappeler que de telles conférences furent demandées, il y a presque exactement cent ans, par l'Eglise anglicane du Canada, pour s'occuper des effets troublants de la théologie « moderniste » et de la critique biblique. Mais une opposition vigoureuse se manifesta contre l'idée d'un Concile épiscopal qui définirait la doctrine ; en fin de compte, la Conférence fut convoquée, comme elle l'a toujours été depuis, sur invitation personnelle de l'archevêque de Cantorbéry. Soixante-seize évêques prirent part à la première réunion en 1867, près de trois cent vingt-cinq se rendirent à la dernière conférence en 1958, qui était réservée aux évêques *en charge* d'un diocèse, et la plus grande délégation ne vint pas du Royaume-Uni, mais de l'Eglise protestante épiscopale des Etats-Unis. Une des plus fameuses résolutions de la Conférence de Lambeth fut « L'appel à tous les peuples chrétiens » au sujet de l'unité de l'Eglise, qui fut lancé par la Conférence de 1920. Les conférences suivantes ont été moins audacieuses dans le domaine de l'œcuménisme, mais je pense que l'on peut dire qu'elles ont essayé d'agir dans l'esprit de cet « Appel ». Les conférences se sont tenues tous les dix ans pendant ce siècle, sauf en temps de guerre, et il est devenu difficile maintenant d'imaginer la vie de la communion anglicane sans cette occasion donnée à ses dirigeants de procéder régulièrement à un échange de vues. La conférence de 1958 a créé le premier « poste permanent » de tout l'ensemble. Il est occupé par l'évêque Stephen Bayne, qui porte le titre abominable de « Conseiller exécutif de la communion anglicane ». Plus près de nous, on assiste à la naissance de congrès anglicans (Minnéapolis 1954, Toronto 1963) qui sont peut-être destinés à devenir en Amérique, un équivalent de Lambeth qui le contrebalance. Mais ce ne sont pas des assemblées formées uniquement d'évêques — elles rassemblent des membres du clergé et des laïcs de chaque diocèse — et leur durée est bien moindre que celle de la Conférence de Lambeth.

Secondement, je dirai peut-être quelques mots de la ques-

tion des relations entre l'Eglise et l'Etat, c'est-à-dire de l'« établissement » de l'Eglise en Angleterre et de la nomination des évêques par la couronne. On oublie souvent qu'il n'y a que deux Provinces sur dix-huit, c'est-à-dire Cantorbéry et York, qui soient « établies », et qu'aucun évêque anglican du monde, pour autant que je le sache, n'est payé par l'Etat, mais seulement par l'Eglise. En conséquence, la question de savoir si l'Eglise doit être séparée de l'Etat et devenir une autre « Eglise libre » est une affaire domestique propre à l'Eglise d'Angleterre. C'est une décision que toute son histoire et toute sa tradition rendraient difficile ; pourtant de nombreuses personnes, y compris le présent archevêque de Cantorbéry, ont exprimé publiquement leur désir de voir au moins quelque modification dans les rapports actuels entre l'Eglise et l'Etat. De manière générale, les « évangéliques » dans l'Eglise d'Angleterre sont opposés à la séparation, par crainte de voir le Parlement perdre le contrôle qu'il exerce sur l'Eglise. En effet, il est toujours, pour eux, en quelque sorte le représentant des laïcs anglais, bien qu'en réalité la majorité de ses membres ne soient probablement pas des anglicans pratiquants. Cette perte de contrôle, à ce qui leur semble, ouvrirait la porte à une trop grande domination cléricale et particulièrement à la révision du *Prayer-Book* et des canons dans un sens catholicisant. Les partisans de la haute-Eglise ont tendance à favoriser la séparation pour les mêmes raisons. Pourtant, la plupart des gens, peut-être (comme l'auteur de ces lignes, lui-même anglican séparé de l'Etat), ne savent pas très bien si ce qu'on gagnerait à un tel changement l'emporterait sur ce qu'on y perdrait.

Lors des récents entretiens entre anglicans et presbytériens à Durham, la décision fut prise de demander à un comité anglican d'étudier la forme d'établissement dont jouit l'Eglise d'Ecosse (presbytérienne) ; beaucoup d'anglicans considèrent que cette forme donne davantage satisfaction et préserve mieux la liberté d'une Eglise chrétienne qui veut obéir à son Seigneur. On peut imaginer qu'une solution de compromis de ce genre sera trouvée dans les vingt ou trente prochaines années : les objections sont d'ordre juridique plutôt que théologique.

En dehors des Provinces anglaises, tous les évêques sont élus, selon des modes d'élection à peine différents, par le clergé et par des représentants des laïcs. Ce système démocratique est généralement approuvé aux dépens de l'ancienne méthode érastienne de l'Eglise d'Angleterre, où la reine nomme l'évêque sur désignation du Premier ministre et où le diocèse n'a (en pratique) pas la liberté de refuser cette nomination. On ne peut pas dire cependant que les évêques choisis par élection soient *ipso facto* supérieurs à ceux qui sont nommés par la couronne (les nominations pour des raisons purement politiques sont presque entièrement inconnues en Angleterre aujourd'hui). De fait, un critique acharné de l'« ancien système corrompu » à qui l'on demandait ce qu'il pensait des évêques ainsi nommés, répondit immédiatement : « Oh, bien sûr, ce sont les meilleurs du monde ! ». C'est sur cet exemple typique d'anomalie anglicane et d'arrogance anglaise que je mettrai fin à ce rapide croquis décousu de l'« Evêque dans la pensée anglicane ».

Patrick C. RODGER

LA VIE LITURGIQUE ET LA PIÉTÉ DE L'ÉGLISE ANGLICANE

Parler de la vie liturgique et de la piété de l'Eglise d'Angleterre, c'est parler tout d'abord du *Livre de Prière Commune* (*Prayer-Book*) et de la Bible. La Bible est, bien entendu, le patrimoine commun de toute la chrétienté. C'est la source fondamentale d'inspiration de toutes les liturgies et la racine de l'unité dans le Christ que nous possédons déjà, nous, chrétiens séparés. Mais le *Livre de Prière Commune* est le trésor particulier des Eglises anglicanes. Nous le devons d'abord à l'archevêque Cranmer, du XVIe siècle. Ce fut son don spécial de combiner une juste appréciation de ce qui était bon dans l'héritage du culte médiéval avec la puissance d'une simplification hardie et, par-dessus tout, un sens voisin du génie, de la langue anglaise. En traduisant de vieilles prières du rite latin et, dans un cas au moins, du rite grec, ainsi qu'en composant de nouvelles prières, il a laissé une marque indélébile sur la langue anglaise. Et cela à tel point que l'on dit qu'aucun livre, après la Bible, n'a autant marqué l'esprit des Anglais. Ceci ne signifie pas que la liturgie de l'Eglise anglicane soit demeurée statique depuis Cranmer. Le *Livre* a été révisé trois fois pendant le siècle qui suivit la Réforme. Actuellement, il a été et il est encore fortement question d'une révision. Un essai infructueux pour réviser le *Livre* de 1662 a été tenté en 1928. Beaucoup de modifications proposées alors sont passées dans l'usage courant. Et toutes les autres Provinces de la Communion anglicane à travers le monde ont maintenant révisé le *Livre de Prière* afin qu'il convienne à leurs propres besoins et à ceux du

XXe siècle. Néanmoins, dans cet article, nous ne verrons que la situation en Angleterre et nous nous référerons principalement au *Livre de Prière* officiel de l'Eglise d'Angleterre, celui de 1662, tel qu'il est communément utilisé, avec les petites variantes qui ont maintenant pris force d'usage.

Cet article comprendra donc naturellement deux parties. Nous essaierons tout d'abord de décrire le *Livre de Prière Commune* et comment, en pratique, il est utilisé dans une paroisse ordinaire. Nous essaierons ensuite de considérer une question plus difficile : quelle sorte de piété a-t-il suscitée parmi les membres de l'Eglise d'Angleterre ?

« La sagesse de l'Eglise d'Angleterre - ainsi commence la préface de la révision de 1662 du *Livre de Prière Commune* - a été, dès la première rédaction de sa liturgie publique, de garder la moyenne entre deux extrêmes ». Et cette « moyenne d'or », cette « compréhensivité » apparaissent, à ceux de l'extérieur, comme la marque particulière de l'Eglise d'Angleterre, et, à ceux de l'intérieur, comme une cause légitime de fierté. Cependant, lorsque George Herbert, le prêtre-poète du XVIIe siècle, rend gloire à l'Eglise d'Angleterre de n'être « ni trop misérable, ni cependant trop magnifique », par comparaison avec les Eglises réformées du continent, d'une part, et avec l'Eglise catholique romaine de son époque, d'autre part, il fait appel à un principe plus noble qu'à celui d'un simple compromis. Les Réformateurs anglicans étaient convaincus que, par cette « moyenne d'or », ils retournaient vers l'ordre le plus pur de l'Eglise des temps primitifs. L'Eglise d'Angleterre a toujours été hantée par la nostalgie de la primitive Eglise. Le *Livre de Prière* rappelle constamment l'exemple de la Bible et des Pères et George Herbert, de nouveau, exprime cela dans un autre poème :

> « La dernière Eglise est débitrice envers la première,
> Le deuxième Temple ne pouvait atteindre le premier ;
> Et la dernière réforme n'osera jamais
> Se comparer avec les temps primitifs et les années plus pures».

Lorsque l'archevêque Cranmer composa le premier *Livre de Prière Commune,* en 1549, quels étaient donc les principes

qui le guidaient ? Nous pouvons les résumer dans une phrase : il chercha, tout comme le renouveau liturgique actuel, à faire de la liturgie l'acte du peuple de Dieu tout entier. Il composa un livre de prière *commune.* La liturgie de l'Eglise occidentale du moyen âge était devenue désespérément cléricale et compliquée ; il voulut en faire, à nouveau, un simple véhicule de l'adoration de la communauté. Bien entendu, des considérations théologiques étaient impliquées qui étaient, sans doute, également importantes. Le contenu de la liturgie devait être confronté à la pierre de touche de l'Ecriture Sainte et purifié de toutes doctrines « non scripturaires ». Mais le principe de base, du point de vue de la pratique et de la dévotion, était, comme nous l'avons dit, de redonner la liturgie au peuple. D'où l'usage de la langue vulgaire : le service doit être compris par la communauté. D'où la simplification très radicale : chacun doit pouvoir se servir avec facilité du *Livre de Prière.* Et d'où, en particulier, l'abolition de la messe privée : la messe doit devenir la communion du peuple et si personne ne doit communier, il ne doit pas y avoir de célébration.

Le résultat fut un livre qui réunissait en un volume et sous une forme rigoureusement simplifiée : le Missel, le Bréviaire, l'Ordinal et les parties correspondantes du Manuel. Voyons tout d'abord la partie *Bréviaire* du livre puisque, inévitablement, avec l'abolition de la messe qui n'était pas messe de communion, le sacrement de la sainte cène fut (en grande partie contre le désir des Réformateurs, en Angleterre et sur le continent) célébré beaucoup plus rarement. Les sept Heures traditionnelles de l'Eglise furent réduites à deux : Prière du matin et Prière du soir. Les petites Heures disparurent. Matines, Laudes et Prime furent combinées pour devenir un office de Prière du matin (*Mattins*) : les Vêpres et les Complies furent de même combinées pour former la Prière du soir (*Evensong*). Ces offices ont une structure parallèle. Ils commencent par une introduction consistant en une phrase de l'Ecriture, une exhortation, la confession et l'absolution et le Notre Père. (L'introduction est maintenant communément supprimée les jours de semaine.) Puis suivent les traditionnels versets et répons d'ouverture et,

le matin, l'Invitatoire du psaume 95, « *Venite exultemus Domino* », puis les psaumes du jour. Le psautier est récité entièrement une fois par mois et, à certaines fêtes et jours fériés (et, de nos jours, habituellement le dimanche) des psaumes spéciaux sont désignés. Viennent ensuite une leçon de l'Ancien Testament, puis un cantique (le matin le *Te Deum* ou le *Benedicite ;* le soir le *Magnificat*), une leçon du Nouveau Testament et un autre cantique (le matin le *Benedictus ;* le soir le *Nunc Dimittis*). Dans le cours de l'année, une grande partie de l'Ancien Testament et une partie des Deutéro-canoniques sont lus une fois et le Nouveau Testament est lu deux fois.

Le Service se termine par le Symbole des apôtres, le Kyrie eleison et le Pater, un ensemble de versets et répons, la collecte du jour et deux prières invariables, l'une pour le matin, l'autre pour le soir. D'autres intercessions peuvent suivre, à la discrétion de l'officiant. Les offices quotidiens de Prière du matin et du soir sont prévus pour être récités publiquement chaque jour dans toutes les paroisses et le clergé doit les lire, soit en privé, soit en public. Mais ils ne doivent vraiment pas être considérés comme propres au clergé ou même aux laïcs pieux. Au XVIe siècle, on fit un gros effort pour établir le principe que chaque famille de la paroisse devait envoyer un de ses membres assister au service quotidien à l'église.

Les litanies appartiennent à l'office quotidien : une supplication générale sous forme de litanies devait être dite après la prière du matin tous les mercredis, les vendredis et les dimanches de l'année ; elle est négligée sans raison de nos jours.

Si les offices traditionnels subirent une transformation radicale dans le nouveau livre, la messe en subit plus encore. Tel qu'il est dans le *Livre de Prière,* après plusieurs révisions, le service commence par le Pater et une prière pour la purification des cœurs par l'Esprit-Saint (la « collecte pour la pureté »), dits calmement par le célébrant. Les dix commandements sont lus (plus souvent, de nos jours, remplacés par le Kyrie eleison ou le Résumé de la Loi par Notre-Seigneur), suivis d'une prière pour la reine, de la collecte du jour, de l'Epître, de l'Evangile et du Symbole de Nicée. L'Offertoire vient ensuite

avec la prière pour toute l'Eglise du Christ (adaptée, à l'origine, des intercessions de la première partie du canon latin). Ici, s'il n'y a pas de communion, le service se termine par une bénédiction et cette première partie de la liturgie est connue sous le nom de l'Ante-Communion. Dans les siècles qui suivirent la Réforme, alors que la communion fréquente des laïcs était, comme partout, un idéal à peu près jamais réalisé, elle était très souvent utilisée comme un service en elle-même. Lorsque la communion a lieu (comme c'est le cas presque partout de nos jours), le service continue par une exhortation, la confession et l'absolution, le Sursum Corda, la Préface et le Sanctus.

Avant le début de la prière de consécration (le canon), le prêtre s'agenouille à l'autel et récite une très belle prière pour obtenir la grâce de recevoir le sacrement dignement, connue sous le nom de « Prière de l'humble accès ». Il se relève, dispose convenablement devant lui le pain et le vin et poursuit. La prière de la consécration commence par une commémoration solennelle du sacrifice du Christ sur la croix, - « le sacrifice plénier, parfait et suffisant, l'oblation et la satisfaction pour les péchés du monde entier » - dont le sacrement est un mémorial perpétuel « jusqu'à ce qu'Il vienne ». Vient ensuite une invocation à Dieu le Père, demandant que les dons créés du pain et du vin deviennent, pour ceux qui les reçoivent, le Corps et le Sang du Christ. Vient alors le récit de l'Institution de la Cène, pendant lequel le prêtre accomplit les gestes, prenant la patène entre ses mains, rompant le pain et imposant la main sur celui-ci pendant les mots effectifs de la consécration : « Ceci est mon Corps, donné pour vous ». De la même manière, il prend le calice dans ses mains et pose sa main sur lui en disant : « Ceci est mon sang de la nouvelle alliance, répandu pour vous et pour beaucoup pour la rémission des péchés ». Avec les mots de la consécration, la prière s'achève de manière abrupte. Dans le premier *Livre de Prière,* elle se continuait par une autre section correspondant à la dernière partie du Canon latin et se terminant par le Pater. Mais dans les révisions ultérieures, ceux-ci ont été placés après la communion des fidèles, bien que, de nos jours, l'ordre original soit parfois restauré. La

communion du célébrant et des fidèles vient ensuite. Les mots utilisés pour chaque communiant soulignent, comme le reste du service, la croyance anglicane en la présence réelle du Christ dans le sacrement, sous les espèces du pain et du vin : « Que le Corps de N.S. Jésus-Christ qui s'est livré pour toi, dit le prêtre, garde ton corps et ton âme pour la vie éternelle. Prends et mange ceci en te souvenant que le Christ est mort pour toi et repais-toi de lui dans ton cœur, par la foi, avec reconnaissance ». Il en est de même pour l'administration du calice.

Lorsque la communion des fidèles est terminée, le prêtre replace sur l'autel ce qui reste du pain et du vin consacrés et les voile avec un linge de lin blanc. Le service se termine par le Pater, l'une des deux prières de post-communion au choix (dont la première, nous l'avons vu, faisait partie du Canon, à l'origine), le Gloria in excelsis transféré du début du service et la Bénédiction. Après la Bénédiction, les restes du Pain et du Vin consacrés sont consommés avec respect et les ablutions sont prises.

Ainsi se présentent les services réguliers du *Livre de Prière Commune.* Le *Livre* contient aussi des modèles d'« offices occasionnels » (baptême, confirmation, mariage, visite aux malades, enterrement des morts) ainsi que d'autres choses comme le catéchisme et l'Ordinal. Mais nous ne nous occupons, pour le moment, que des services qui sont familiers à tous les laïcs anglicans par leur usage constant. Nous avons décrit leur plan général et leur forme. Il est notoire que, dans la pratique actuelle, on trouve une grande variété dans l'usage du cérémonial. Quant à l'aspect extérieur, quelques églises d'Angleterre sont aussi dénuées d'ornementations et de cérémonies que les églises réformées du continent. D'autres ne peuvent être distinguées des églises d'obédience romaine. Cependant la grande majorité montrent, comme on pouvait s'y attendre, une sorte d'équilibre entre ces deux extrêmes. Elles continuent, pour l'ameublement et la décoration, une tradition fondée sur la simplicité relative du moyen âge gothique plutôt que sur le style baroque plus exubérant. Au point de vue du cérémonial, les services ont une dignité simple et une « *bienséance* » s'alliant le plus possible

à la grave beauté du langage du rite. Bien entendu, cela a ses dangers. Si la vertu anglicane caractéristique est la modération, le vice anglican caractéristique est l'ennui et, ce qui est pis, les services anglicans, en écartant la ferveur évangélique d'une part et l'exubérance catholique d'autre part, peuvent tomber au niveau d'une respectabilité ennuyeuse, ce qui tue spécialement l'esprit.

Nous avons dit que l'intention du *Livre de Prière* est de donner une liturgie commune au peuple de Dieu. On peut se demander dans quelle mesure ceci a réussi en pratique et, pour répondre à cette question, nous essaierons de décrire comment le *Livre de Prière* était réellement utilisé dans une paroisse du XVIIe siècle, pendant la période classique de l'Anglicanisme, et comment il est utilisé dans une paroisse typique d'aujourd'hui.

Evidemment, l'idéal consistant à avoir un représentant de chaque famille de la paroisse à l'Office quotidien n'a jamais été mis en pratique, mais, dans quelques paroisses au XVIIe siècle, il était du moins considéré comme un idéal. Le lieu où l'idéal se rapprocha le plus de la réalité fut, sans doute, le tout petit bourg de Little Gidding. Là, en 1626, Nicholas Ferrar, qui venait d'être ordonné diacre par Laud, se retira avec toute sa famille, environ une douzaine de personnes en tout, afin de mener une vie de piété et de bonnes œuvres. Dans la petite église, à côté du manoir où ils vivaient, les services quotidiens étaient récités chaque jour : la Prière du matin à 6 h. 30, les Litanies à 11 heures et la Prière du soir à 4 heures de l'après-midi. Le dimanche, le « second service » avait lieu à 10 h. 30. Une fois par mois avait lieu le service entier de Communion ; les autres dimanches, il n'y avait que l'Ante-Communion car, nous l'avons vu, les Réformateurs, en Angleterre, n'avaient pas ramené l'Eglise d'Angleterre à ce qu'ils savaient pertinemment être la règle primitive, à savoir : la communion hebdomadaire. La Prière du soir avait lieu à 4 heures, comme d'habitude.

Little Gidding était un lieu exceptionnel : ce qu'il y a eu de plus proche d'une communauté religieuse dans ce qu'a produit l'Eglise d'Angleterre jusqu'au XIXe siècle. Toutefois, en

beaucoup d'autres endroits, l'office quotidien était dit et les fidèles y assistaient. Lorsque George Herbert, en son temps l'idole de Cambridge, reçut les Saints Ordres et, à la manière tranquille des anglicans, renonçant au monde pour Dieu, se rendit dans la petite paroisse de Bemerton, près de Salisbury, il observa le même ordre de prières quotidiennes que son ami Ferrar, à Little Gidding. Voici le compte-rendu contemporain de sa façon de faire, tiré de sa *Vie* par Isaac Walton :

> « Quant aux heures de son apparition (aux prières), c'était strictement aux heures canoniques : 10 heures et 4 heures... Et là, par cette dévotion intérieure qu'il montrait constamment dans un humble comportement et une visible adoration, il... n'amenait pas seulement sa propre maisonnée à servir le Seigneur, mais il amenait la plupart de ses paroissiens ainsi que de nombreux gentilshommes du voisinage à constituer régulièrement une partie de sa communauté, deux fois par jour ; et quelques-uns des plus petits, dans sa paroisse, aimaient et respectaient tellement M. Herbert, qu'ils abandonnaient leur charrue lorsque la sainte cloche de M. Herbert les invitait à la prière, afin d'offrir, avec lui, leurs dévotions à Dieu ; ils retournaient ensuite à leur charrue ».

Telles étaient donc la vie liturgique et la piété de la période *classique* de l'anglicanisme. C'était une piété profondément liturgique et biblique plutôt que sacramentelle, malgré que la sainte communion ait été profondément révérée dans tous les écrits de l'époque, et que la confession ait continué à être pratiquée par les gens pieux pendant une grande partie du XVIIIe siècle. Néanmoins, quoique soigneusement préparée, la communion tendit à devenir un événement assez rare : une fois par mois était normal, nous l'avons vu, dès la première moitié du siècle. La dévotion quotidienne du clergé et des laïcs était fermement basée sur le Psautier et la Bible. La lecture familiale de la Bible et les prières en famille étaient de pratique courante et le demeurèrent au moins jusqu'à la fin du XIXe siècle. Mais il est surprenant de voir combien les prières du *Livre de Prière* — exemplaires par la beauté du langage et par leur brièveté — ont peu influencé les prières suggérées pour la dévotion privée à cette époque. Durant le siècle qui suivit la

Réforme, on fit plusieurs essais pour populariser ce que l'on peut appeler une forme *bréviaire* de dévotion, avec de courts offices ou prières pour les sept Heures traditionnelles. L'une des plus populaires fut les *Dévotions privées* de l'évêque Cosin, composées par imitation directe de modèles catholiques romains, lorsque la reine catholique, épouse de Charles Ier, et ses dames firent remarquer l'absence d'un livre de ce genre en Angleterre. Mais, en général, les livres de dévotion privée, jusqu'au XIXe siècle, tendaient à contenir de très longues prières de demandes et d'intercessions, avec des formules également longues de préparation à la réception du sacrement.

Deux traits sont immédiatement frappants et semblent caractéristiques de la dévotion anglicane. Le premier est l'absence complète de toute invitation à une prière méditative, contemplative ou mystique. Cela ne veut pas dire que rien de tel n'existait chez les anglicans : lorsque George Herbert écrit ses poèmes sacrés, ou lorsque l'évêque Ken compose son livre : *Pratique de l'amour divin* pour les écoliers du collège de Winchester, ils manifestent une très réelle piété christocentrique. Ces hommes prient le Seigneur et conversent avec lui, comme s'il était réellement présent aux yeux de leur esprit. Cependant, on n'enseigne pas de schèmes de prière mentale, ni l'on ne suggère aux laïcs d'apprendre à prier plus librement, avec des mots à eux.

Le second trait est la très forte saveur morale de toutes les œuvres de dévotion anglicanes des XVIIe et XVIIIe siècles. Trois exemples suffiront, qui concernent les livres de dévotions les plus goûtés et les plus populaires parmi ceux qui aient jamais été écrits en anglais. La *Sainte Vie* et la *Sainte Mort* de Jérémie Taylor considèrent la vie chrétienne comme un devoir, vécu avec l'aide de Dieu et sous son regard. Le livre traite du bon usage de notre temps et des devoirs que nous avons envers nous-mêmes, envers les autres et envers Dieu. Taylor voit la religion chrétienne comme une chose douce et raisonnable. Quand il parle de l'amour de Dieu, il dit qu'« il est doux, uni et plein de tranquillité, ne connaissant ni la violence ni les

transports, mais suivant une voie d'actions et de devoirs saints, proportionnés à notre condition et à notre état présent ».

Un livre moins attrayant et beaucoup moins bien écrit mais qui a été extrêmement populaire est un livre anonyme, intitulé : *Tout le devoir de l'homme* qui, lui aussi, est caractéristique par l'accent mis sur la conduite plutôt que sur la foi. Le premier paragraphe donne le ton de tout l'ouvrage : « Le seul but de ce traité est de diriger brièvement et clairement les plus petits lecteurs afin qu'ils se conduisent dans ce monde de telle sorte qu'ils puissent être heureux pour l'éternité dans l'autre ».

Et le troisième exemple, du XVIIIe siècle cette fois, est le *Sérieux Appel à une Vie pieuse et sainte* de William Law. L'auteur s'intéresse intensément à l'intégrité de la vie chrétienne, « que nous puissions vivre devant Dieu dans le même esprit que nous le prions ». Son principe, souvent répété, est que, « si nous devons suivre le Christ, ce doit être dans notre manière de vivre chaque jour ». Son livre est rendu plus vivant par de fréquentes esquisses de personnages, de rapides portraits de types de gens encore reconnaissables aujourd'hui sous leur forme du XVIIIe siècle. Et la sincérité du livre est encore sensible ; il ne se satisfait que du meilleur du christianisme. C'est de ce livre que Keble dit à Hurrell Froude, au siècle suivant : « Froude, vous avez pensé que le *Sérieux Appel* de Law était un livre intelligent ; il me semble que c'est comme si vous aviez dit que le Jour du Jugement sera un charmant spectacle».

*
* *

La citation de John Keble nous amène au XIXe siècle, au Mouvement d'Oxford et à l'Eglise d'Angleterre actuelle. Le XVIIIe siècle nous a légué peu de choses de valeur durable. Au cours de ce siècle, les traditions de l'*âge classique* s'évanouirent peu à peu. L'Eglise d'Angleterre perdit un à un trois groupes d'hommes qui auraient pu enrichir sa vie. Les Puritains se sentirent obligés de quitter l'Eglise à la dernière révision du *Livre de Prière* de 1662. De nombreux évêques et membres du clergé, parmi les plus pieux de la Haute Eglise, ayant fait le serment

d'allégeance au roi Jacques II, se sentirent contraints de se retirer à l'arrivée de William III et de Marie. Pis encore, l'Eglise d'Angleterre fut incapable de contenir l'enthousiasme du Réveil méthodiste mené par John et Charles Wesley et, malgré le souhait des Wesley eux-mêmes, un nouveau schisme se forma. Au début du XIXe siècle, l'Eglise d'Angleterre était à son niveau le plus bas. Juste à ce moment, cependant, deux mouvements survinrent, qui affectèrent et modifièrent profondément l'Eglise d'Angleterre et qui, tous deux, furent maintenus, plus ou moins, au sein de l'Eglise. Il y eut tout d'abord le Réveil évangélique qui apporta un renouveau de piété et de dévotion personnelles au Christ dans une Eglise qui était devenue à la fois trop sèche et trop moralisante. Il fut suivi par le Mouvement d'Oxford qui marqua le début de la redécouverte du sens de l'Eglise comme Corps mystique du Christ, vivant d'une vie surnaturelle entretenue par les sacrements. Immédiatement un flot de vie et de piété liturgiques en fut le résultat, dont l'Eglise d'Angleterre est encore héritière aujourd'hui.

En quoi les paroisses typiques de l'Eglise d'Angleterre diffèrent-elles donc, dans leur vie liturgique, de celles que nous avons décrites au XVIIe siècle, et comment la dévotion anglicane individuelle a-t-elle changé ? Il y a trois points principaux à envisager, l'un d'une importance capitale et les deux autres plus secondaires. Le plus grand changement est la redécouverte dans l'Eglise d'Angleterre, au siècle dernier, de la communion fréquente comme une pratique du clergé et aussi des laïcs. Les deux autres points sont la croissance progressive de la culture dans toutes les classes de la communauté et la progression du chant des hymnes. (Un autre point peu important, mais non sans influence sur le style de la dévotion, a été l'invention du XIXe siècle : le breakfast.) Voyons comment toutes ces choses ont modifié le schéma du culte du dimanche et de la semaine et dans quelle mesure l'usage du *Livre de Prière* a changé.

Le service du dimanche matin « classique », nous l'avons vu, se composait habituellement de la Prière du matin, des Litanies et de l'Ante-Communion. En dépit des intentions du

Livre de Prière, cela ne pouvait être que partiellement un service communautaire car peu de gens savaient lire, et de grandes parties du service étaient donc un dialogue entre le prêtre et le sacristain ainsi que quelques membres instruits de la communauté. De plus, jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, les hymnes étaient rarement chantées à l'église ; elles étaient réservées aux Eglises dissidentes. Habituellement le chant se bornait à un psaume métrique. Quand, au XIXe siècle, les paroisses commencèrent à développer une tradition musicale d'hymnes et de chants de psaumes, cela ralentit considérablement le service. (Les cathédrales ont une tradition de culte choral remontant à la Réforme, mais cela n'affecta guère les paroisses avant le XIXe siècle.) Pendant ce temps, les Evangélistes d'abord, puis les Tractariens (le parti du Mouvement d'Oxford) avaient introduit une célébration hebdomadaire de la sainte communion, avant le breakfast, vers 8 heures du matin, car l'Eglise d'Angleterre a toujours valorisé la pratique de la communion à jeun.

Le résultat fut que le schéma « classique » tendit à s'inverser. Le « premier service » devint une célébration lue de sainte communion et le second service du matin, celui au cours duquel il y avait musique et sermon, devint soit la Prière du matin (les Litanies tendirent de plus en plus à disparaître, sauf pour d'exceptionnels usages), soit, dans un nombre croissant d'églises influencées par le Mouvement d'Oxford, un Service eucharistique chanté, célébré avec un cérémonial modeste ou développé, mais auquel peu de personnes communiaient. Ce schéma existe encore dans la majorité des églises, avec la Prière du soir, maintenant chantée, avec un sermon, à 6 h. 30 l'après-midi. Mais, au cours de la précédente génération, un mécontentement croissant s'est exprimé envers ce schéma, spécialement dans les nouvelles paroisses. Et un type nouveau de paroisse se développa rapidement, dans lequel le principal service du dimanche est une communion paroissiale, ayant lieu suffisamment tôt pour que les familles viennent ensemble et pour que la paroisse communie toute ensemble. Ce service tend à être simplement chanté, avec un court sermon, et, dans ces

églises, les expériences liturgiques semblables à celles qui sont maintenant communes sur le continent sont souvent tentées.

L'augmentation de la communion fréquente a eu aussi son effet sur les services des jours de semaine. Les églises qui, auparavant, disaient quotidiennement les prières du matin et du soir (malgré les instructions du *Livre de Prière,* elles ont toujours été une minorité) tendront maintenant à célébrer un service de sainte communion à la place ou en plus de la Prière du matin, la plupart des jours de la semaine. Toutes les églises célèbrent la sainte communion pour les principales fêtes de saints et les jours de fêtes et la plupart ont, en plus, une ou deux célébrations en plus dans la semaine. Les rubriques actuelles du *Livre de Prière,* nous l'avons déjà dit, tendent maintenant à être traitées avec quelque liberté ; la réforme liturgique est dans l'air et, dans les dix années à venir, la révision du *Livre de Prière* devrait se faire. Mais dans toutes les paroisses, à part une petite minorité, qu'elles soient de tendance évangélique, libérale, ou anglo-catholique, et quel que soit leur degré de développement du point de vue des cérémonies, le *Livre de Prière* est encore la base essentielle et nette de la vie liturgique de l'Eglise d'Angleterre.

Dans le domaine de la piété personnelle, également, la note anglicane s'est amplifiée mais n'a pas beaucoup changé. Elle est toujours basée sur la Bible et le *Livre de Prière,* sobre et très intéressée par la morale, la conduite d'une bonne vie. A notre époque plus affairée, la Bible est certainement beaucoup moins étudiée et connue qu'elle ne l'était et les livres de dévotion modernes sont réalistes en suggérant des prières beaucoup plus courtes que celles des XVIIe et XVIIIe siècles. Ainsi que nous l'avons vu, le principal changement a été le développement de la communion fréquente qui a marqué tous les pratiquants des communautés. Un résultat heureux du Mouvement d'Oxford est que l'Eglise d'Angleterre a largement perdu sa vieille méfiance envers les formes de dévotion et les prières catholiques romaines, et, avec l'aide des maîtres catholiques de la vie spirituelle, elle a retrouvé la pratique de la prière mentale. Thomas a Kempis a toujours été lu, mais, outre

l'*Imitation de Jésus-Christ,* beaucoup d'anglicans connaissent bien maintenant des œuvres de saint François de Sales ou du Père Grou. Et l'anglicanisme qui, au XIXe siècle, était trop prêt à emprunter aux modèles catholiques romains, a maintenant développé une école d'écrivains spirituels, parmi lesquels Evely Underhill est l'un des plus connus. La pratique des retraites, également, a doucement et fermement progressé au cours des cinquante dernières années. Mais tout cela dit, il demeure vrai que l'anglican moyen est probablement plus heureux avec un livre de dévotion qui lui rappelle autant que possible les prières du *Livre de Prière* et ses hymnes favorites. Et lorsque des groupes de fidèles ou des communautés religieuses se rencontrent, leurs dévotions tendent instinctivement à prendre une forme liturgique. Le service mensuel de l'Union des mères utilise un Office spécial de leur *Livre de Service.* Le petit groupe de fidèles qui se rencontrent pour un service de Carême en cours de semaine, sera plus heureux de dire Complies que d'une réunion de prières impromptue. Un texte qui est très souvent sur les lèvres des anglicans est l'injonction de saint Paul : « Que toutes choses soient faites décemment et dans l'ordre ».

Ainsi se présentent donc, dans les grandes lignes, la vie liturgique et la piété de l'Eglise d'Angleterre. C'est peut-être la valeur la plus permanente de l'anglicanisme. La communion anglicane, à l'inverse des autres Eglises Réformées, ne repose pas sur une Confession de foi du XVIe siècle. Elle n'a jamais prétendu avoir une théologie propre, à part celle de la Bible et de l'Eglise indivise des premiers siècles. Le résultat est que la théologie anglicane, surtout au siècle actuel, s'est tenue quelque peu à l'écart du grand courant de la théologie protestante, luttant pour demeurer catholique et restant cependant libérale en même temps.

L'anglicanisme n'a pas inventé non plus de nouvelle forme de constitution ecclésiale ; il affirme avoir préservé, sans changement, le traditionnel ministère à trois branches : les évêques, les prêtres et les diacres — mais il donne au sacerdoce un accent pastoral unique. Ainsi, de même, le *Livre de Prière*

n'est pas, aux yeux des anglicans, une chose nouvelle, même pas à ses débuts, au XVIe siècle. Il leur paraît plutôt être un essai, encore susceptible d'améliorations sans doute, pour traduire la tradition vénérable du culte liturgique et de la prière, en une forme simple, dans la langue courante, de manière à construire et à guider la vie en Christ de tout le peuple de Dieu, clercs et laïcs.

Merton College, Oxford

Mark EVERITT

VIVRE AU XXe SIÈCLE

Le Christianisme, comme révélation du mystère de la nouvelle création de Dieu dans le Christ, est irrévocablement engagé à vivre cette nouvelle création dans ce monde aussi bien que dans l'autre. L'Eglise, Corps du Christ, doit, comme son chef divin aux jours de sa chair, vivre dans l'histoire, avec toute sa contingence et sa relativité. Pour l'Eglise, il ne peut être question de constituer quelque jardin secret de vie religieuse, abrité, à l'intérieur de ses murs, du changement et du développement de la vie humaine au dehors. Si la vie de l'Eglise n'était rien de plus qu'une préparation à la vie du monde futur, nous pourrions nous attendre à ce qu'elle vive sa vie, de génération en génération et de siècle en siècle, dans une permanente identité. Nous pourrions nous attendre à ce que sa liturgie, sa théologie, ses coutumes, son éthique, tout ce qui contribue à constituer sa culture, ne soient pas affectés par les changements qui touchent la culture du monde environnant. Nous pourrions nous attendre à rencontrer tout cela sous une forme identique, partout où elle a été plantée. Mais alors nous pourrions aussi nous attendre à ce que les hommes la considèrent comme une étrange et archaïque survivance des temps anciens, sorte de cœlacanthe de la vie religieuse, fascinant, émouvant, mais réduit inévitablement à n'être qu'un objet d'observation extérieure. Les hommes ne pourraient rejoindre l'Eglise, sans qu'il y ait dans leur esprit un profond clivage entre leur vie religieuse et leur vie en général.

C'est en partie de cette manière que les hommes considèrent l'Eglise, et certains chrétiens s'en contentent. Et pourtant la théologie et l'histoire de l'Eglise tout à la fois montrent que cette vue est fausse, qu'en fait l'Eglise doit être, et ne cesse réellement d'être, intimement liée à la culture qui règne hors de ses murs, que ses membres le sachent ou non. D'ailleurs, la

conception même d'une frontière entre l'Eglise et le monde, qui permettrait de parler de la culture mondaine comme étant *en dehors* de l'Eglise, fait problème. Peut être n'est-ce que dans des circonstances comme celles où l'Eglise Orientale, soumise à un gouvernement islamique, vécut d'une vie autonome, autant sur le plan social et politique que sur le plan religieux, que cette conception peut être soutenue de façon plausible. Crier « Revenons aux catacombes », ce n'est pas chrétien. De plus, ce n'est même pas historiquement bien-fondé. A aucun moment, même sous la persécution, l'Eglise ne s'est délibérément écartée des hommes, de la société et de la culture, afin de vivre une vie séparée, « dans l'attente de la fin ».

En fait, si intime est l'imbrication du Christianisme et de la culture, que même ces chrétiens qui ont à tort cherché à couper leur vie religieuse des influences ambiantes, semblent, dans la perspective des temps ultérieurs et d'une connaissance historique plus claire, avoir été aussi typiques de leur temps que ces autres qui suivirent de bon cœur le courant de la culture. Qu'il en soit ainsi semble être une nécessité à la fois historique et théologique. Si Dieu s'est révélé lui-même en s'incarnant, parce que nous ne pouvons pas le rencontrer à son propre niveau, dans la majesté et la sainteté de son être transcendant, l'Eglise est à son tour, selon le mode analogique qui est le sien, engagée à s'incarner. Si les hommes n'ont pu recevoir Dieu que lorsqu'il entra dans leur culture et vécut parmi eux comme l'un deux, partageant leur langage et leurs formes de pensée aussi bien que leur façon de vivre, ils ne peuvent le recevoir, dans la suite des temps et en d'autres parties du monde, que si l'Eglise accepte de suivre l'exemple de son Seigneur, prenant la forme du serviteur et même, si c'est nécessaire, l'*incognito.*

Cependant, ce n'est pas seulement pour des raisons missionnaires que l'Eglise doit accepter de s'insérer dans la culture des hommes qui l'entourent. Elle doit aussi le faire par égard pour la vigueur du Christianisme de ceux qui sont déjà ses membres. La foi ne devient réelle pour nous, que si elle pénètre notre culture et s'y enracine. Etre chrétien n'est pas affaire

d'imagination historique. C'est le résultat de la sagesse multiforme de Dieu, qui a créé son Eglise si catholique qu'elle peut rester elle-même tout en prenant racine en toute culture humaine. La perpétuelle *adaptabilité* de l'Eglise est fondée théologiquement sur le fait que le Christ est le nouvel Adam, et l'Eglise, dont il est la tête, la nouvelle humanité véritable. Le sectarisme culturel est une erreur théologique, et, comme toutes les erreurs théologiques, provient d'un manque de foi dans la puissance et la suffisance de l'œuvre de Dieu réalisée dans le Christ. Qui que nous soyons, où que nous vivions, il y a dans l'Eglise et dans la foi qui lui est confiée, ce qui peut devenir pleinement réel pour nous et donner un sens à la totalité de notre vie.

Si tout ceci est vrai, l'Eglise est toujours menacée par deux dangers contraires, correspondant, dans la sphère de son insertion culturelle, au piétisme et à la mondanité au plan éthique. L'incroyance, ouverte ou masquée, jettera ses membres dans l'un ou l'autre de ces dangers, selon leurs tentations individuelles ou sociales. Ou bien ils se cramponneront aux incarnations culturelles de la foi dans le passé, avec tant de succès que le plus timide en viendra à les identifier avec la foi elle-même ; ou bien ils perdront de vue l'unique nécessaire et prendront tellement au sérieux leur vocation à être *dans* le monde qu'ils n'en finiront jamais d'être *du* monde. Ces tentations, qui s'enracinent profond dans l'inconscient, ne peuvent être surmontées que par un acte de remise radicale de soi-même dans les mains du Christ, acte que nous faisons en principe chaque fois que nous participons à la sainte Eucharistie. Nous devons le laisser nous transférer du monde en son Corps, et puis le laisser nous renvoyer vers notre monde, comme ses propres membres, pour nous y incarner avec lui. Pour certains, ce détachement et ce nouvel attachement impliquent que l'on brise les liens culturels existants, et que, délibérément, on en crée de nouveaux. Pour la plupart, cela impliquera une participation critique à la culture dans laquelle nous sommes nés et avons été élevés.

Ainsi tous sont appelés à cette rupture avec la culture qui

a été commandée par notre Seigneur, lorsqu'il a dit que quiconque ne hait pas père et mère et frères et sœurs, n'est pas digne d'être son disciple. Devenus libres pour être ses disciples, certains sont envoyés par lui comme missionnaires (au sens traditionnel du mot) dans une autre culture, pour eux inconnue. Ils ont à s'identifier à elle et à laisser notre Seigneur s'incarner avec eux, en renonçant de façon irrévocable à ce qu'ils étaient auparavant et en conquérant ailleurs leur naturalisation. Si crucifiante, si difficile est cette authentique vocation missionnaire qu'elle ne doit être le fait que du petit, et non du grand nombre. Pour la majorité des chrétiens toutefois, la tâche, comme toujours, est spirituellement plus facile mais intellectuellement et psychologiquement plus ardue. Ils doivent rester là où ils sont, mais avec les yeux ouverts. Parce qu'ils n'appartiennent plus à la culture dans laquelle ils ont vécu, qui est en un sens réel leur propre culture, ils vivent avec elle en constante tension.

Affronter avec succès cette tension est le pain quotidien de la vie chrétienne, et pour cela toutes les ressources que Dieu a données à son Eglise sont nécessaires. Notre vie de tous les jours doit être vécue dans une continuelle transformation de nos esprits, dans un constant renouveau de notre être dans le Christ. Les moyens de réaliser cette transformation rénovatrice sont avant tout théologiques, si nous comprenons la théologie, en ce sens plus profond et plus riche qu'elle avait autrefois pour tout chrétien, comme une activité de l'esprit inséparable de la repentance et de la prière. Par une continuelle repentance, nos esprits, purifiés, peuvent contempler le mystère de Dieu dans le Christ, mystère qui nous est sans cesse livré à nouveau dans la liturgie, tandis que par la prière liturgique et personnelle, il prend possession de notre esprit et le fait participer à l'esprit du Christ. Mais dans la vie de l'Eglise en général, c'est le *charisme* du théologien d'exprimer l'existence actuelle de l'Eglise dans le Christ. C'est pourquoi, comme le Dr Mascall l'a très bien dit naguère, la vocation du théologien est d'être « l'homme liturgique » par excellence, d'énoncer ce que l'Eglise

en totalité devient, lorsqu'elle apporte au Christ dans la liturgie tout ce qu'elle est.

Mais il faut ici fournir une précision, qui était implicite dans ce qui a été dit, mais qui n'apparaissait pas à la surface. La théologie, comme Karl Barth surtout nous l'a enseigné, est une science critique. Car l'Eglise n'est pas libre de théologiser à partir de sa propre conscience intime. Elle est soumise à une norme, la norme de la révélation donnée une fois pour toutes dans le Christ et exprimée pour elle dans la Sainte Ecriture. Si le théologien a besoin de vivre avec la conscience la plus nette de la croissance et du développement de la tradition de l'Eglise, correspondant aux variations de la culture dans laquelle elle baigne, il a besoin aussi de se placer sans cesse et de placer la pensée de l'Eglise dont il est le serviteur, sous la critique de la Parole. Le théologien est situé au point où s'opère dans l'Eglise l'interaction de l'Ecriture et de la tradition. Il doit apprendre à mieux comprendre l'Ecriture dans la lumière de la tradition, telle qu'elle croît, et à critiquer chaque développement de la tradition à la lumière de la norme immuable de l'Ecriture. Ainsi, en essayant d'exprimer la compréhension qu'a l'Eglise contemporaine de la foi, il ne se soustraira jamais à la culture de son époque et de son pays, et cependant il cherchera sans cesse à être l'interprète que le Christ peut utiliser pour faire la critique de son Eglise, la soumettre à cette correction aimante qui la fera grandir.

C'est à la lumière de ces considérations que nous devons maintenant examiner les efforts faits par les membres de la communion anglicane pour vivre au XXe siècle. A un certain plan, nous devons reconnaître, avec esprit de pénitence plus qu'avec orgueil, qu'il n'existe aucune Eglise qui soit si bien équipée par Dieu pour remplir cette tâche de vivre au XXe siècle. Car il n'y a peut-être aucune Eglise qui ait réussi à comprendre avec autant de clarté le caractère indispensable à la fois de l'Ecriture et de la tradition, et, bien sûr, de la raison pour l'intelligence de l'une et de l'autre. On peut estimer que la communion romaine, dont je voudrais toujours parler avec respect, nous donne ici un exemple, avec sa saisie,

souple et parfois hardie, de la tradition, comme une chose vivante, capable de prendre racine en toute culture. Et pourtant, malgré tout son renouveau biblique contemporain, dont nous sommes loin d'avoir vu tous les fruits, il n'est pas encore clair pour nous qu'elle reconnaisse réellement la primauté de l'Ecriture. De même, on peut estimer que les Eglises de la Réforme, auxquelles, en un sens, nous appartenons indiscutablement, nous donnent l'exemple de leur attachement résolu à la priorité de l'Ecriture par rapport à toute pensée et toute compréhension humaines. Et cependant, incapables de reconnaître la convenance théologique de la tradition, elles peuvent souvent devenir prisonnières d'un biblicisme étroit et rigide. Parce que les anglicans ont été conduits par Dieu, à travers les circonstances particulières de leur histoire, à reconnaître la primauté de l'Ecriture dans le contexte de la tradition, ils ont été dotés des possibilités de construire une théologie orthodoxe et contemporaine, possibilités dont l'application est illimitée. Comment ont-ils mis en œuvre ces possibilités, c'est une autre affaire.

Semblablement, de par leur insertion dans l'histoire anglaise, il leur est devenu impossible d'ignorer la relation entre l'Eglise et la culture. Il serait difficilement plausible d'accuser la majorité des anglicans, au moins en Angleterre, de n'être pas des hommes de leur temps et de leur culture. Les anglicans, au moins autant que les chrétiens d'autres communions, ont cherché à vivre au XXe siècle et à être en contact quotidien avec la vie de leur peuple. Mais on peut se demander s'il n'en a rien coûté et si cette franche acceptation de la contemporanéité n'a pas été largement restreinte à l'Angleterre et aux Etats-Unis. Pour remplir avec succès ses tâches, l'Anglicanisme, hors de l'Angleterre, est plus dépendant de sa base théologique et moins privilégié par l'histoire. En même temps, il est moins enclin aux tentations particulières, découlant des privilèges historiques de l'*Establishment.*

Ce que nous voulons maintenant faire remarquer, c'est que l'autocritique anglicane, lorsqu'elle porte sur le domaine de la vocation de l'Eglise à vivre authentiquement la foi ortho-

doxe dans son milieu culturel, sera forcée aujourd'hui de reconnaître l'existence d'une déficience, en un point sur lequel, en d'autres temps, les anglicans n'ont jamais failli, ou n'ont pas failli de la même manière. Si ce que nous venons de dire est juste, rien d'inhérent à l'anglicanisme ne l'empêche de remplir cette tâche très urgente. Notre manque relatif de réussite, dans notre effort pour vivre au XXe siècle, est dû, nous allons le voir, à une négligence relativement moderne du rôle de la théologie dans l'Eglise, et spécialement de la théologie, au sens où nous l'avons définie à la suite de Barth, comme science critique.

Que les anglicans en général négligent la théologie en ce sens n'est pas difficile à constater, si nos yeux se sont ouverts au contact d'autres traditions, catholique et protestante. Il est possible de faire remarquer qu'il existe d'autres traditions, comme la tradition méthodiste, qui négligent bien plus que nous la théologie. S'il en est ainsi, nous devons honnêtement reconnaître dans cette caractéristique (supposée ou réelle) de nos frères méthodistes une attitude par laquelle ils continuent à nous ressembler. Au demeurant, la considération des déficiences des méthodistes n'est pas une tâche que Dieu a confiée à nous autres anglicans. En tout cas, notre critique doit être comprise avec précision. Nous ne prétendons pas que les anglicans négligent nécessairement la théologie, mais qu'ils la négligent comme science critique. Ils négligent la dogmatique, en tant qu'étude critique, par et dans la lumière de la révélation, de ce que l'Eglise croit et vit.

Les causes de cette négligence sont sans aucun doute complexes, et n'ont pas toutes une origine récente. En faire l'étude complète serait du plus grand intérêt, et il faudrait que quelqu'un l'entreprenne un jour. En attendant, nous pouvons suggérer la possibilité de faire remonter la négligence moderne des anglicans pour la dogmatique, aux changements profonds qui affectèrent toute la compréhension du Christianisme dans les Eglises réformées, au cours du XVIIIe siècle. Le plus significatif de ces changements pour notre propos fut la subordination du dogme à la morale, si profondément enracinée actuellement dans la conscience de l'anglican moyen, et la dévalua-

tion de la révélation au profit de la raison naturelle. Ainsi la théologie subit-elle une double attaque, qui s'avéra quasi mortelle. On lui ôta sa base révélée, de telle sorte qu'elle devint une branche de la philosophie naturelle ou de la science. Et son statut, dans l'organisation chrétienne des choses, fut réduit à être celui d'un stimulant pour la conduite morale.

Il serait difficile de nier que ce christianisme réduit est encore la base des préjugés inconscients de l'anglican moyen, laïc ou clerc, surtout s'il refuse de se reconnaître dans l'un des partis existant au sein de l'Eglise. En ce qui concerne les partis *Evangelical* et Catholique, alors qu'ils représentent évidemment l'un et l'autre, chacun à leur manière, une salutaire réaction de la conscience chrétienne de l'Eglise, contre la réduction déiste de la foi à la théologie et à la morale naturelles, leur propre théologie a été altérée par le fait même. Comme c'est le cas dans la plupart des réactions, la théologie des deux grands partis portait en elle, beaucoup plus de ce contre quoi elle réagissait qu'ils ne s'en rendaient compte, et de plus alla trop loin dans sa réaction sur des points où elle avait quelque chose à apprendre des nouvelles façons de penser. Ainsi la théologie des deux partis, au moins au niveau populaire, continua-t-elle, sous la forme romantique propre au XIXe siècle, à subordonner le dogme à l'éthique. Au moment même où l'on soulignait le dogme, le fait pour la foi d'être un don, comme ce fut le cas dans les deux partis, leur compréhension de la doctrine était une compréhension réactionnaire.

Le parti Catholique, tout en restaurant dans l'Eglise un sens de l'appartenance à la grande famille catholique, orientale et occidentale, celle du Moyen Age et même celle de la Contre-Réforme, à la fois au niveau de la théologie et au niveau de la prière et du culte, chercha un modèle dans quelque âge d'or du passé, avant l'apparition de l'esprit critique. Le Mouvement d'Oxford fut avant tout anti-libéral, et devint catholique dans ce but. Sa liaison avec le Mouvement romantique le conduisit à exalter la période médiévale ou gothique comme le modèle sur lequel la vie contemporaine de l'Eglise devait être reconstruite. Considérant la pensée mo-

derne comme une apostasie et une infidélité, le Mouvement catholique, identique en cela au Catholicisme romain de l'époque, essaya de recréer une culture passée, et en conséquence demanda à ses membres d'embrasser une culture médiévale comme un moyen d'accéder à la Foi Catholique. Par suite, les principaux héritiers du Mouvement d'Oxford furent lourdement handicapés pour remplir le devoir qu'a l'Eglise de s'identifier à son temps et à sa culture, et se condamnèrent eux-mêmes dès le départ à constituer un mouvement minoritaire. C'est pourquoi, en dépit des bénéfices spirituels inappréciables que le Mouvement catholique apporta à l'Eglise sur tous les plans, ses membres ne purent que côtoyer les plus typiques de leurs contemporains.

Ainsi dans la seconde moitié du XIXe siècle et les trente premières années du XXe, certains des penseurs les plus influents dans l'Eglise, tout en tenant au catholicisme comme *way of life,* assumèrent-ils à nouveau la responsabilité d'être des gens de leur temps, et développèrent-ils une forme de catholicisme libéral, qui semble avoir été un phénomène presque uniquement anglican. Ici encore, il est difficile de parler trop fort de la réussite de ce groupe et on peut en fait soutenir, comme certains l'ont suggéré, qu'il fut pour l'Eglise d'Angleterre le sauveur du christianisme traditionnel. Mais s'il essaya d'unir un culte, une prière et une *way of life* selon la tradition catholique, à une acceptation franche de la pensée moderne, notamment dans le domaine de la philosophie, il se montra prêt aussi bien à abandonner cette pensée qu'à la suivre, lorsque, à son tour, elle fut critiquée. Vers les années 1930, les jeunes théologiens se détournèrent avec décision de la philosophie idéaliste de la religion, qui sous-tendait le catholicisme libéral ; et, comme le notait William Temple, le plus éminent des catholiques libéraux, l'avenir appartenait à une théologie qui soumettrait les idées du catholicisme libéral à la plus radicale des critiques, au nom d'une nouvelle saisie de la révélation. Cependant, du côté catholique, cette critique se transforme à son tour très rapidement en un nouveau et stérile

essai de restaurer les gloires passées, et ne réussit pas à être aussi véritablement contemporaine qu'orthodoxe.

On comprend au mieux le parti *Evangelical,* si l'on voit en lui l'équivalent de langue anglaise du piétisme continental, en réaction non seulement contre le froid déisme du temps, mais aussi contre l'orthodoxie protestante, qui substituait à la justification par la foi, le salut par la rectitude. Par l'accent qu'il mettait sur l'expérience immédiate du pouvoir salvifique du Christ, sur la conversion personnelle et l'évangélisme, il fut à sa façon un mouvement aussi anti-théologique que le libéralisme qu'il combattait, aux côtés des catholiques. Le fondamentalisme, avec lequel il s'associa plus tard, en dépit de son insistance rigide sur quelques doctrines, n'a aucune affection pour la pensée théologique. Les *fondamentals* du christianisme, ces doctrines peu nombreuses mais de première importance auxquelles les *Evangelicals* conservateurs tiennent, ne sont pas considérées comme des dogmes, au sens catholique du mot, comme des fenêtres ouvrant sur les mystères de la foi qu'il faut méditer jusqu'à ce qu'ils deviennent lumineux. Leur rôle n'est pas de stimuler la pensée, mais de la rendre une fois pour toutes sans nécessité, de telle sorte que le croyant peut continuer à vivre, car c'est cela qui importe réellement. Ce qui pour eux est essentiel, c'est, en théologie de la rédemption, la théorie de la substitution pénale, véritable centre de la foi Evangelical-fondamentaliste ; et même, s'ils insistent tant sur l'inspiration plénière de l'Ecriture, c'est en dernier ressort afin de pouvoir soutenir cette position. Chose bizarre, cette théorie est une version simpliste d'une théorie médiévale de la rédemption, étrangement identifiée par les *Evangelicals* avec la rédemption elle-même. Leur thèse n'est même pas un dogme reçu par l'Eglise. Mais la critiquer, c'est attaquer la foi elle-même : une telle critique ne pourrait provenir que de l'orgueil intellectuel d'un homme que la soumission à la Parole de Dieu n'a pas rendu humble.

Ainsi ce n'est pas non plus des *Evangelicals* que nous pouvons attendre une réincarnation féconde de la foi dans les formes culturelles de notre temps. Si actuellement, dans leur

pénétration de la masse, ils semblent jouir d'un succès temporaire, par rapport aux autres portions de l'Eglise sinon par rapport aux besoins de l'époque, c'est sûrement parce que l'évangélisme à haute dose profite de l'insécurité présente de presque tous les hommes et offre une facile évasion. Par là, nous ne voulons pas dire qu'à travers une prédication de ce genre l'Evangile ne puisse jamais être authentiquement entendu, mais nous voulons signaler au lecteur éventuel de statistiques portant sur les conversions, qu'elles ne signifient pas toujours ce qu'elles paraissent signifier. Une analyse pastorale plus critique de ces conversions indique beaucoup trop souvent le remplacement d'une forme de compensation névrotique par une autre. Même vus sous leur meilleur angle (qui est excellent), les *Evangelicals* conservateurs, tout comme leurs partenaires catholiques, vivent d'une culture passée, celle du Moyen Age ou celle du XIXe siècle, et ne peuvent s'attirer des convertis qu'en les rendant étrangers à leur culture d'origine.

Si nous nous tournons vers les Libéraux, nous nous trouvons en face d'un parti qui, dans les meilleurs cas au moins, voit le problème sur lequel nous avons fait porter notre réflexion. Les Libéraux ont toujours été conscients, de façon très aiguë, de l'archaïsme de leurs collègues dans l'Eglise, au plan théologique comme aux autres plans. Ils n'ont jamais cherché à fermer leur esprit à la vérité, de quelque source qu'elle vînt. Mais l'impuissance frappante du christianisme libéral, même sous sa forme anglicane, à répondre aux besoins du temps est due à la manière dont il persista à penser, comme au XVIIIe siècle, que le dogme est subordonné à la morale, la révélation à la philosophie. Pas plus que les catholiques libéraux, les Modernistes n'ont manifesté suffisamment d'esprit critique en face des idées du jour, pour pouvoir, en vivant leur foi, être dans le monde moderne un fécond levain du christianisme. Ce fut le christianisme, et non le monde, qui subit la transformation. Avec les vieux modernistes, tellement attachés à la philosophie de leur époque qu'ils étaient incapables de se faire entendre de la génération d'après-guerre, les néo-libéraux, qui suivent Bultmann en théologie ou qui, au niveau pastoral

et paroissial, revisent les offices du *Prayer-Book* pour les rendre intelligibles à la culture des spectateurs de télévision, ont des ressemblances, car ils sont impuissants à critiquer sérieusement la mentalité païenne de l'homme et à exiger vraiment de lui qu'il transforme ses perspectives.

C'est pourquoi les anglicans modernes en général, quel que soit leur parti, sont impliqués depuis de nombreuses années dans la décadence de la théologie, en son sens le plus fort. A la différence de l'Eglise ancienne, et même de l'Eglise médiévale, la théologie n'a plus été pour eux cette activité profondément spirituelle, menant, à travers la repentance, à la connaissance de Dieu et de l'homme. En dépit d'exceptions que nous pourrions toutes citer, quand ils étaient un tant soit peu théologiens, ils essayèrent de reproduire quelque synthèse passée de la foi et de la culture, qui leur paraissait féconde et admirable, ou bien, s'ils reléguaient la théologie à l'arrière-plan, ils perdirent tout sens de son importance et de son autorité pour la vie de l'Eglise.

Quel est donc le problème auquel est affronté l'anglican contemporain, qui veut assumer la responsabilité de vivre en ce temps, qui est le sien et que Dieu lui a confié ? C'est le problème, non d'une décade, mais d'une époque. Sa tâche n'est rien moins que de projeter la révélation finale du Christ sur cette grande transformation des perspectives humaines, qui n'a cessé d'être à l'œuvre depuis la Renaissance, et qui maintenant, au XXe siècle, s'accélère. Bonhoeffer, dans son recueil profond, quoique souvent obscur, *Letters and Papers from Prison*, a parlé à ce propos de « l'avènement d'un âge de l'humanité ». Nous pouvons provisoirement accepter l'expression, bien qu'une mystique de l'histoire, à base de généralisations sur les âges et les époques culturelles, et oublieuse de la singularité des hommes qui bâtissent la culture, soit très dangereuse. Il ne serait pas correct, par exemple, de considérer les gens du Moyen Age comme des enfants dans le domaine spirituel ! Néanmoins, si l'on tient compte des nuances requises, il semble que la comparaison entre les changements survenus dans la culture européenne, changements dont nous avons fait l'expérience, et la

recherche par l'individu de sa maturité, comporte quelque chose d'éclairant.

Lorsque l'adolescent devient conscient de ses capacités, physique, intellectuelle et spirituelle, il décide de prendre lui-même sa vie en mains. Il découvre le besoin de rejeter la tutelle de ses parents, et de vivre authentiquement, comme de première main, sa propre expérience, se créant des normes de pensée et d'action qui soient vraiment les siennes. Tillich, en appliquant à la culture les catégories de l'éthique kantienne, nous a fourni une terminologie utile dans ce contexte, bien que l'usage que nous en faisons ne soit pas identique au sien. C'est ainsi que l'enfant est nécessairement *hétéronome.* Il reçoit ses normes des parents et de l'éducation : il est éduqué dans une tradition. Adolescent, il rejette la tradition au profit d'une expérience de première main et de normes qui le convainquent et qui font pour lui autorité, parce qu'il les a élaborées de lui-même et ne les a pas reçues de l'extérieur : il devient *autonome.* Mais comme Tillich (à la différence de Kant) l'a montré, au delà de l'autonomie il y a la *théonomie,* lorsque la personne désormais mûre, ayant conquis sa liberté sur un contrôle hétéronome, se tourne vers Dieu pour trouver la véritable liberté. L'autonomie n'est pas suffisante : elle est instable, et si son aventure échoue, elle sombrera dans le chaos et dans une hétéronomie renouvelée.

Ainsi sur le plan culturel, une société libérale et humaniste qui a acquis son autonomie peut dévier et tomber dans un totalitarisme plus rigide que la société hiérarchique qu'elle rejetait. De même dans la sphère de la vie personnelle, si l'adolescent n'a pas joui de la sécurité d'une relation harmonieuse avec ses parents dans le tout jeune âge, sa revendication d'autonomie est menacée par un conflit interne. Son indépendance est ambiguë, car sa rebellion contre ses parents est l'expression du ressentiment qu'il nourrit contre eux, parce qu'ils n'ont pas su répondre jadis à son exigence d'affection inconditionnelle. Mais puisqu'il a encore besoin de cette affection inconditionnelle, et d'autant plus qu'il croit ne l'avoir jamais eue, sa volonté d'autonomie est barrée par un désir

contraire de cesser sa rébellion, au cas où la capitulation lui gagnerait après tout l'amour dont il a soif. Ou, de façon moins explicite, la même ambiguïté peut s'exprimer dans l'adoption d'un substitut des parents, personnel ou social, auquel il vouera l'affection intense, due en fait aux parents qu'il a délaissés.

Ainsi ne sera-t-il pas difficile, même pour une Eglise qui ne mène pas une existence vraiment contemporaine, de rassembler, en quelque groupe ardent et réactionnaire, des gens qui n'ont pas réussi à conquérir leur maturité. Le succès partiel, surtout parmi les jeunes, des ailes extrêmes de l'Anglicanisme, doit être attribué au moins autant à cette capitulation qui est un retour à l'hétéronomie, qu'à une réussite quelconque de l'Anglicanisme à rencontrer la culture de notre temps. Mais ce n'est pas là résoudre notre problème réel, lequel ne surgit que lorsque nous avons définitivement tourné le dos à toute forme de fondamentalisme, dans le domaine de la Bible ou dans celui de la tradition, et que, en communion avec l'homme autonome d'aujourd'hui, nous cherchons à le faire avancer, comme nous-mêmes, vers une théonomie adulte. Les libéraux n'ont jamais vu l'ampleur de ce problème, car ils sont restés, comme les non chrétiens, dans la condition instable de l'autonomie, en perdant de vue la révélation livrée sur la Croix.

Notre tâche est de comprendre et de participer pleinement à l'affirmation, issue de la Renaissance, des potentialités de l'homme, sans la séparer de la révélation de l'humanité véritable dans le Christ crucifié et ressuscité. Aujourd'hui, nous connaissons ce mouvement sous deux formes, l'humanisme scientifique et le marxisme. Pour beaucoup de gens, cela semble être de vieux bateaux, des questions ressassées dont on a déjà la réponse. Appréciation superficielle, qui sous-estime grossièrement le changement produit dans la conscience que l'homme a de lui-même, le caractère irréversible et durable de ce changement. Dès lors qu'une telle mutation affecte l'homme, même sa relation à Dieu, sans parler de sa relation à l'Eglise comme mère, ne peut être ce qu'elle était auparavant. S'il doit vivre vraiment avec Dieu, il doit adopter une démarche plus mûre.

Il doit comprendre sa dépendance de Dieu d'une manière nouvelle, qui ne nie pas ce qu'il peut faire de lui-même.

L'homme est en train d'apprendre que, même si en dernier ressort il n'est rien devant son Créateur, il est très loin d'être sans force ou sans compétence dans le royaume dont Dieu l'a fait maître. Il apprend à la fois l'ampleur de ce royaume et la portée immense de la domination qu'il exerce sur lui. Le marxisme et l'humanisme scientifique sont d'accord pour déclarer qu'il n'y a aucune limite prévisible aux possibilités humaines. En dépit de l'insécurité engendrée par la guerre, l'affirmation caractéristique de notre temps est : « L'homme peut le faire ». Au plan des réalisations scientifiques, nous sommes en train d'abattre des barrières qui semblaient insurmontables et bien fixées dans la nature des choses. Non seulement l'homme a appris à transformer son milieu en vue du bien-être humain, mais il est en passe de se transformer lui-même. Les nouveaux développements en génétique et en psychologie sont à la fois terrifiants et remarquablement prometteurs quant à leurs conséquences. Il est même permis de penser que la synthèse de la vie et la conquête de la vieillesse ne dépassent pas le pouvoir de l'homme.

Ainsi en vient-on à mettre radicalement en question le vieux concept de limite ou de frontière, limite ou frontière au delà de laquelle l'homme n'a ni pouvoir ni permission d'aller, et par laquelle le créateur affirme sa souveraineté. Peut-être les seules limites sont-elles celles que l'homme peut mais ne doit pas transgresser, à l'image de l'arbre de la science du bien et du mal. Dans presque tous les domaines, il apparaît de plus en plus que l'homme peut résoudre ses propres problèmes, sans avoir besoin pour cela de recourir à Dieu. L'évangélisme, qui est basé sur la conviction que l'homme ne peut pas mener une vie normalement heureuse et satisfaisante sans Dieu, est condamné à n'avoir de succès que parmi ceux qu'effraie l'allure du progrès humain. Nous ne pouvons pas, par la menace, jeter l'homme dans un désespoir qui le conduira à se tourner vers Dieu, et nous ne le devons pas. En tout cas, si nous le menaçons de pauvreté, de sur-population ou de névrose, il

est bien permis de penser que ce sont là des problèmes techniques, et non métaphysiques, qu'il pourra surmonter sans recours à la religion.

L'Eglise ne peut pas ralentir cette avancée technique, quelque déconcertants qu'en soient les fruits. Elle ne peut pas non plus espérer que les hommes vivent en son sein, en pensant que ces changements de la conscience humaine qui leur sont familiers au dehors, n'ont pas eu lieu ou peuvent être inversés. Elle ne peut pas rendre un culte à Dieu sous des formes qui tiennent pour garanti que l'homme a besoin que Dieu fasse pour lui ce que la science maintenant est capable de faire mieux. Elle ne peut pas garder les femmes dans une situation qui nie leur participation à la maturation de l'humanité. Elle ne peut pas œuvrer pastoralement, selon des méthodes basées sur l'idée que la psychologie est une forme d'incroyance. Elle ne peut pas élaborer sa théologie, sans se référer aux philosophies qui expriment la confiance et aussi la modestie critique de notre culture scientifique. Elle ne peut pas former son clergé en vue d'une vie et d'un ministère adaptés au Moyen Age ou au XIXe siècle.

Mais l'Eglise ne doit pas oublier que ce mouvement est aussi soumis au jugement de Dieu dans le Christ. Il reste un mouvement d'autonomie, et, puisqu'il ne reconnaît pas que la maîtrise de l'homme sur la nature est une maîtrise reçue par délégation de celui qui est le véritable souverain, il peut devenir radicalement athée. Dans la mesure où nous y participons, nous avons besoin de nous repentir, non des conquêtes de l'homme, mais de notre négligence à rendre grâces et à adorer. Notre culture peut encore aller au désastre, si nous négligeons d'utiliser notre puissance, pour aimer. Dieu l'a mise entre nos mains, afin que nous soyons si enrichis que, comme notre Seigneur, nous puissions la lui retourner dans l'Eucharistie, et librement en faire don aux autres. La culture théonome a pu apparaître une ou deux fois dans l'histoire, comme le suggère Tillich, mais elle n'est jamais en ce monde un acquis définitif, et seule une continuelle repentance peut frayer la voie à son avènement. S'il est vrai que l'homme est en train d'acquérir sa

maturité, la maturité seule n'est pas suffisante. De même, nous l'avons vu, qu'on peut être un chrétien sans maturité, on peut aussi rester dans le péché, tout en étant mûr. Quelle que soit notre compréhension positive de l'homme tel que Dieu l'a créé, nous savons que c'est seulement en tant que racheté par le Christ, qu'il fait un usage correct de son pouvoir. Nous savons que la figure sans puissance du crucifié juge toutes nos anthropologies.

Pour l'Anglicanisme, comme peut-être pour d'autres Eglises, ce sont des problèmes non résolus. Nous n'avons pas à en avoir honte, car ils sont d'une ampleur immense. Notre auto-critique doit plutôt porter sur le fait qu'il y a très peu de signes ne serait-ce que d'un essai de notre part pour les résoudre, sauf selon des méthodes qui ont déjà échoué. Et surtout, il faut que nous soumettions notre fonctionnarisme, rebelle à la théologie, à une vigilance incessante, de peur que, au nom du bon ordre, de la discipline, et pour ne troubler personne, il n'empêche toute tentative de solution.

William NICHOLLS

L'original anglais a paru dans *Essays in Anglican Self-Criticism* (ed. by David M. PATON, SCM Press, Londres, 1958, 17-31), sous le titre : *On living in the Twentieh Century.*

LA COMMUNION ANGLICANE ET L'ŒCUMÉNISME

Il est bon de commencer par une image de la Communion Anglicane. En tant que famille chrétienne, elle n'est pas vaste. Les statistiques religieuses sont nettement trompeuses, mais le *World Christian Handbook* pour 1962 donne le chiffre de 38.500.000 membres de la Communion Anglicane. Ceci est à comparer aux 493.500.000 Catholiques romains, aux presque 97.000.000 d'Orthodoxes et à environ 72.000.000 de Luthériens. A cette échelle, les Anglicans sont l'une des plus petites familles confessionnelles du monde. Mais il est peut-être encore vrai qu'ils sont reconnus comme ayant une position spéciale dans la chrétienté. Leur revendication à être une « via media » est basée sur le fait que, malgré que l'Anglicanisme soit une des formes du Christianisme influencée de manière décisive par la Réforme, il a néanmoins continué à sauvegarder très soigneusement de nombreux traits de l'Eglise d'avant la Réforme. Il prétend avoir retenu la succession apostolique de l'épiscopat et des ordinations de prêtres valides, avoir continué une grande partie de la tradition liturgique de la Chrétienté d'Occident et, en résumé, apparaître Catholique parmi les Protestants et Protestant parmi les Catholiques.

Mais notre titre est : « La Communion Anglicane », qui doit être nettement distinguée de l'Eglise d'Angleterre. Historiquement, bien sûr, les provinces de Cantorbéry et d'York sont au cœur de l'Anglicanisme. Avec l'influence croissante des peuples de langue anglaise, des Eglises de même caractère se développèrent aux Etats-Unis, au Canada, en Australie, en Nouvelle-Zélande et, bien entendu, dans les parties de l'Asie ou de l'Afrique où l'influence politique britannique s'est également étendue. Le résultat est qu'aujourd'hui la Communion

anglicane consiste en un grand nombre de provinces autonomes dans tous ces pays et, de plus en plus, les terres missionnaires deviennent des provinces indépendantes. Pendant que l'Archevêque Geoffrey Fisher était primat, de nouvelles provinces anglicanes se constituèrent en Afrique occidentale, en Afrique centrale, en Afrique orientale, dans l'Ugunda et le Ruanda, et une autre est en voie de formation dans l'Asie du Sud-Est. Ainsi la structure de la Communion anglicane n'est pas sans ressemblance avec celle des Eglises orthodoxes orientales avec leurs Eglises autocéphales indépendantes. Tout comme la Communion orthodoxe reconnaît une primauté d'honneur au Patriarche œcuménique, la Communion anglicane reconnaît à l'Archevêque de Cantorbéry une primauté spirituelle. La Conférence de Lambeth est encore le symbole spirituel de cet aspect de l'unité de la Communion anglicane. De même, tout comme les Orthodoxes sont liés entre eux par une tradition liturgique commune, bien qu'existent des différences de langue, la Communion anglicane est largement unie par une tradition liturgique dérivée des deux premiers *Livres de Prières* de Cranmer de 1549 et 1552. Bien que, dans différentes provinces, une vaste révision liturgique ait été entreprise ou soit en cours, les similitudes entre les *Livres de Prières* anglicans demeurent extrêmement nettes. Il en résulte que, dans toute réunion œcuménique, les Eglises de la Communion anglicane montrent certaines caractéristiques communes, au moins aussi nettement définissables que celles, par exemple, du Luthéranisme. Toutes les provinces anglicanes indépendantes sont membres du Conseil œcuménique des Eglises. En raison du sens aigu que les Anglicans ont toujours eu de leur affinité à la fois avec les Eglises catholique romaine et orthodoxe d'une part, et avec les Eglises de la Réforme, d'autre part, il y a eu, dans le mouvement œcuménique, dès ses débuts, un nombre d'Anglicans éminents, hors de proportion, peut-être, avec la dimension totale de leur Communion dans la Chrétienté. Il suffit de mentionner les noms de Charles Brent, l'évêque américain qui conçut l'idée d'une Conférence mondiale de Foi et Constitution, de William Temple, l'un des grands architectes du Conseil œcuménique des Eglises, bien

qu'il n'ait pas vécu assez longtemps pour en voir la naissance, de l'évêque Headlam de Gloucester qui fut longtemps un *leader* théologique du mouvement Foi et Constitution d'avant-guerre. Les Anglicans ont toujours particulièrement ressenti le scandale de la désunion chrétienne et, en même temps, le besoin, pour progresser vers l'unité, de faire participer le peuple chrétien d'aujourd'hui à la fois à l'héritage catholique et à l'héritage protestant.

Par conséquent, il est peut-être significatif que, à l'heure actuelle, différentes parties de la Communion anglicane soient très activement engagées en différents processus d'élargissement de l'unité chrétienne visible.

Dans le Royaume-Uni, les deux plus importants sont les discussions avec les Méthodistes, en Angleterre, et les discussions entre Presbytériens et Anglicans, en Angleterre et en Ecosse.

En 1963, un rapport a été publié par le Comité conjoint nommé quelque sept ans plus tôt pour proposer une réunion éventuelle entre l'Eglise d'Angleterre et l'Eglise connue sous le nom de Méthodiste qui s'est développée à partir du travail d'évangélisation de John Wesley et de ses successeurs. De toutes les divisions existant dans la chrétienté anglaise, c'était nettement la plus récente et celle qui avait les racines théologiques les moins sérieuses. Cela ne veut pas dire que le processus de réintégration sera facile. Les *Convocations* de Cantorbéry et d'York ont accepté à l'unanimité la proposition de discuter le Rapport à tous les niveaux de la vie de l'Eglise. On pense que la Conférence méthodiste, en juillet 1963, fera de même. Suivra ensuite une période d'au moins deux ans, pendant laquelle les propositions elles-mêmes seront sérieusement discutées. La décision devra alors être prise d'essayer, ou non, de les mettre en pratique. Les propositions impliquent deux stades d'unification. Un premier stade, résultat d'un service de réconciliation, ferait que ministres et membres des deux Eglises seraient amenés à se trouver en communion complète les uns avec les autres. Nous ne pouvons examiner ici les propositions

liturgiques intéressantes selon lesquelles les ministères méthodiste et anglican pourraient être mis dans l'état d'être reconnus l'un par l'autre. Une période suivrait ensuite durant laquelle il y aurait deux Eglises épiscopales parallèles, vivant côte à côte sur le même territoire, s'habituant peu à peu l'une à l'autre, tout en se préparant, pendant un laps de temps non déterminé, à une éventuelle unité organique complète. Il y a de nombreuses difficultés théologiques, sentimentales, légales à surmonter avant que ce but ne soit rempli. Mais il paraît y avoir une détermination réelle à s'engager dans cette voie.

Entre les Anglicans et les Presbytériens existent une histoire plus pénible et des différences théologiques plus profondes. Toute la question est, en premier lieu, étroitement liée aux relations entre l'Angleterre et l'Ecosse. On se souvient, surtout en Ecosse, de plus d'un incident sanglant, et il est plus difficile de restaurer l'unité chrétienne quand on se souvient si facilement de la légalité de la force et de la brutalité. Mais il y a aussi des difficultés théologiques plus sérieuses. Avec le Presbytérianisme, contrairement au Méthodisme, la tradition anglicane doit faire face à une ecclésiologie nettement et systématiquement différente de la sienne. De nombreux essais ont été tentés pour parvenir à une union plus étroite mais, jusqu'ici, sans succès. A l'Assemblée Générale de l'Eglise d'Ecosse, en 1959, un rapport extrêmement intéressant et prometteur envisageait une sorte d'*épiscopat dans le presbyterium,* mais il n'a pu recueillir l'accord de tous. Il y avait pourtant, des deux côtés, un désir très fort de reprendre les efforts en faveur de l'unité. Cette année, l'Eglise d'Angleterre a récemment convoqué, après une étude d'exploration de deux ans, une délégation importante de cinquante représentants pour rencontrer une délégation aussi importante convoquée, il y a deux ou trois ans, par l'Eglise d'Ecosse. Mais, dans les deux pays, existe une Eglise-sœur minoritaire qui se trouve aussi en cause. L'Eglise presbytérienne anglaise et l'Eglise épiscopale écossaise sont toutes deux des partenaires dans cette conversation à quatre. Le travail se poursuit avec prudence mais dans l'espérance.

En Amérique du Nord, l'Eglise Episcopale Protestante est engagée dans une série de discussions inaugurées par un sermon du Dr Eugène Blake, le 4 décembre 1960 ; ces discussions englobent également les Eglises Presbytérienne, Méthodiste et Unie des U.S.A. Les discussions n'en sont qu'à leurs débuts mais se poursuivent.

Aux Indes, bien entendu, l'œuvre la plus importante, jusqu'ici, est l'Union d'Eglises épiscopales et non-épiscopales, en 1947, dans l'Eglise de l'Inde du Sud. Plus récemment, un projet d'union ecclésiale, à Ceylan, et un plan d'union pour le Nord de l'Inde et le Pakistan ont fait l'objet de vives discussions. Dans les deux cas, les négociations sont, en quelque sorte, dans une impasse. Aucun des projets n'est pleinement acceptable ni dans les *Convocations* de l'Eglise d'Angleterre, ni dans les différentes autres provinces anglicanes où ils ont été soumis pour être discutés. Mais d'autres aussi ont compris leurs difficultés et, dans les deux cas, les projets originaux doivent être revus par les Eglises qui les ont préparés. Les difficultés rencontrées prouvent à la fois le désir de réaliser une plus grande unité et la difficulté de découvrir sous quelle forme précise l'exprimer.

La Communion Anglicane, dans d'autres parties du monde, offre une troublante variété de situations. Aux Philippines, au Japon, en Corée et en Malaisie, il existe des plans qui sont à des stades différents de maturation. En Afrique, les plans les plus mûrs sont ceux qui sont proposés en Afrique orientale et ceux qui leurs sont un peu similaires, un peu plus avancés, en Afrique occidentale[1].

En plus de toute cette activité de négociations pour des unions déterminées, la Communion Anglicane, bien entendu, de toutes les manières possibles, participe pleinement à l'en-

---

1. La question tout entière a récemment été exposée dans un livre utile écrit par David M. Paton, intitulé *Anglicans and unity*, publié en 1963 par Mowbrays, Londres (Prix 5/6 d), dans une série traitant des diverses confessions dans leur relation avec le problème de l'unité et éditée par l'évêque de Bristol.

semble du travail du Conseil œcuménique des Eglises. Elle continue à fournir des dirigeants et des membres à toutes les Commissions de Foi et Constitution et dans d'autres domaines du Conseil.

Il pourrait sembler qu'il y ait une préoccupation exagérée de la question de l'*épiscopat* dans les conversations anglicanes avec les autres Eglises. Mais ceci est dû en grande partie au fait que le genre de relations que nous avons décrites sont, pour la plupart, avec des Eglises dont l'adhésion à l'Ecriture et aux confessions de foi catholiques cause peu de difficulté mais qui n'ont pas l'ordre historique du ministère épiscopal. Un autre problème qui préoccupe grandement les Anglicans est la discussion actuelle sur l'*inter-communion.* Ils n'adoptent pas le point de vue de nombreux Protestants selon lequel l'*inter-communion* entre Eglises séparées ne doit pas soulever de difficultés. Ils n'acceptent pas non plus entièrement l'attitude purement négative du catholicisme romain et de l'orthodoxie envers la *communio in sacris* avant l'unité organique. La plupart des provinces anglicanes reconnaissent non seulement qu'il y a place pour une *inter-communion* « d'économie » mais aussi que, lorsque l'*inter-communion* est considérée comme un pas délibéré vers l'unité complète, elle peut parfois être permise.

La Communion Anglicane, en vertu de l'effort qui lui est inhérent pour tenir à la fois les points de vue catholique et protestant, est engagée dans le mouvement œcuménique. Mais la Communion Anglicane ne désire nullement demeurer éternellement une forme séparée et distincte de la communauté chrétienne. Chaque fois et partout où il apparaîtra que les dons qu'elle croit détenir elle-même en vérité pour l'Eglise tout entière pourront trouver une expression suffisante dans une union ecclésiale, la Communion Anglicane, dans cette partie du monde, sera prête à mourir afin de revivre dans une plus entière plénitude de vie dans le Corps du Christ.

Oliver TOMKINS
évêque anglican de Bristol

CATHOLIQUES ANGLAIS ET ANGLICANISME

J'ai reçu du secrétariat de l'archevêque de Canterbury le programme d'une cérémonie qui eut lieu le 17 juin dans la chapelle du palais de Lambeth. La cérémonie était appelée « Célébration de sainte communion de Requiem pour S.S. le pape Jean XXIII ». Le célébrant était l'archevêque et le chœur venait de la fameuse église anglicane Saint-Dunston, de Londres. Cette cérémonie peut servir de point de départ presque idéal pour une présentation des relations qui existent entre anglicans et catholiques anglais.

La première chose à noter, à propos de cette célébration du palais de Lambeth, est qu'elle constitua un acte d'exquise courtoisie de la part de l'archevêque de Canterbury. Il désirait exprimer publiquement son admiration pour l'œuvre du pape Jean en faveur de l'unité chrétienne. Ceci, il l'avait naturellement déjà fait dans la presse, le jour de la mort du pape. Mais ce n'était pas assez. L'archevêque a senti le besoin d'exprimer *dans un acte de culte* son union avec le pape décédé. Des condoléances religieuses seules pouvaient le satisfaire.

L'archevêque, toutefois, était devant un dilemme. Je ne doute pas qu'il croie personnellement aux prières pour les fidèles défunts. Mais beaucoup d'anglicans se révoltent à la seule idée de prier pour un mort. Le purgatoire et les messes pour les morts ont été âprement attaqués au XVIe siècle. Les XXXIX articles de la foi de l'Eglise d'Angleterre condamnent explicitement de telles superstitions. C'est ainsi, notez-le, que l'archevêque présenta la cérémonie comme une célébration de Requiem. Dans son esprit, sans aucun doute, il s'agissait d'une messe de Requiem. Mais s'il avait annoncé publiquement qu'il se proposait d'offrir une messe de Requiem pour le repos de l'âme du pape Jean, beaucoup de membres de l'Eglise d'Angleterre auraient poussé des cris. On peut se permettre toute espèce

de liturgie, pourvu qu'on n'utilise pas de termes provoquants pour désigner ce que l'on fait. Pour l'écrasante majorité des anglicans, *messe* est encore un terme provoquant. Peu importe que nombre d'anglicans de la Haute Eglise considèrent en fait leur service de communion comme une messe. Ce qui est important, c'est qu'un petit nombre d'anglicans seulement affirment publiquement qu'ils offrent la messe.

Cette attitude ne doit pas être considérée comme une hypocrisie typiquement anglaise. Encore moins faut-il la condamner comme une supercherie. C'est plutôt un exemple de l'habitude anglaise de considérer comme souveraines les formes extérieures. Si par un jour chaud d'été, avec la permission du juge, un avocat, au tribunal, ôte sa perruque, il ne commet pas une incorrection. Mais s'il oublie de la remettre au moment de parler, le juge lui dira : « M. Smith, je peux vous voir mais je ne peux pas vous entendre ». Cela peut paraître absurde, mais c'est typiquement anglais. Il n'y a que deux événements historiques que tout écolier connaît. Même l'étudiant le plus arriéré sait que Guillaume le Conquérant débarqua en Angleterre en 1066 et qu'à la bataille de Trafalgar Nelson plaça le télescope devant son œil aveugle. L'œil aveugle est absolument une institution dans la vie sociale du peuple anglais. On peut prier pour les morts et offrir la messe dans l'Eglise d'Angleterre, mais il est de bonne méthode de ne pas utiliser ces termes. D'autres seront d'accord sans avoir l'air et sans le dire.

Les catholiques anglais ont été placés devant une sorte de dilemme, lorsqu'ils eurent connaissance de l'intention de l'archevêque d'offrir un service de Requiem. Boycotter un service religieux si nettement conçu comme un geste de sympathie envers l'Eglise de Rome paraîtrait inamical. Mais, d'un autre côté, si l'Eglise catholique était officiellement représentée à cet acte eucharistique ce pourrait être considéré comme une reconnaissance du sacerdoce du primat protestant. Il est important de dire que ceci n'est pas un découpage de cheveu en quatre. L'Eglise catholique en Angleterre considérerait qu'elle commet un mensonge en reconnaissant une messe qui, en réalité, n'en est pas une. On a trouvé un compromis - les personnes

bien intentionnées peuvent toujours trouver des compromis en Angleterre - par l'assistance non officielle de Lord Longford, converti bien connu pour sa pieuse vie de catholique.

Il n'y aurait pas eu de problème si le service à la mémoire du pape avait pris la forme, par exemple, de la Prière du matin (*Matins*) ou du soir (*Evensong*). Des cérémonies chrétiennes de ce genre peuvent être dirigées avec ou sans clergé ordonné. L'intensification des bonnes relations entre chrétiens de dénominations diverses, ces dernières années, a rendu moins difficile de prier en public sans provoquer de scandale. Mais, en partie à cause de l'histoire de la Réforme en Angleterre, il est difficile d'imaginer le moment où des catholiques pourront faire plus que d'assister passivement à une eucharistie protestante.

Qu'il n'y ait pas de confusion à propos du Requiem de Lambeth. Il ne provoqua que peu, ou pas d'intérêt en ce pays. Les quelques journaux qui en ont fait mention, ne lui ont accordé que deux ou trois lignes. Ce ne fut d'aucune manière un événement national ou considéré comme un événement notable ou important dans le contexte de l'Unité chrétienne. Il en alla tout autrement lorsque le Dr Ramsey, dans la presse et à la radio, rendit hommage au pape Jean le jour de sa mort. Ceci a été accueilli de la même façon que la visite du Dr Fischer, son prédécesseur, au Vatican il y a quelques années. L'unique raison pour laquelle j'ai traité si longuement de ce Requiem c'est qu'il illustre bien les difficultés de la position anglicane.

Il y a une large diversité de pensée théologique à l'intérieur de l'Eglise d'Angleterre ; c'est la fameuse « compréhensivité » sur laquelle on a tant écrit. Lorsque les catholiques parlent de la « compréhensivité » de l'Eglise d'Angleterre, ils le font avec un sourire. Il leur semble curieux qu'une Eglise puisse permettre en son sein des opinions non seulement diverses mais contradictoires. Rien n'est plus étranger à l'esprit discipliné du catholique anglais.

Il faut prendre conscience cependant que la « compréhensivité » pour un anglican n'est pas un objet de honte, mais plutôt de fierté. « Vivre et laisser vivre » est un slogan cher au

cœur anglican. La tolérance est une vertu tenue en très haute estime. Il est impensable qu'un homme puisse être puni pour ses opinions. Il ne peut arriver qu'un évêque anglican accuse un membre de son clergé d'hérésie. L'archevêque de Canterbury n'est pas habilité à condamner la doctrine d'un de ses collègues évêques. Le plus qu'on puisse attendre de lui, est qu'il exprime sa désapprobation. Cela arrive de temps en temps.

Il y a dans l'Eglise d'Angleterre des hommes qui comprennent la sagesse de l'Eglise de Rome qui protège le croyant contre les pasteurs qui pourraient l'induire en erreur. Mais l'amour de l'anglais pour la liberté est tel que presque tous les anglicans estiment qu'il est pire pour un ecclésiastique d'être condamné pour hérésie que pour son troupeau d'être égaré. Il y a là un fait psychologique très important qui doit être accepté par quiconque tente de comprendre l'Eglise d'Angleterre.

Les anglais sont des gens qui se soumettent à la loi. Ceci est peut-être moins vrai depuis la dernière guerre. Les restrictions de tout genre ont conduit les citoyens, même les plus obéissants, à transgresser les règlements pour obtenir un petit peu plus de nourriture ou d'essence. Le surgissement des « teddy-boys » — phénomène européen et même plus large — rend aussi plus circonspect quiconque affirme que l'anglais est soumis à la loi.

Il reste vrai, toutefois, que les anglais sont extrêmement corrects. Fuir l'impôt n'est pas considéré comme intelligent. L'anglais normal, même s'il n'a pas de croyances religieuses, considère comme malhonnête de ne pas payer ses impôts. Il ne ment pas au percepteur et ne fait pas de fausses déclarations pour ses impôts. L'attitude du peuple anglais a été illustrée, lors du récent scandale au Parlement. La plupart ont ressenti comme une atteinte à l'honneur de tout le pays, le fait qu'un membre du gouvernement ait eu des relations sexuelles avec une prostituée et ait menti à ce sujet. Il y avait aussi, naturellement, une question de sécurité. Mais qu'il ait menti publiquement à ses collègues constituait un crime si grave que presque personne en notre pays, quelles que soient son intel-

ligence et son expérience, ne le croyait possible. Une telle attitude peut être naïve et même stupide ; elle n'est ni hypocrite, ni insincère. Ceci peut permettre à l'étranger de comprendre pourquoi les anglais répugnent à lier l'Eglise établie avec trop de règlements, dans l'ordre de la foi ou de la discipline. Ils préfèrent laisser les gens libres de prêcher, de vivre, de prier à leur manière plutôt que de les forcer à s'insérer dans un cadre.

L'autorité demeure, et demeurera toujours, le problème crucial entre anglicans et catholiques en Angleterre. Ce qui est en discussion, c'est moins l'autorité en elle-même que sa nature. Il faut se rappeler que l'essence du protestantisme est le droit au jugement privé. Un vrai fils de la Réforme ne laissera pas un prêtre, ou un prélat, guider sa conscience. Pour cette raison, il ne peut pas y avoir d'accord doctrinal dans l'Eglise d'Angleterre. (Je dois rappeler que je donne le point de vue catholique. Un anglican maintiendra bien qu'il y a un corps de doctrine dans l'Eglise d'Angleterre. Mais puisque son acceptation reste libre, on ne peut pas parler de doctrine au sens catholique du mot). Il est bien connu que les penseurs marquants dans l'Eglise d'Angleterre — en particulier les professeurs de théologie dans les universités — peuvent ouvertement mettre en cause ce qui, pour un catholique, est une doctrine fondamentale. Un anglican de bonne souche peut nier que le Christ soit le fils de Dieu. Récemment, un évêque anglican a même rejeté l'idée d'un Dieu personnel.

Je fais allusion, bien sûr, à l'évêque de Woolwich et à son livre *Honest to God.* Les catholiques anglais se sont amusés en lisant dans le *Times* que le principal journal catholique de Belgique a été indigné et a demandé la démission de l'évêque de Woolwich ! Il ne serait tout simplement pas venu à l'esprit d'un catholique anglais que la négation d'un Dieu personnel puisse être un motif de démission pour un évêque anglican. On ne lui demande rien de plus que d'être un honnête homme. Ses conceptions religieuses sont considérées comme son affaire personnelle. Ceux qui pensent qu'il n'y a que trois espèces d'anglicans — l'Eglise basse, large et haute — se trompent.

Il y a en réalité des centaines de nuances d'opinion au sein de l'Eglise établie. C'est une des raisons pour lesquelles il est possible de rester anglican de bonne foi tout en niant beaucoup de ce que les catholiques savent être la vérité chrétienne fondamentale.

Il est peut être nécessaire d'ajouter que la différence entre les catholiques et les autres en Angleterre est plus marquée en morale qu'en dogme. La conception du mariage offre un exemple facile et lumineux. Quoique l'Eglise établie repousse officiellement le divorce, elle n'a pas pris, en fait, l'attitude ferme que les catholiques continuent d'affirmer être celle du Christ. Les anglicans seront d'accord avec les catholiques pour empêcher un plus grand affaiblissement du lien conjugal. Le parlement est actuellement saisi d'un projet de loi, qui permettrait légalement à un homme de divorcer d'avec une épouse non coupable, sans son consentement. Le projet de loi, proposé comme une mesure privée par un juif, Mr Abse, s'est heurté à l'opposition concertée des leaders des diverses dénominations chrétiennes. Un manifeste fut publié à cet effet sous la signature d'anglicans, de catholiques et de méthodistes.

Ce qui est significatif, c'est qu'en certaines circonstances l'Eglise d'Angleterre pardonne le divorce. Certains membres du clergé anglican ne remarieront pas les divorcés, même reconnus innocents. Mais d'autres n'ont pas les mêmes scrupules. La grande différence entre nous apparaît dans l'attitude qu'adopte par la suite l'Eglise d'Angleterre. Après un bref laps de temps, les divorcés remariés sont admis à la sainte Communion dans l'Eglise anglicane. En d'autres termes, le divorce est considéré comme un péché, dont le repentir suffit au pardon. Il n'est pas nécessaire d'abandonner son complice dans la faute. Un catholique rejette cette conception du divorce, mais pour un anglican, c'est un exemple de plus de cette « compréhensivité » miséricordieuse qui fait à ses yeux la séduction de l'Eglise d'Angleterre.

J'ai choisi le divorce, mais on pourrait tout aussi bien prendre l'un ou l'autre des problèmes sociaux ou moraux, auxquels la pensée moderne donne des solutions contraires à la loi du

Christ. Le contrôle artificiel des naissances, l'avortement et l'euthanasie ne font pas problème pour le catholique. Il accepte l'enseignement de l'Eglise, même s'il le trouve exigeant. C'est la doctrine de l'Eglise, un point c'est tout. Mais dans l'Eglise établie, tout dépend de chaque membre du clergé. Certains sont rigoristes, d'autres se considèrent comme progressistes. Il est impossible pour l'Eglise d'Angleterre de fournir une solution véritable et unanime à aucun de ces problèmes. Il n'y a aucune voix qui puisse parler avec une autorité absolue. Aux yeux des catholiques, c'est une terrible faiblesse. Pour les anglicans, c'est une source de vitalité et de force.

Il est presque impossible de distinguer la voix de certains anglicans de celle de Rome. Nos livres de théologie leur sont familiers, souvent, à notre honte, beaucoup plus qu'aux catholiques. Le credo de nombreux anglicans de la Haute Eglise est semblable à celui d'un catholique formé. Quelques-uns, les « papalistes », iraient même jusqu'à y inclure la reconnaissance de l'évêque de Rome.

En fait, les anglicans de ce genre sont les plus protestants de tous. Ils sont en révolte contre leur propre Eglise. Consciemment ou inconsciemment, ils se sont mis dans l'idée de réformer les réformateurs. Ils font jouer au maximum le jugement privé. Ils se séparent de la doctrine anglicane et ne reconnaissent dans l'Eglise d'Angleterre aucune autorité qui puisse les lier. Chacun d'eux est à soi-même son magistère infaillible. Il faut que les théologiens du continent, qui désirent comprendre la situation religieuse anglaise, en prennent conscience.

Il est un autre fait, également important, que le prêtre étranger doit savoir. C'est que la Haute Eglise n'est ni le tout, ni la majeure partie de l'Eglise d'Angleterre. Plus elle se situe haut, moins elle est représentative. Il serait faux de désigner l'évêque de Woolwich comme un anglican typique, mais il serait également faux de considérer ceux qui ont introduit des pratiques catholiques comme les seuls authentiques anglicans. L'anglican type n'existe pas. Toutefois, si les nombres ont quelque vertu, nous pouvons dire que la plupart des anglicans

appartiennent à l'Eglise « large », ni à la « haute » ni à la « basse ». Ils sont très attachés à l'Eglise établie ; c'est pour eux, en somme, faire preuve de loyalisme envers la reine et le pays. Dans leur esprit, l'Eglise de Rome reste l'Eglise d'une nation étrangère. Ces années dernières, grâce en partie au Dr Ramsey et à son prédécesseur le Dr Fisher, les relations entre catholiques et protestants en Angleterre se sont complètement transformées. Le monde entier sait ce que le pape Jean a fait pour promouvoir la charité parmi les chrétiens. Il y a quelques années, personne n'aurait rien dit si l'Eglise catholique avait été attaquée dans la presse. Aujourd'hui, qu'un protestant attaque l'Eglise catholique serait considéré comme un mauvais procédé, indigne d'un chrétien. Et aucun catholique conscient ne voudrait attaquer l'Eglise d'Angleterre. Ce début de bonnes relations est destiné à fleurir en une compréhension plus profonde et même, s'il plaît à Dieu, en Unité chrétienne authentique.

Il n'est sans doute pas au monde un groupe d'hommes plus courtois que le clergé de l'Eglise d'Angleterre. Ses membres s'ingénient à éviter que leurs amis catholiques soient embarrassés. Ils n'enverront pas d'invitations pour des réunions religieuses, tant qu'ils ne seront pas sûrs qu'elles pourront être acceptées. Actuellement, ils n'essaient en rien de faire obstacle aux mesures gouvernementales d'aide aux écoles catholiques. La loi scolaire la plus récente, approuvée par le parlement en 1959, défraie l'Eglise des trois-quarts du prix de la construction des écoles secondaires, et du prix total de l'entretien. Cette loi passa au parlement sans difficulté aucune, ce qui aurait été impossible si l'Eglise d'Angleterre avait été hostile. Cette amitié, à bien des égards, est quelque chose de nouveau. Il y a seulement dix ans, une coopération réelle entre chrétiens était rare. Nous apprenons sans cesse les uns des autres... Connaître plus, c'est comprendre mieux. Ce qui explique cette intensification de sympathie et d'affection mutuelles dont nous sommes les témoins, chez les chrétiens en Angleterre.

John C. HEENAN,
archevêque de Westminster

LES ORDINATIONS ANGLICANES

Coup d'œil rétrospectif

La direction de la revue *Lumière et Vie* nous a demandé, pour ce numéro consacré à la Communion Anglicane, une contribution au problème des ordinations, problème délicat, maintes fois débattu, controverse que l'on semble même en Angleterre avoir mis, avec raison, en veilleuse, dans la situation œcuménique d'aujourd'hui. Aussi bien ne s'agit-il pas ici moindrement de controverse. Nous avons pensé pouvoir répondre à la demande qui nous avait été faite en présentant une esquisse des principaux débats qui se sont déroulés à ce sujet depuis le XVIe siècle, et en gardant la sérénité du rapporteur. Nous voulions aussi montrer que tout n'est pas simple en une pareille matière, même sans avoir abordé, et tant s'en faut, toutes les questions secondaires. Les sinuosités des discussions laissent cependant apparaître les quelques points fermes que le lecteur sentira se dégager à la lecture des lignes parfois un peu techniques qui vont suivre.

Bref rappel historique (1531-1684)

Le règne d'Henri VIII (1509-1547) avait, comme on le sait, entraîné l'Angleterre en 1532 dans une rupture avec Rome. Cependant il n'y eut pas alors d'innovations importantes, au-delà du schisme, en matière doctrinale et liturgique. Les formes du culte de l'Eglise médiévale furent maintenues, et en particulier on continua de conférer les ordres avec le Pontifical romain. Ce n'est que sous le règne suivant, d'Edouard VI (1547-

1553), que les innovations dogmatiques s'accompagnèrent de transformations liturgiques introduites en deux vagues. En ce qui nous concerne ici, à savoir les rites d'ordination destinés à remplacer ceux du Pontifical romain, rappelons que l'Ordinal d'Edouard VI, élaboré au début de 1550 — et correspondant au premier *Prayer Book,* plus conservateur, de 1549 — parut en mars, sous une première forme. Celle-ci serait légèrement modifiée en 1552, quand cet Ordinal fut inséré dans le second *Prayer Book* de 1552, marquant un progrès vers le protestantisme[1]. Si on le compare au Pontifical, l'Ordinal anglican représentait une simplification assez maladroite des nombreux rites qui s'étaient ajoutés au cours des siècles, mais se caractérisait aussi par la suppression, même dans les textes auxquels il se réduisait, de tout ce qui pouvait évoquer la doctrine traditionnelle du sacrifice.

Divers éléments étaient d'ailleurs empruntés à des textes luthériens rédigés par Bucer, mais, fait pourtant significatif, on conservait trois rites assez différents, pour chacun des trois degrés de la hiérarchie, épiscopat, presbytérat, diaconat, et comportant une forme propre, à savoir une forme impérative — de rédaction scripturaire — jointe à l'imposition des mains[2],

---

1. Dans ce second Ordinal, la porrection des instruments était remplacée par la remise de la Bible.

2. Pour le presbytérat : « *Accipe Spiritum Sanctum : quorum remiseritis peccata, remittuntur eis ; et quorum retinueritis, retenta sunt ;* et cette monition : « *Esto etiam fidelis verbi Dei et sanctorum ejus Sacramentorum dispensator : in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen* ». Pour l'épiscopat : « *Accipe Spiritum Sanctum* » ; et cette monition : « *Et memento ut ressuscites gratiam Dei quæ est in te per impositionem manuum : non enim dedit nobis Deus spiritum timoris sed virtutis et dilectionis et sobrietatis* (Paul à Timothée, cf. *1 Tim.,* 2, 1). Dans le même sens, la Préface à l'Ordinal : « *Manifestum est omnibus sacram Scripturam et veteres auctores diligenter perlegentibus, exstitisse in Ecclesia Christi ex Apostolorum temporibus hosce ministros ordines : Episcopos, Presbyteros et Diaconos. Quæ quidem munera ita magni semper aestimabantur, ut nemo propria auctoritate ullo eorum fungi auderet, nisi qui jam vocatus esset, probatus, examinatus et eidem sustinendo par esse satis cognitus ; ei praeterea per preces publicas cum impositione manuum ad id appro-*

elle-même analogue aux ajoutes récentes du Pontifical. Cette formule essentielle faisait suite à une prière assez indifférenciée[3]. Dans ces formes impératives pour la prêtrise et l'épiscopat, comme dans celles correspondantes du Pontifical, — et même dans la prière —, la mention de l'ordre conféré fait défaut, bien que celle-ci figure plusieurs fois dans le reste du rite. Les formes seront complétées, sur ce point, au XVIIe siècle, dans le *Prayer Book* de 1662, encore en vigueur aujourd'hui[4]. Nous reviendrons sur ce point.

Si le clergé ordonné sous Henri VIII le fut selon le Pontifical, c'est de l'Ordinal de 1550-1552 que l'on se servit, sous Edouard VI, durant environ trois ans, de mars 1550 à juillet 1553. Les enquêtes du Dr Frere constituent notre meilleure source d'information à ce sujet : il les a résumées dans son ouvrage *The Marian Reaction,* paru en 1896. Elles établissent ainsi une liste de six évêques et de cent-dix autres ecclésiastiques, prêtres et diacres, tout au moins dans l'état de nos connaissances actuelles. Le chiffre — des prêtres en particulier — est peu élevé.

A l'avènement de la reine Mary (juillet 1553), on abandonna l'usage de l'Ordinal comme du reste de la liturgie, lors

---

batus et admissus. Igitur quo isti ordines in Ecclesia Anglicana conservari possint et reverentia debita usurpari et aestimari, sancitum est ut nemo (nondum Episcopus, Presbyter, Diaconus exsistens) ullum eorum exsequatur nisi qui secundum ritum sequentem vocatus, probatus, examinatus et admissus fuerit ».

3. C'est la prière *Omnipotens Deus,* précédant l'imposition des mains. La première partie commune est une paraphrase d'*Eph.,* 4, 11-12. La seconde partie, pour le presbytérat, se borne à remercier Dieu pour ses bienfaits, en particulier pour les ordinands ; pour l'épiscopat, c'est une demande explicite de grâce pour l'ordinand où l'on reprend certaines expressions de la prière *sint speciosi* du Pontifical.

4. « *Accipe Spiritum Sanctum in officium et opus sacerdotis* (priest) *in Ecclesia Dei, per impositionem manuum nostrarum nunc tibi commissum. Et esto* »... ; pour l'épiscopat : « *Accipe Spiritum Sanctum in officium et opus Episcopi in Ecclesia Dei, per impositionem manuum nostrarum* (...), *ut ressuscites gratiam Dei quæ tibi datur per hanc impositionem manuum nostrarum* »...

de la Réconciliation de l'Angleterre avec Rome. Seuls furent canoniquement rétablis un certain nombre d'évêques consacrés avec le Pontifical. Par ailleurs aucun prêtre ordonné avec l'Ordinal ne put continuer son ministère, sans réordination. C'est du moins ce que l'on déduit des divers documents concernant la question. Les papes Jules III et Paul IV adressèrent au cardinal Pole, chargé de la Réconciliation du royaume, plusieurs documents ayant trait en particulier au problème des ordinations. Ces textes d'interprétation parfois difficile s'éclairent réciproquement et ne laissent guère subsister de doute sur le rejet des ordres conférés, sous le règne d'Edouard VI, avec l'Ordinal.

Une question plus délicate s'est posée à propos de la découverte, à la fin du siècle dernier, de la Bulle et du Bref de Paul IV, qui ne paraissent disqualifier que les seules ordinations épiscopales. Mais là aussi le rapprochement des deux documents assure une issue conforme à la solution d'ensemble.

Dans le même sens vont également certaines dispositions : en certains cas, dégradation de l'ordre reçu selon le Pontifical et non l'Ordinal, et surtout réordinations, au début du nouveau règne, de tous ceux qui, ordonnés avec l'Ordinal, poursuivirent leur ministère (un sur dix seulement). A propos de ces réordinations, mises en lumière par les recherches du Dr Frere, on a pu écrire : « Toutefois la démonstration ne va pas sans difficultés, en raison du caractère incomplet des témoignages documentaires »[5]. Un résumé de l'Ordinal avait été expédié à Rome[6] et la forme de ce rituel ne paraissait pas acceptable, en cette toute première période, aux autorités romaines.

L'avènement d'Elisabeth (1558) remit en vigueur, avec la suprématie royale, le régime ecclésiastique qui avait été celui

---

5. Sidney SMITH, s. j., *Ordinations Anglicanes,* dans *Dict. Apol. foi cath.,* III, 1194.

6. *Forma et ratio faciendi et consecrandi.* Seule la substance du rite était donnée : les serments, puis les formes impératives, enfin les prières *Omnipotens* (Arch. Vat., *Nuntiatura di Inghilterra,* III, 103). Voir le texte (latin) dans *Revue Anglo-Romaine,* II, 567-69 : *La description de l'Ordinal anglais par le Cardinal Pole.*

d'Edouard VI et qui entraîna la création d'une hiérarchie « anglicane », l'ancienne ayant été déposée. Tous les évêques catholiques s'étant refusés au changement[7] et le siège de Cantorbéry étant devenu vacant par la mort de Pole, le nouvel archevêque, Parker, fut consacré, avec l'Ordinal, par quatre évêques exclus lors de la Réconciliation de 1553 : le consécrateur principal Barlow[8] et Hodgkin, ce dernier demeuré de sentiments catholiques, avaient été eux-mêmes consacrés avec le Pontifical, tandis que Scory et Coverdale l'avaient été selon l'Ordinal. Tous imposèrent les mains en prononçant la formule essentielle de l'Ordinal. La cérémonie eut lieu à Lambeth le 17 décembre 1559[9], en grand secret, ce qui occasionna le roman historique dit de la « Tête de Cheval »[10] qui eut du mal à disparaître de certains milieux catholiques, lorsque la vérité eût été révélée en 1616.

C'est à propos de cette consécration que se pose le problème principal des ordinations anglicanes, car cette cérémonie fut la source de toute la hiérarchie qui devait se perpétuer dans l'Eglise d'Angleterre.

La question de la validité fut soulevée au début du XVIIe siècle, dans les premières controverses entre catholiques et anglicans : la première défense systématique remonte à l'anglican F. Mason, celui-là même qui fit connaître la cérémonie de Lambeth.

---

7. A l'exception de Kitchin de Llandaff, o. s. b., valétudinaire original et décrépi, resté de tendance catholique, et qui, pour sa part, refusa de consacrer Parker.

8. On sait que la consécration épiscopale de Barlow, sous Henri VIII, a été longtemps controversée. Elle est aujourd'hui généralement admise.

9. La récente thèse de J. C. WHITEBROOK : *The Consecration of Matthew Parker,* Londres, 1945, selon laquelle Parker aurait été consacré en octobre 1559 par Kitchin, avec le Pontifical, n'a guère eu de succès auprès des historiens.

10. Selon ce récit, Scory aurait ordonné plusieurs évêques dans une taverne de ce nom, leur imposant la Bible en disant : « Reçois le pouvoir de prêcher sincèrement la parole de Dieu ».

Une décision romaine patiemment élaborée (1685-1704)

Depuis 1558, les convertis étaient régulièrement réordonnés. Mais en deux occasions le Saint-Siège concéda à ce propos une enquête sur l'usage établi. En 1685, ce fut au sujet d'un prêtre anglican converti, ancien calviniste ; en 1704, il s'agit d'un évêque écossais converti, le célèbre Gordon, qui avait lui-même pétitionné pour qu'on déclarât son épiscopat invalide. Dans ce dernier cas, on se basa d'ailleurs presque entièrement sur l'enquête approfondie de 1685, et la décision de 1704 servit elle-même de norme par la suite ; ce fut même un précédent pour les décisions de 1896. Une partie des documents relatifs à cette double affaire furent publiés en 1897 par le P. Brandi, dont nous aurons à reparler.

En 1684, le vicaire apostolique de Hollande, Mgr Neercassel, théologien réputé, avait été consulté par le rapporteur du Saint-Office, le célèbre cardinal Casanata et lui avait remis un votum à ce sujet[11]. Neercassel était lui-même un oratorien, qui était au fait des travaux de Morin. Il conseillait de ne tenir aucun compte de la suppression de la porrection des instruments et de la formule qui l'accompagne dans l'Ordinal, suppression que les auteurs catholiques invoquaient pour prouver le défaut de sacerdoce. Morin avait montré abondamment dans son *De sacris Ordinationibus,* paru en 1655, que les Grecs ordonnaient sans cette tradition. Pour le vicaire apostolique, le défaut du sacerdoce et, partant, l'invalidité venait de la suppression de l'antique imposition des mains « par laquelle était conféré le sacerdoce ou le pouvoir d'offrir » : l'imposition des mains tardive, gardée avec la formule *Accipe S. Sanctum, quorum remiseritis...* ne conférant tout au plus que le pouvoir de remettre les péchés.

Dans un certain doute à propos de l'invalidité de la formule pour l'épiscopat, plus traditionnelle, Neercassel consulta à son tour Arnauld et l'historien anversois Snellaerts, qui se

---

11. Texte du votum de Neercassel : S. M. BRANDI, *Rome et Canterbury,* Paris, 1898, app. VII, p. 241-243.

montrèrent plutôt favorables, ce dernier tenant les deux formes pour valides, mais hésitant du fait de leur insertion dans l'Ordinal[12]. Le cardinal Casanata, rapporteur du Saint-Office, se fonda en grande partie, en l'étoffant, sur la première lettre de Neercassel, dont on retrouve l'écho dans son votum et son rapport[13]. Il y commente les formules d'une copie récente de l'Ordinal de 1662, mais il a soin de remonter aux textes originaux de 1552. Comme Neercassel, il examine presque uniquement le rite anglican pour la prêtrise et montre que la forme accompagnant l'imposition des mains était insuffisante, en tant qu'elle ne signifiait pas la prêtrise au sens catholique. Le rite ne confère pas le pouvoir d'offrir le sacrifice. Le cardinal a tendance ici à confondre l'aspect liturgique et l'aspect dogmatique, ce qui ne change guère la valeur des conclusions, mais nuit à la rigueur de l'exposé. La forme de l'Ordinal, elle-même d'introduction tardive dans le Pontifical romain, se rapporte exclusivement à la rémission des péchés. Cette dernière suppose la collation du pouvoir de sacrifier, qui devait nécessairement précéder et était vraisemblablement donné, pour le cardinal, dans le rite romain avec la tradition des instruments. Les anglicans auraient dû mentionner ce pouvoir dans leur forme. Et il ajoute : « Bien que les Eglises orientales ne connaissent pas la tradition des instruments, elles confèrent toujours clairement dans la prière sacramentelle le pouvoir de

---

12. La correspondance complète n'a pas encore été découverte : « Des extraits en ont été publiés par Le Courayer. Il se peut qu'une partie en soit au S. Office ou à la bibliothèque Casanatese » (E. MESSENGER, *The Reformation, the Mass and the Priesthood,* II, 469, n. 3). Le même auteur fait remarquer : « Nous savons par un rapport fait en 1896 par Mgr Moyes, Dom Gasquet et le P. David Fleming qu'il y a dans les Archives du S. Office une seconde lettre de Mgr Neercassel, du 2 février 1685, mais elle n'a pas été publiée jusqu'ici. Il y a pu avoir d'autres lettres ultérieures. Mais il semble clair que, quoique Arnauld ou Snellaerts ait pu penser. Mgr Neercassel lui-même resta d'avis que les Ordres Anglicans sont invalides, à cause de l'insuffisance de forme et d'intention » (p. 473).

13. Votum de Casanata, BRANDI, *op. cit.,* app. XIV, p. 253-256, son rapport : app. XV, p. 257-259. Il y a quelques différences minimes entre les deux textes.

consacrer le Corps de Jésus-Christ »[14]. Le cardinal croit pouvoir l'affirmer à la suite d'une enquête personnelle de liturgie comparée. Mais c'est à tort. Il semble penser également qu'il en a toujours été ainsi dans l'Eglise latine. Il reprend avec Neercassel — et avec beaucoup plus de raison — : « Quant aux paroles qui suivent la forme, *sois un fidèle dispensateur des sacrements,* elles ne sauraient inclure ce pouvoir d'offrir. L'affirmer serait faire cause commune avec les Réformateurs qui ont supprimé de la formule cette partie et ces paroles qui indiquent le pouvoir de sacrifier, parce qu'ils ne croient pas que le sacrement de l'autel soit un véritable sacrifice »[15].

De cette invalidité du rite pour le presbytérat, le cardinal déduit l'insuffisance de la formule pour l'épiscopat, qu'il prend ainsi de biais. La raison pour laquelle le prêtre en question n'était pas validement ordonné n'était pas seulement, remarquons-le, le défaut de caractère épiscopal chez celui qui l'avait ordonné (on était après 1662 et on ne voulait pas frapper directement la formule remaniée à cette date), la succession apostolique ayant été interrompue à cause de l'insuffisance des formules (épiscopales) employées tant sous la reine Elisabeth que sous Charles II. Cette dernière seulement parce qu'elle ne pouvait avoir d'effet rétroactif. Dans son votum le cardinal refaisait une histoire précise de la forme depuis Elisabeth, en comptant la durée des règnes. Au moment de la modification par Charles II, il n'y avait plus d'évêque ordonné avant l'introduction de l'Ordinal (sous Mary ou même avant Edouard !). « Par conséquent, poursuivait le cardinal, quand même la forme, telle qu'elle fut réformée sous Charles II, serait valide, comme on pourrait peut-être le soutenir, cela ne servirait en rien aux évêques *et aux prêtres* ordonnés d'après cette formule, puisqu'ils ont reçu l'ordination d'évêques ordonnés uniquement d'après la forme qui fut la seule usitée depuis le temps d'Eli-

14. Rapport, *op. cit.*, p. 257.

15. Rapport, *id.*, p. 258. Le votum dit : « Les Anglais ne croyant pas, semble-t-il, à un véritable sacrifice » ; Neercassel : « *A se ipsis removerunt, contra suam mentem, honorem et potestatem tum episcopalem, tum presbyteralem, tum diaconalem* ».

sabeth jusqu'à cette époque »[16]. Il serait certes difficile de dire que Casanata n'avait pas une idée claire de l'évolution de l'Ordinal, et, malgré certaines déficiences, on ne peut nier le mérite de son exposé. Tout se ramène exclusivement au défaut des formes originales ; pratiquement rien n'est dit de l'intention.

Dans le texte du décret de Clément XI relatif au cas de Gordon, en 1704, il est dit également que la « consécration à l'épiscopat est nulle, à la fois à cause du défaut d'une légitime succession en Angleterre et en Ecosse des évêques qui le consacrèrent, et pour d'autres motifs » qui ne sont pas précisés[17].

Les ordinations anglicanes trouvèrent un défenseur, en France, avec le chanoine Le Courayer, de 1723 à 1732, sur la base d'une notion insuffisante de la doctrine catholique sur l'Eucharistie. Il fut condamné par l'Archevêque de Paris.

Les libres discussions de 1894-1896 : les deux groupes

Les discussions théologiques devaient cependant reprendre vers la fin du XIXe siècle, sous l'impulsion de l'abbé F. Portal et de son ami Lord Halifax, en 1894, et l'on sait comment Léon XIII finit par accepter de faire réétudier la question par une commission romaine, également divisée entre membres favorables à l'invalidité et membres opposés à des degrés divers à cette dernière. Des actes de la commission, rien n'a été publié et l'on doit se référer aux travaux préparatoires. Parmi le premier groupe figuraient trois catholiques anglais, le chanoine Moyes, Dom Gasquet et le P. Fleming[18] qui, défendant un point de vue commun, l'avaient exposé dans un rapport élaboré sous les auspices du Cardinal Vaughan, *Ordines Anglicani,* très opposé à toute concession, rapport qui représentait leur votum à la commission romaine.

---

16. Votum, p. 253.

17. Texte du décret de Clément XI, BRANDI, app. XI, p. 267.

18. Fut adjoint au groupe un capucin Llevaneras, cardinal sous Pie X.

Les représentants de l'autre parti constituaient un front moins uniforme. Mgr P. Gasparri, le futur cardinal, alors professeur à l'Institut Catholique de Paris et juriste de renom, inclinait à tenir les ordres pour douteux ou probablement valides[19] ; Duchesne, le célèbre historien de l'Eglise tenait pour la validité, mais ses doutes allèrent croissant ; le P. De Augustinis, professeur à la Grégorienne, tenait le point de vue anglican et donc la validité[20].

A ce groupe se rattachait M. Portal dont l'opuscule paru en 1894 (*Les ordinations anglicanes*) avait été à l'origine des autres ouvrages sur la question. Assez proche des positions de Gasparri se situait un autre professeur au même Institut, Boudinhon, lui-même, comme Portal, resté en dehors de la commission[21]. On peut dire cependant qu'en gros la manière d'aborder la question révélait une approche commune.

Les tendances dans chaque groupe : la forme

Au point de vue théologique continuaient à se poser deux questions : avant tout la forme et en second lieu l'intention. Précisons quelque peu la position générale des deux groupes, tout d'abord à propos de la forme. Il y a deux manières d'aborder le problème de la valeur de la forme. Ces deux points de vue interféraient sans beaucoup d'ordre dans les discussions précédentes. Ou bien la forme est considérée sous l'angle objectif ou abstrait de la liturgie comparée et même de la théologie générale, et cette comparaison à elle seule permet de tirer une conclusion ; ou bien on fait intervenir davantage le cadre concret de l'Ordinal en fonction de la doctrine des Réformateurs,

---

19. Il publia *De la valeur des ordinations anglicanes,* Paris 1894, 2me éd. remaniée, dans *Revue Anglo-Romaine,* I.

20. Leur fut adjoint un séculier anglais, J.B. Scanell, de la même tendance.

21. *Etudes théologiques sur les Ordinations anglicanes,* dans *Le canoniste contemporain,* juin et juillet 1894, et *Nouvelles observations sur la question des ordres anglicans* dans *Revue Anglo-Romaine,* II.

laquelle est jugée se refléter nécessairement dans la modification de la forme. Cette double manière caractérise assez bien chacun des groupes.

Envisageant tout au moins la possibilité de la validité de la forme « essentielle », le groupe plus favorable s'attache avant tout à la forme essentielle franchement dégagée du contexte dogmatique. Cette attitude de principe semblait dictée par l'incontestable axiome selon lequel si la forme absolue, ou prise en elle-même, est valide ou « suffisante », elle demeure indépendante du contexte. Dans ce cas, en effet, aucune ordination ne peut être mise en question par motif de défaut de forme quels que soient les éléments du contexte, rituel ou doctrinal. Par exemple, les « paroles de la consécration » constituent une forme valide, même si elles sont insérées dans un rituel hérétique[22]. Il s'agissait donc de se livrer à une étude comparative. Comme le disait Gasparri : « Il s'agit de savoir si dans les rites de l'Ordinal on trouve la vraie matière et la vraie forme des trois ordinations ».

Pour les raisons indiquées, le *sensus*, la signification, se dégageait suffisamment, pour le premier groupe, de la mention de l'ordre. C'était aussi la position très ferme d'un personnage non moins important que le Cardinal Segna, qui d'ailleurs concluait personnellement sur ce seul terrain à l'invalidité. « En conséquence pour qu'une forme contribue, pour sa part, à constituer un sacrement valide, il suffit, mais il faut, qu'elle exprime le sens que Notre Seigneur Jésus-Christ a voulu exprimer, qu'elle ait ce que les théologiens appellent la signification sacramentelle »[23] et plus loin : « Le *sensus* de toutes ces formes, de toutes ces prières équivaut à celui-ci : *Seigneur, de cet élu faites un évêque.* Cette désignation de l'ordre con-

22. « Thus for example the formula for Baptism and the words of consecration in the Eucharist are always and necessarily a sufficient sacramental form, even if included in a rite of obvious heretical purport » (Fr. CLARK, *Anglican Orders and Defect of Intention*, Londres, 1956).

23. *Les Ordinations anglicanes à propos d'une brochure*, dans *Revue Anglo-Romaine*, I, p. 581.

féré doit être regardée comme partie essentielle de la consécration épiscopale ; en d'autres termes, pour la validité de la consécration épiscopale, comme de tous les autres sacrements, il est nécessaire que la forme exprime *ce qui se confère, ce qui se fait* »[24].

Dans ce groupe on acceptait la forme anglicane de l'épiscopat comme valide (ou éventuellement valide), en raison de l'opinion commune chez les théologiens, qui faisait consister la forme de la consécration épiscopale, d'après le Pontifical Romain, dans les seules paroles : *Accipe Spiritum Sanctum* qui accompagnent l'imposition des mains de l'évêque consécrateur et des évêques assistants, et cela indépendamment du contexte de l'Ordinal et sans y faire aucunement appel. Mgr Gasparri déclarait en effet : « Ceux qui partagent cette opinion (l'opinion commune) doivent admettre que la forme de l'Ordinal pour la consécration épiscopale est suffisante ; car la forme *Accipe...* ne peut pas perdre sa force consécratoire à cause des paroles qui la suivent dans l'Ordinal ». En ce qui concerne la forme pour le presbytérat, *Accipe, quorum remiseritis,* etc., il se montrait plus réservé, le texte ne jouissant pas du même crédit, en raison de sa place dans le Pontifical[25]. Cependant tous se montraient, avec le progrès des études liturgiques, beaucoup plus enclins à admettre une « prière » comme forme de toute ordination[26], et — démarche nouvelle dans le débat — pour juger de la prière qui précédait l'*Accipe* ou de telle autre forme possible, on appliquait les critères formulés par Boudinhon, auxquels Gasparri et d'autres avaient pleinement souscrit. Ceux-ci n'exigeaient, outre la demande de grâce sur l'ordinand, que la seule mention de l'ordre à recevoir, à l'exclu-

---

24. *Ibid.*, p. 586.

25. *De la valeur des Ordinations Anglicanes* (2me éd.), dans *Revue Anglo-Romaine,* I, p. 554, pour l'épiscopat et p. 552 pour le presbytérat.

26. *Id.*, p. 555.

sion, contrairement à une opinion répandue, de la mention des pouvoirs sacerdotaux[27].

Le groupe « anglais », animé par des principes différents, ne négligeait pas, en une première étape, de se livrer à un travail semblable et était d'accord sur les mêmes critères. *Ordines Anglicani,* rapport de la commission de Westminster et votum conjoint du groupe à la commission romaine, traitait de ces critères de manière sommaire, mais, en liturgiste averti, J. Moyes avait composé pour la commission un memorandum, qui rejoignait la position de Boudinhon, dont il avait pu s'inspirer[28]. C'est au nom de ce principe liturgique que le groupe éliminait directement les formes impératives, et sans tenir compte de leur rôle dans le Pontifical[29]. Ces formes « ne signifiaient pas le S. Ordre, ni ne distinguaient entre le Diaconat, le Presbytérat et l'Episcopat »[30]. Le groupe écartait strictement tout appel au contexte, qui, au point de vue « formel », ne pouvait être que ruineux pour la cause de l'Ordinal. C'est que le second groupe allait plus loin : il replaçait l'Ordinal dans le cadre doctrinal de la Réforme anglaise, dégageant ainsi

---

27. L'étude de Boudinhon sur les prières-formes et ces critères avait paru dans *Le canoniste contemporain,* sept.-oct. 1895. Le minimum requis était le suivant : *Deus qui... respice propitius super hunc famulum tuum quem ad diaconatum (presbyteratum, episcopatum ou summum sacerdotium) vocare dignatus es ; da ei gratiam tuam ut munera hujus ordinis digne et utiliter adimplere valeat* ». Dans son article de 1896 (*Rev. Anglo-Romaine,* II), Boudinhon se contentera de la mention de l'ordre dans le contexte général. C'était aussi l'opinion des Anglicans, cf. Lacey.

28. Cf. *The Tablet,* 27 fév. 1897. « Mgr Gasparri in his treatise on Anglican ordinations, in accord with the Abbe Boudinhon, has with great lucidity described the same common minimum ». Memorandum liturgique de Moyes : *Brevis conspectus ritualium Ordinationum in Oriente et Occidente adhibitarum quoad formam consecratoriam cum manuum impositione conjunctam* (Moyes, Gasquet, Fleming), Rome, 1896.

29. *Ordines Anglicani, Expositio Historica et Theologica, cura et studio Commissionis ab Em. et Revm. DD Herberto Cardinali Vaughan,* Londres, 1896, *De insufficentia materiali,* p. 44-51.

30. *Id.,* p. 46.

l'« insuffisance formelle » du rituel d'Edouard VI[31]. La mention des vocables : diacres, prêtres, évêques, aussi bien dans la Préface de l'Ordinal[32] que dans quelques prières précédant l'imposition des mains, ou dans la présentation du candidat, ne comportait pas, ou même excluait le sens catholique de ces ordres. Cette affirmation s'appuyait sur un long développement historique préliminaire et d'amples appendices[33], tendant à démontrer le protestantisme radical des ordres anglicans. Comme nous l'avons vu dans la discussion des XVIIe et XVIIIe siècles, cette position n'était pas vraiment nouvelle. Par ailleurs, tirant argument de la seule forme originale, le rapport anglais se bornait à enregistrer la suffisance matérielle (liturgique) de la forme de 1662.

Les tendances dans chaque groupe : l'intention

Le second problème posé est, on le sait, celui de l'intention qui, somme toute, demeure accessoire. Qu'en était-il en ces débats ? Comme l'a souligné le P. Clark dans son récent ouvrage, en cette fin du XIXe siècle, les idées ne paraissaient pas claires, en Angleterre, sur ce sujet. Elles ne l'auraient pas été non plus pour les membres anglais de la Commission romaine. Ces hésitations allaient être plus tard source de confusions. L'une des interprétations du défaut d'intention écartée par le P. Clark, n'était-elle pas précisément celle que J. Moyes, l'un des signataires du rapport anglais, défendrait, un an plus tard, en 1897 dans le *Tablet* (n° du 3 juillet) ? Le cardinal Vaughan, de Westminster, avait cependant sur ce point des idées classiques : l'intention de faire ce que fait l'Eglise, intention « intérieure » de la part du ministre lui-même ; et comme il présidait la commission préliminaire de Westminster, une allusion incontestable à cette interprétation figure dans le très bref passage qu'*Ordines Anglicani* consacre avec sujet, comme simple corol-

31. « *Insufficentia formalis* », p. 51-55.

32. Voir note 2.

33. *Ibid.*, p. 11-43 et 62-181.

laire du défaut de forme. En somme les membres anglais de la Commission ne semblaient pas s'intéresser spécialement à cette question.

Dans l'autre groupe au contraire, sous l'influence de Gasparri, on développait beaucoup plus longuement cette question de l'intention, dans le sens d'*intentio faciendi* ministérielle, c'est-à-dire des consécrateurs, qui, en tout cas chez le grand canoniste était l'intention dite interne, en principe indépendante du défaut de forme, mais se manifestant spécialement par ce dernier. (De même qu'en usant d'une forme valide on aurait pu manifester une intention positive d'exclure, ainsi en employant une forme invalide, on pourrait également avoir une intention de faire ce que fait l'Eglise.)

Le ressort de cette position est le principe d'exclusion positive : dit précisément principe de Lugo-Gasparri. L'intention de faire ce que fait l'Eglise peut subsister quand il ne s'agit que d'une erreur (hérésie), même essentielle, dans l'intelligence ; elle est au contraire incompatible avec une intention positive d'exclure un élément essentiel du sacrement (dans la volonté). La difficulté de cette intention « interne », nous le verrons, c'est de savoir exactement quand il y a passage d'une simple erreur concomitante à une intention volontaire d'exclusion : en d'autres termes quand l'erreur exerce une influence sur la volonté. C'est ici qu'intervenait la réponse du Saint-Office en 1872 dans le cas de baptême de protestants d'Océanie, qui pouvait présenter une certaine analogie avec les ordinations anglicanes, et qui est demeuré au centre des discussions récentes. Gasparri s'y référait en citant le décret : ces protestants « appliquant la forme et la matière requise, avertissaient expressément ceux qu'ils allaient baptiser de ne pas croire que le baptême eût un effet quelconque dans l'âme ; ils disent en effet que c'était un signe purement externe de l'agrégation à leur secte, et tournent fréquemment en dérision les catholiques à propos de leur foi sur les effets du baptême, qu'ils traitent de superstitieux ». Selon Gasparri : « Il s'agit des protestants qui nient tout effet intérieur du baptême, la grâce *comme le caractère sacramentel ;* ils ne se contentent pas de prêcher en

public cette doctrine mais quelquefois ils la répètent même immédiatement avant l'administration du baptême ». Selon la réponse de la Congrégation, l'erreur sur les effets du baptême n'excluait pas l'intention de faire ce que fait l'Eglise, et donc les baptêmes étaient en principe valides. Ainsi « l'hérésie, même contraire à l'essence du sacrement, n'exclut pas nécessairement l'intention ». Toutefois, ajoute le même, s'il s'agissait d'un acte de la volonté excluant la substance du sacrement, par exemple si le ministre disait dans son esprit (!) : *je veux faire ce que fait l'Eglise, mais je ne veux ni conférer la grâce, ni imprimer le caractère,* l'intention n'existerait pas et le sacrement serait nul. Les erreurs doctrinales des évêques anglicans, selon les mêmes principes, sont pleinement compatibles avec l'intention. Contrairement au cardinal Vaughan, citant lui-même le fait dans une lettre, Gasparri (et Boudinhon) ne considèrent pas comme dépassant la simple erreur concomitante un évêque qui préludait une ordination en déclarant : « Maintenant faites attention à ceci, Monsieur, je ne vais pas vous ordonner pour être un prêtre sacrifiant ». On devrait plutôt « présumer la simple erreur ». Tant que des prélats anglicans n'ont pas déclaré solennellement qu'en ordonnant ils n'ont pas l'intention de faire des prêtres sacrifiants, poursuit Gasparri, on ne peut pas prouver qu'ils aient fait en réalité cette restriction dans leur esprit. Continuant jusqu'au bout dans le cadre de l'intention purement interne à rendre cette attention indépendante de l'usage de la forme, en l'absence de semblable déclaration de la part du consécrateur, on ne peut que présumer ce défaut d'intention interne, sans manifestation extérieure chez les premiers consécrateurs anglicans[34].

Boudinhon, tout en maintenant l'intention interne au sens de Gasparri, la liait à l'usage du rite, qui non seulement la manifestait extérieurement, mais la conditionnait, au point que cette insuffisance affectait non seulement la consécration de Parker, mais toutes les consécrations. Il faisait ainsi de l'inten-

---

34. Mgr GASPARRI, *De la valeur des Ordinations Anglicanes,* IV, dans *Revue Anglo-Romaine,* I, p. 529-540.

tion un corollaire du défaut de forme. On se rapprochait ainsi singulièrement de l'intention dite « externe » (mot mal choisi), à laquelle est resté attaché le nom de Catharin, ne réclamant, pour la validité, aucune autre intention que de poser sérieusement la forme prescrite. Dans son ouvrage ultérieur, Boudinhon répète que l'hérésie de Barlow ne prouve pas l'invalidité de la consécration et que le point principal est la suffisance du rite employé[35].

Dans le cadre de l'intention interne stricte, Franzelin dans un passage de son *De sacramentis in genere* avait donné une application relative au passage de l'erreur à l'acte de la volonté, beaucoup plus favorable aux Anglicans. L'intention d'exclure, dans un cas semblable n'était due qu'à l'erreur ; c'est seulement dans le cas où, sachant la vérité, on aurait persisté à vouloir exclure tel élément nécessaire au sacrement qu'il y aurait eu, non plus erreur dans l'intelligence, mais volonté d'exclusion : malice que personne n'attribue aux consécrateurs anglicans. L'intention de faire ce que fait l'Eglise subsisterait, en pareil cas, car il y a intention inconditionnelle de faire ce que le Christ a institué. C'est à cette interprétation que s'attachent certains Anglicans lorsqu'ils tiennent compte de l'exclusion du sacrifice, et, en s'appuyant sur la Préface de l'Ordinal, Lacey, par exemple, à cette époque, dans sa dissertation *De Hierarchia Anglicana,* de 1895. Plusieurs catholiques y eurent également recours au même moment. Les partisans de la position de Gasparri rejettent cette manière d'interpréter l'intention interne comme incompatible avec l'enseignement des théologiens. (A noter que le service de communion du *Prayer Book* permettrait de célébrer une messe déficiente mais valide. Pour le rite de 1552, la chose est un peu incertaine.) Ce raisonnement sera amplifié dans la Bulle *Apostolicae Curae.*

Décision romaine normative : Apostolicæ Curæ (*sept.* 1896).

La bulle qui mit un terme aux débats de 1896 devait pren-

35. Portal partant aussi, dans sa première étude théologique sur les Ordinations anglicanes, du principe d'exclusion de Gasparri, aboutissait à la même conclusion d'intention douteuse.

dre position vis-à-vis des divers points de vue exprimés au cours des années qui avaient précédé. S'efforçant de ne pas entrer dans certaines questions controversées entre théologiens catholiques, elle garde un caractère quelque peu « cryptique », tout en posant fermement certains principes. Elle expose avant tout le défaut de forme et traite beaucoup plus brièvement du défaut d'intention.

a) *la forme*

Elle rappelle que les sacrements doivent signifier la grâce qu'ils confèrent. Cette signification doit se trouver dans le « rite essentiel » (matière et forme) mais principalement dans la forme, car l'imposition des mains est de soi indéterminée. Elle traite alors de la forme anglicane généralement reçue, et tout d'abord du point de vue matériel. Aucune allusion n'est ici faite au caractère, en partie traditionnel, des formes anglicanes.

Contrairement au rapport anglais qui consacrait deux chapitres distincts aux points de vue « matériel » et « formel », la bulle tend à en traiter d'un seul jet, et il est malaisé de savoir à quelle étape du raisonnement l'on se trouve. D'autre part, avec les deux groupes, elle juge nécessaire uniquement la mention de l'ordre reçu, et, selon toute vraisemblance, dans le cadre de la forme elle-même. La mention du pouvoir d'offrir n'est que facultative. La forme presbytérale est donc insuffisante. C'est pourquoi d'ailleurs, on note soigneusement l'opportunité de l'ajoute *ad officium et opus presbyteri* réalisée en 1662, qui n'avait cependant pas d'effet rétroactif et l'on affirme que « cette ajoute peut (pourrait) peut-être apporter à la forme une signification légitime[36] ; mais elle est survenue un siècle trop tard, le pouvoir d'ordonner ayant disparu. On retrouve ici un écho du votum de Casanata. Il est au surplus inutile de recourir aux autres « prières » de l'Ordinal, alléguées par le groupe « continental », car on en a supprimé « tout ce qui, dans le rite

36. « *Eadem vero adjectio, si forte quidem legitimam significationem apponere formæ posset, serius est inducta, elapso jam sæculo post receptum Ordinale eduardianum ; quum propterea, Hierarchia extincta, potestas ordinandi jam nulla esset* ».

catholique, désigne clairement la dignité et les fonctions du sacerdoce ». Il s'agit ici d'une prière (comme celle qui précède l'imposition des mains)[37], pouvant constituer une forme complète ou partielle (avec l'*Accipe*), argument tout récent du groupe (*auxilium causae novissima arcessitum*) et le texte cité paraît se référer à beaucoup plus que la mention de l'ordre (et l'appel de la grâce sur l'ordinand) exigé par ce même groupe, à savoir à la suppression de tout contexte sacerdotal.

Pour l'épiscopat, on renvoie à ce qui précède, mais à propos de l'ajoute de 1662, on relève, déjà par anticipation, que « les termes *ad officium et opus episcopi* doivent être jugés autrement que dans le rite catholique ». On ne peut faire non plus appel pour l'épiscopat à la prière qui précède l'imposition des mains, car elle a été diminuée des expressions qui déclarent le *summum sacerdotium*. En somme, le sacerdoce catholique a été supprimé de l'Ordinal. Ce qui est alors clairement développé.

L'aspect d'insuffisance formelle domine alors pleinement et est repris en un argument général : l'ensemble du rite, en conformité avec les circonstances de sa publication, possède un caractère antisacerdotal et antisacrificiel qui, notons-le, invalide non seulement la forme originale, mais, par application plus marquée, également celle de 1662[38], en dépit de la phrase d'ouverture que nous avions relevée plus haut. Cette forme n'étant pas de la sorte acceptée comme forme absolue, « essentielle ». Tout en affirmant que « la bulle rejette emphatiquement la forme de 1662 », le P. Clark marque cette réserve en faisant allusion aux paroles de Léon XIII, « qui *semblent* affirmer qu'il est certain que le rite anglican ne peut jamais être valide », allusion sans doute à la phrase en question.

---

37. En particulier la prière *Omnipotens Deus*, cf. note 3.

38. « *Jam minime constat formula Accipe Spiritum Sanctum, qui Spiritus cum gratia nimirum sacramenti in animam infunditur, minimeque constant verba illa ad officium et opus presbyteri, vel episcopi* ».

b) *l'intention*

La bulle passe ensuite de façon beaucoup plus brève au défaut d'intention qui, bien qu'il apparaisse comme un chef supplémentaire, est cependant étroitement lié au défaut de forme. Le texte n'est cependant pas d'une clarté telle, et cela probablement à dessein, qu'il permette de trancher à coup sûr, au moins à l'intérieur de l'*intentio faciendi* ministérielle qui semble clairement impliquée, entre intention interne et intention plus ou moins externe.

c) *Franzelin et la bulle*

Pour revenir à la forme, il est éclairant, comme le signale le P. Clark (p. 186), de comparer la section de la bulle qui traite du défaut de forme avec le votum que le cardinal Franzelin avait rédigé lors d'une enquête pour le Saint-Office sur la forme anglicane, vingt ans plus tôt, en 1875[39]. Le Révérend Père cite d'importants passages de ce votum qui n'avait pas été publié jusqu'alors. Franzelin y signale, comme le faisait la bulle, l'inutilité de recourir à la théologie de certains théologiens anglicans du XVIIe siècle. Il ne s'agissait pas non plus de savoir ce que la forme en usage maintenant peut peut-être signifier (*aut quid forma nunc adhiberi solita potest fortasse significare*), mais pourquoi et comment la forme [originale] (et toute la liturgie pareillement) a été essentiellement modifiée par les Réformateurs [insuffisance « formelle »]. De là le défaut de forme, lors de l'ordination de Parker qui ne reçut pas le caractère épiscopal. De cette unique origine de la hiérarchie il découle que toutes les ordinations ultérieures, du moins jusqu'en 1662, furent invalides pour deux raisons : défaut de pouvoir chez l'ordonnant et défaut de forme (*saltem usque ad annum 1662* erant invalidae ex duplici capite, ex defectu potestatis in ordinante et ex defectu formæ). Ainsi la formule originale *Accipe Spiritum Sanctum* ne confère-t-elle pas la

39. Après la parution du livre d'Escourt en 1873, Manning avait proposé un dubium au S. Office sur la suggestion faite par ce dernier que, pour le presbytérat, la forme *Accipe Spiritum Sanctum* ne serait pas invalide en soi.

prêtrise. Franzelin ne fait pas subir nécessairement à l'ajoute de 1662 le contre-coup de « l'insuffisance formelle »[40]. Le P. Clark en est d'accord qui dit : « Léon XIII adopta le même raisonnement et poursuivit en en faisant une plus large application pour montrer comment le contexte rituel détruisait la validité sacramentelle de *toutes* les formules qui se trouvent dans l'Ordinal » (p. 188).

Un commentaire autorisé (1896-1897)

En 1897, le Père Salvatore Brandi, rédacteur de la *Civiltà Cattolica,* fit paraître en un volume deux articles qu'au lendemain de la publication de la bulle il avait rédigés pour sa revue[41]. Ce texte constitue un commentaire du document pontifical venant d'une personnalité en étroits rapports avec le Saint-Office comme le prouve la publication en appendice de certains documents de cette Congrégation relatifs aux discussions de 1685 et 1704 dont nous avons parlé plus haut. Le livre - trait significatif - était honoré d'un bref laudatif de Léon XIII. Nous nous bornerons à relever l'un ou l'autre trait de ce commentaire autorisé. L'auteur, après avoir éclairé quelques points des précédents (affaires des XVIIe-XVIIIe siècles, sur la base des documents en question), reprenait la question de la forme dans la bulle, sans toutefois s'attacher à suivre méticuleusement la progression de l'argumentation. Il développait amplement et pour elle-même la question de l'insuffisance matérielle considérée comme « principal défaut ». Rien, comme dans la bulle, sur le caractère spécial des formes anglicanes. L'essentiel était l'absence, dans la forme, de la mention de l'ordre. La substance de la forme épiscopale, par exemple, était *Accipe Spiritum Sanctum,* qui « ne faisait qu'exprimer une simple invocation au Saint-Esprit, invocation qui même unie à

---

40. Les auteurs du rapport de Westminster suivent la ligne de Franzelin : comme lui, ils mettent l'accent principal sur l'insuffisance objective de la forme dans l'Ordinal original (CLARK, *op. cit.,* p. 34).

41. S. M. BRANDI, *Rome et Canterbury,* Paris, 1898 (traduction Boudinhon).

l'imposition des mains peut fort bien se rencontrer en dehors de tout sacrement » (p. 103). Brandi se fondait, à la suite de Gasparri et Boudinhon, qu'il approuvait sans réserve, sur le critère liturgique de l'Eglise ancienne : mention de l'un des trois ordres à conférer, la mention du pouvoir n'étant pas nécessaire, encore moins de l'effet principal de chaque ordre, celle-ci pouvant être également omise, sans être toutefois exclue de propos délibéré. Les formes anglicanes « s'écartaient du type essentiel, constamment et universellement sauvegardé dans toutes les liturgies d'Orient et d'Occident ». La modification de 1662 en portait témoignage, qui revenait à sa manière à ce type, sans pouvoir remédier aux ordinations antérieures, nulles pour défaut de forme. « Elles ne pouvaient valider les ordinations futures, ne fut-ce que pour ce motif que le caractère sacré manquait aux ministres du rite » (et non dès lors nécessairement pour défaut de forme), « comme le fait très justement observer la bulle » et de citer le texte en mettant en italique, *legitimam significationem,* et *potestas ordinandi nulla esset.* En d'autres termes « le remède, si l'on peut appeler de ce nom la modification introduite en 1662, fut appliqué trop tard, *cum mala per longas invalwere moras* » (p. 108-109). Nous ajouterions qu'on retrouve en tout cela l'écho du votum de Casanata de 1685, repris sans doute par la bulle, votum que le Révérend Père avait révélé.

Une fois écarté l'appel à des formes de rechange, resté d'ailleurs inconnu des Anglicans eux-mêmes, en particulier la formule *Omnipotens Deus* pour l'épiscopat qui se trouve après les litanies en dehors de l'ordination mais qui mentionne le degré de l'ordre, reste le « vice capital de la forme » qui omet à dessein le sacerdoce proprement dit. Cet aspect est traité rapidement[42]. C'est à ce plus profond niveau que « les mots évêque et prêtre que l'on trouve dans l'Ordinal demeurent en fin de compte vides de toute réalité ». Mais c'est à propos de

---

42. *Ibid.,* p. 123. A propos de la forme, très proches étaient les articles de MOYES dans le *Tablet* de 1897.

l'intention que le P. Brandi donne là-dessus de plus larges développements.

Il est intéressant de souligner, à propos de l'intention, que le commentateur la lie étroitement à la forme, dont elle suit le sort, aussi bien quand cette forme est valide, que dans le cas contraire : la qualité de l'intention apparaît comme une conséquence inéluctable de l'emploi de la forme, et donc à peine comme un chef d'invalidité entièrement autonome. Le rédacteur de la revue romaine précisait ainsi sa pensée : « Le défaut chez le ministre anglican ne provient pas cependant du simple fait qu'il fait usage d'une forme invalide, mais de ce que le ministre emploie à bon escient une forme modifiée *ex industria* et substituée au rite du pontifical »[43] : position intermédiaire, entre l'intention pleinement « interne » de Gasparri et celle attribuée généralement à Catharin, mais se rapprochant sensiblement de cette dernière.

La poursuite des débats

Une série d'écrits s'échelonnèrent depuis la publication de la bulle, s'efforçant de contredire les explications de celle-ci ou d'autre part d'en justifier les arguments. Les exposés catholiques étaient d'ailleurs loin d'offrir une réponse concordante aux questions posées ou aux objections formulées. Cela était dû au moins partiellement au caractère volontairement nuancé du document pontifical, sans compter que certains ne s'astreignaient pas nécessairement à reproduire de près les raisonnements. C'est tout particulièrement à propos de l'intention que cette diversité ne pouvait manquer de frapper les esprits exigeants. La question de la validité des ordinations dans l'Eglise de l'Inde du Sud, qui se posa à l'Eglise d'Angleterre elle-même, en 1955, suscita un regain passager d'intérêt pour ces questions et entraîna une brève reprise d'échanges de vues courtois, en général. Le P. Stephenson, s.j. crut bon de prendre alors posi-

---

43. *Ibid.*, p. 141. Il ne semble pas que l'on puisse enrôler Brandi purement et simplement dans les troupes de Gasparri.

tion à l'égard d'essais anglicans un peu antérieurs ou d'actualité. Il réunit plusieurs articles du *Month* en une publication qui s'efforçait de trouver la clé théologique de la bulle dans un sens assez peu différent de l'ouvrage plus fondamental de son confrère le P. Clark[44]. A quelque temps de là, il retira sa tentative dont il se déclarait insatisfait. Il estimait de plus avec sagesse la controverse sur le sujet être moins en accord avec les progrès de l'esprit œcuménique[45].

Une mise au point qui fait date

On peut dire que le traité du P. Clark, paru au même moment, et auquel nous avons déjà fait maintes allusions, marque à coup sûr une date importante dans l'interprétation de la bulle. Il fait le tri entre ce qu'il estime être la paille et le bon grain dans la littérature, anglicane mais surtout catholique, avec une sobriété dans l'exposé et une clarté exceptionnelle. Il ne relève pas moins de sept interprétations différentes de l'intention jugée insuffisante[46]. Il se rallie sans hésiter à l'intention du ministre ordonnant, ce qui correspond d'ailleurs pleinement avec ce qui se dégage, comme nous l'avons vu, des discussions de 1896, mais en outre il opte avec conviction pour l'intention « interne » au sens de Gasparri, ce qui peut prêter le flanc à la critique. Il souligne comme principe général la liberté de la bulle à l'égard des positions d'école librement disputées : mais c'est qu'il juge insoutenable et pratiquement condamnée l'intention « externe » et se montre peu favorable

---

44. A. A. STEPHENSON, s. j., *Anglican Orders,* Londres, 1956. Au cours de ces articles il passa de l'intention « objective » (du rite) à l'intention ministérielle plus ou moins interne.

45. Cf. *The Old Palace,* 195.

46. A savoir : intention des auteurs de l'Ordinal ; intention interne du ministre (*intentio faciendi*) ; intention du ministre déterminant une forme ambiguë (*circa significationem formæ*) ; motif influençant le ministre dans son choix de la matière et de la forme ; intention corporative de l'Eglise d'Angleterre (beaucoup d'Anglicans); intention externe du ministre ; intention du rite dans son cadre historique.

à trop lier l'intention à la forme. Plus réservé dans ses conclusions il estime que la bulle n'exclut pas l'opinion « externaliste », mais ne peut évidemment pas en dépendre car ce n'en est pas l'explication correcte. Il ne manque cependant pas de théologiens très orthodoxes pour défendre l'opinion dite de Catharin, soi-disant « purement externe » en matière sacramentelle. Qu'on lise par exemple le cours du P.H. Bouëssé, o.p., lequel estime que c'est là l'opinion authentique de saint Thomas et qui critique plusieurs théologiens récents[47]. Il est vrai qu'à son tour le Révérend Père va trop loin, sans doute, en voulant à l'inverse découvrir uniquement cette théorie dans *Apostolicae Curae.* Il n'en demeure pas moins que la bulle lie étroitement l'intention à la forme. Nous avons dit combien était délicat au concret le passage requis par l'autre position, dans la mesure où l'on écarte le système de Franzelin de l'erreur à la volonté. Les baptêmes d'Océanie, qui furent au centre des discussions de 1956, ont posé cette question et certainement dans ce cas l'usage d'une forme valide apparaît bien comme l'élément déterminant, qui différencierait ce cas de celui de l'ordination de Parker. Notons à ce propos que dom Butler a indiqué comme difficulté à l'interprétation du P. Clark, que, pour sa part, il ne voyait pas de raison de refuser à Hodgkin co-consécrateur de Parker, et dont le revirement protestant n'est pas prouvé, une intention interne de faire ce que fait l'Eglise[48].

Avant d'aborder le problème de la forme, en particulier chez Clark, nous voudrions noter que parfois les Anglicans de tendance anglo-catholique, en vue de justifier les Réformateurs, soulignent les difficultés soulevées par la doctrine eucharistique de l'Eglise médiévale en rappelant certaines erreurs grossières qui auraient eu alors libre cours. Le P. Clark dans un récent

---

47. R. P. BOUESSÉ, o. p., *L'Economie Sacramentaire, Le Sauveur du Monde,* vol. 4, 1951, p. 353-368. J. LEBOURLIER, *A propos des ordinations anglicanes,* dans *Mélanges de Science Religieuse,* 1955, p. 201-208.

48. *The Tablet,* 25 août 1956.

ouvrage : *Eucharistic Sacrifice and the Reformation,* paru en 1960, a montré, de façon convaincante, que la plupart de ces erreurs étaient imaginaires. Après la démonstration du P. Clark, subsiste le problème du rapport précis de la messe à la croix (« mémoire » ou « identité ») qui se situe d'ailleurs moins au niveau de la foi, que de la théologie[49].

Réflexion sur la forme

Bien que traitant de la question de l'intention, en y voyant une cause d'invalidité, en soi indépendante du défaut de forme, le P. Clark consacre également la fin de son ouvrage à la forme ; il cherche à préciser ce qui se trouve réellement affirmé dans *Apostolicae Curae,* à ce sujet[50]. Contrairement à la majorité des disputants de 1896, il se montre très libéral, en ce qui concerne l'Ordinal, sur la possibilité de compléter par le contexte l'indétermination de la forme, sous le rapport de la mention de l'ordre à conférer. C'est qu'il a essentiellement en vue la forme *Accipe Spiritum Sanctum* et son autorité chez les théologiens. « Beaucoup parmi les catholiques et les Anglicans ont conclu que le raisonnement du pape au sujet du défaut de forme se ramenait à ceci : une forme sacramentelle valide doit contenir la mention expresse de l'ordre ou de la grâce et du pouvoir à conférer ». Il fait remarquer que c'était le principe traditionnel des Catholiques anglais et que Morin en 1655 avait sur ce point révélé l'unanimité des liturgies. Or la formulation vague de la forme anglicane, *Reçois le Saint-Esprit,* ne contient pas de semblable mention expresse, donc elle est nécessairement invalide pour l'ordination presbytérale comme pour l'ordination épiscopale[51], et encore : « Le pape accepte-t-il

---

49. Le Père A. Stephenson n'a pas été entièrement satisfait du travail de son confrère sur ce dernier point : cf. *Some linguistic ambiguities in traditional eucharistic teaching,* dans *Theological Studies,* 1961, p. 588-609.

50. CLARK, *op. cit.,* ch. 9, *The Defect of Form,* p. 168-191.

51. Les anglicans avaient signalé à ce sujet le cas de la prière d'ordination presbytérale dans le sacramentaire de Sérapion.

l'opinion plus étroite, qui réclame la mention ou la description de l'ordre ou du pouvoir dans la forme elle-même et rejette comme insoutenable l'opinion plus large qui permet la détermination à partir du contexte ? » L'auteur est d'avis que la bulle fait place à l'opinion large. Nous ne pouvons entrer dans une discussion détaillée, mais ici le P. Clark, comme la bulle, bloque, à un certain niveau, les deux aspects du problème : mention de l'ordre et signification doctrinale, et ainsi son raisonnement n'est guère concluant sur ce point. Que viendraient d'ailleurs faire les commentaires de la bulle sur les modifications de 1662 ? L'appel au contexte est certes fait mais uniquement, semble-t-il, pour l'aspect dogmatique, la prêtrise au sens catholique. Ayant pris position de la sorte, le P. Clark étudie très objectivement la forme *Accipe Spiritum Sanctum,* qui précisément, comme on le sait, ne contient aucune mention de l'ordre. « Il faut bien se rendre compte, poursuit le même auteur, que des auteurs catholiques considérables et nombreux ont tenu, tenaient au moment de la bulle, et ont continué de tenir jusqu'en 1947, que dans le rite romain lui-même, la forme sacramentelle pour la consécration épiscopale était *Accipe Spiritum Sanctum*[52]. Pour l'ordination presbytérale peu de théologiens ont maintenu que l'*Accipe Spiritum Sanctum, quorum remiseritis*... pouvait être une forme essentielle adéquate, mais la raison ne vient pas du vague de la formule, mais de sa place, après la concélébration de la messe d'ordination. Au surplus, un nombre important l'a tenu à cette place pour la forme partielle destinée à remettre les péchés ». Mais si la formule, continue le P. Clark, se trouvait plus tôt, (avant la messe comme dans le rite anglican), dans un rite catholique, il aurait été tout à fait raisonnable (comme le fit Boudinhon en 1896) de maintenir que la forme pouvait être suffisante. Et il y eut des Pontificaux au bas moyen âge où effectivement la formule arrivait plus tôt. Dans un Pontifical de la Curie, la formule était même jointe à la première imposition des mains (aujourd'hui matière essentielle).

52. La Constitution *Sacramentum Ordinis* de 1947 n'y contredit d'ailleurs pas.

Et le P. Clark n'hésite pas à penser que probablement, dans ce cas, on considérait la formule comme la forme essentielle de l'ordination presbytérale. Et il remarque que si plus tard *Accipe Spiritum Sanctum* n'a pas été, dans le cas des ordinations abyssines, presbytérales, déclarée suffisante (Saint-Office, avril 1875), Gasparri commentait néanmoins cette réponse, en ce sens que la Congrégation n'avait pourtant pas déclaré qu'une telle forme dût être nécessairement invalide. Ainsi la forme même des ordinations anglicanes figurait dans le Pontifical et, pour l'épiscopat au moins, était communément regardée comme la forme essentielle du rite romain ; pour le presbytérat figurant dans le même livre elle n'était pas dépourvue de toute autorité. Il semble difficile de parler, à certains égards, d'innovation complète dans ces formes anglicanes.

Il apparaît toutefois que cette forme n'était ainsi considérée que parce que déterminée par tout le contexte du Pontifical. Le contexte de l'Ordinal permet de déterminer sans hésitation l'ordre à conférer, mais comme ici la bulle elle-même fait intervenir le contexte doctrinal, la signification du sacerdoce sacrificiel, qui donne ainsi un tout autre sens à ces ordres. Dans cette perspective, le caractère anti-sacerdotal et anti-sacrificiel de l'Ordinal fait ainsi finalement perdre sa force à la formule *Accipe Spiritum Sanctum.* Il en va ainsi de tous les essais pour trouver une forme valide dans l'Ordinal. C'est ainsi que même des formes qui semblent tout à fait satisfaisantes en elles-mêmes, et sans appel au contexte, ne sont plus valides dans le cadre de l'Ordinal. Il s'agit en particulier de la forme de 1662. Seules le sont, parce que contenant la signification essentielle du sacrement, les formules canonisées, parce qu'instituées par le Christ et son Eglise dans ce but. Donc la formule *Accipe,* complétée comme elle l'est dans l'Ordinal, est de la sorte exclue. La formule prescrite dans l'*Institutio Sacramenti Ordinis* de Pie XII ne pourrait jamais être défective quel que soit le contexte rituel où elle serait enchâssée, et en particulier si elle venait à figurer dans le cadre de l'Ordinal. Si une nouvelle forme est introduite, la certitude de sa validité dépend de la reconnaissance de cette forme par l'Eglise universelle (ou le

pontife romain). C'est toujours ici la pensée du P. Clark.

Nouvelles perspectives ?

Ainsi une forme peut être liturgiquement correcte, il faut encore que ce soit une forme « absolue », à l'abri du contexte. Et cette détermination tend à être de plus en plus attribuée à l'Eglise. Les théologiens mettent en évidence le pouvoir effectif de l'Eglise de déterminer ce qui est et ce qui n'est pas suffisant pour conférer le sacrement institué par le Christ. Il y a là une ligne partiellement nouvelle, que l'on peut sans doute discuter, mais qui également paraît d'une grande portée pour d'éventuelles déterminations dans un contexte général de progression œcuménique vers l'unité. Cela pourrait donner lieu à quelque chose d'analogue à ce que la théologie orthodoxe met sous le nom d'*économie*[53]. Nous nous bornons ici à souligner quelques prolongements possibles de cette ligne de pensée qui orienterait les problèmes un peu différemment.

Dans un cadre plus limité, un fait d'une certaine importance est intervenu depuis une trentaine d'années : la participation assez fréquente, surtout ces derniers temps, d'évêques vieux-catholiques aux consécrations d'évêques anglicans en tant que co-consécrateurs, prononçant la formule : *Accipe...* Il s'agit évidemment de la formule actuelle, remaniée en 1662, et employée par un évêque validement ordonné, ayant au surplus une intention orthodoxe en ce qui concerne le sens de la forme en question, sa signification doctrinale. Nous avons noté que la

---

53. On peut lire dans *La Croix* du 6 août 1963, à propos de l'intercommunion à Montréal, sous la plume du Père A. Wenger : « Jamais la question ne m'avait atteint avec une telle acuité. Instinctivement je songeais à ce moment à ce qu'on appelle en théologie orthodoxe le « pouvoir d'économie » qui est une manière d'interpréter la loi dans le sens de l'amour plus que dans le sens de la rigueur. L'idée est venue à d'autres déjà : le pape ne pourrait-il pas user d'économie, et redonner validité aux ordres anglicans ou à d'autres dès lors que la foi à la présence réelle et au ministère, tant de l'évêque comme successeur des apôtres que du prêtre, est jugée conforme à l'Ecriture et à la Tradition des Conciles ? ».

bulle a prononcé assez clairement l'invalidité de la forme remaniée dans le cadre de l'Ordinal, non sans peut-être une certaine hésitation qui semblait un prolongement d'affirmations antérieures assez explicites d'une possibilité de validité. Le P. Clark, déjà cité, considère que le défaut de forme est ici irrémédiable, quel que soit le ministre, et cela en raison de la connotation objective du rite anglican, qui l'emporterait sur la signification orthodoxe donnée à la forme.

Mais même si la forme de 1662 est invalide, la remarque, jetée en passant par la bulle, sur l'ajoute qui pourrait peut-être apporter à la forme une signification légitime, ne laisserait-elle pas quelque porte ouverte pour la légitimité de cette formule dans la bouche d'un vieux-catholique, ou même d'un anglican catholique validement ordonné ? Cette question-là, nettement délimitée, pourrait peut-être faire l'objet, d'une manière ou d'une autre, d'une réflexion de la part d'un théologien catholique, moins incompétent que l'auteur de ces lignes. Il n'a tenté pour sa part que de dégager les grandes lignes des débats relatifs aux problèmes des ordres anglicans, pour en souligner la relative complexité et les points fermes et souhaiter également, sans méconnaître la difficulté des problèmes ni réduire le rôle de l'Eglise, qu'une approche plus œcuménique, puisse, dans l'évolution qui s'ébauche de nos jours, être rendue possible.

Chevetogne

Dom Hilaire MAROT, o. s. b.

Bibliographie pratique

Dans cette bibliographie, qui ne vise qu'à introduire un lecteur français à la connaissance de l'Anglicanisme, on cherche avant tout à présenter quelques travaux immédiatement accessibles. D'où la prédominance des titres français. Les ouvrages anglicans seront signalés par une croix.

I. *Introduction générale à l'Anglicanisme*

Si l'on est pressé, on pourra lire l'une ou l'autre des courtes études suivantes :

R. AUBERT, *Histoire de l'Anglicanisme et du mouvement d'Oxford.*

J. W. SAATMAN, *L'Anglicanisme contemporain.*
ces deux études dans : *Le Christ et les Eglises,* Ed. Univ., Paris, 1961.

Y. CONGAR, art. *Anglicanisme,* dans *Catholicisme,* t. I.

X, *Aspects actuels de l'Anglicanisme,* dans *Inform. Cath. Intern.,* n° 88 (15 janv. 1959), reproduit textuellement dans :

J. MAURICE, *Voyages chez les Protestants, Anglicans et Luthériens* (*sic !*), Cerf-Plon, Paris, 1963.

Si l'on a un peu plus de temps, on lira :

A. D. TOLEDANO, *L'Anglicanisme* (Coll. Je sais, Je crois), Fayard, Paris, 1957.

+ S. NEILL, *L'Anglicanisme et la Communion anglicane,* Seuil, Paris, 1960. (Excellente fresque, malgré quelques intransigeances et quelques pointes polémiques. Bibliographie de langue anglaise).

+ C. GARBETT, *The claims of the Church of England,* Londres, 1947.

II. *Quelques points d'histoire*

A. Les origines :

P. JANELLE, *L'Angleterre catholique à la veille du schisme,* Paris, 1935.

G. CONSTANT, *La Réforme en Angleterre,* 2 vol., Perrin-Alsatia, 1930-1939 (Cet ouvrage reste le meilleur que nous ayons en français sur le sujet).

+ H. A. MORETON, *La Réforme anglicane au XVIe siècle,* Paris, 1930.
(Bien qu'écrit par un anglican, ce travail présente un point de vue catholique sur le schisme anglican).

+ F. M. POWICKE, *The Reformation in England,* Oxford, 1941.
(Point de vue anglican).

Ph. HUGUES, *Popular history of the Reformation in England,* Londres, 1957.

ID., *The Reformation in England,* 3 vol., Londres 1950-1954.
(La valeur de ces ouvrages, écrits par un catholique, est unanimement reconnue).

B. Le mouvement d'Oxford :

L'ouvrage fondamental en français reste :

P. THUREAU-DANGIN, *La Renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle,* 3 vol., Paris 1899-1906.

On pourra approcher l'esprit de ce mouvement à travers la vie et les œuvres de Newman, en lisant notamment :

J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua,* trad. fr., Bloud et Gay, Paris, 1939.

L. BOUYER, *Newman, sa vie, sa spiritualité,* Paris, 1952.

Pour une approche non catholique du mouvement d'Oxford, on pourra lire :

Y. BRILIOTH, *The Anglican Revival,* Londres, 1925 (Luthérien).

+ O. CHADWICK, *The mind of the Oxford movement,* Londres, 1960 (cf. *Lumière et Vie,* n° 54)

C. Une étape dépassée des relations anglicanes-catholiques : les conversations de Malines :

Un bon panorama nous est fourni par

J. DE BIVORT DE LA SAUDÉE, *Anglicans et catholiques, le problème de l'union anglo-romaine,* 2 vol., Paris, 1949.

On fera connaissance avec quelques-uns de ceux qui vécurent cette étape, en lisant :

A. GRATIEUX, *L'amitié au service de l'union : Lord Halifax et l'abbé Portal*, Paris, 1951.

J. GUITTON, *Dialogue avec les précurseurs*, Paris, 1962.

D. Comme introduction au dialogue actuel entre anglicans et catholiques, on pourra lire l'interview accordé par l'archevêque de Canterbury au *Catholic Herald*, le 12 octobre 1962, et publié, en français, dans *La Documentation catholique*, t. LIX, n° 1387 (4 nov. 1962), col. 1429-1436.

III. *La spiritualité anglicane*

A. Approche globale :

J. DALBY, *Aspects de la mentalité anglicane*, dans *Rythmes du monde*, 1955, p. 141-154.

S. CWIERTNIAK, *Approches spirituelles de l'Anglicanisme*, dans *L'Union*, janv. 1957.

M. VILLAIN, *Approches spirituelles de l'Anglicanisme*, dans son *Introduction à l'Œcuménisme*, 3e éd., Casterman, 1961, p. 103-108.

B. La « Pietas anglicana » :

S. CWIERTNIAK, *Etapes de la Pietas anglicana*, Ed. S. Paul, Paris, 1962.

ID., *La Vierge Marie dans la tradition anglicane*, Ed. Fleurus, Paris, 1958.

+ MILNER-WHITE, *La piété anglicane*, dans G. K. A. BELL, *l'Anglicanisme*, Alcan, Paris, 1939.

Il faudrait prendre contact direct avec le *Prayer-Book*, lire les vieux auteurs spirituels anglicans, Cosin, Jeremy Taylor, Lancelot Andrewes, etc. De ce dernier, M. Villain et S. Cwiertniak ont traduit en français le chef-d'œuvre :

+ L. ANDREWES, *Preces privatæ*, Arthaud, Grenoble, 1945.

C. Le renouveau des communautés religieuses dans l'Anglicanisme moderne.

On commencera par lire

+ A. M. ALLCHIN, *Le développement de la vie religieuse communautaire dans l'Eglise d'Angleterre au XIXe siècle*, dans *Irenikon*, XXXV (1962), p. 49-64.

Pour plus de détails on se reportera aux deux excellents ouvrages :

+ A. M. ALLCHIN, *The silent Rebellion, Anglican religious communities,* 1845-1900, Londres, 1958.
P. F. ANSON, *The call of the Cloister,* Londres, 1955.

IV. *Les courants de pensée théologique dans l'Anglicanisme*

Une vue d'ensemble de l'histoire de ces courants est donnée par

Y. CONGAR, *Brève histoire des courants de pensée dans l'Anglicanisme,* dans *Istina,* IV (1957), p. 133-164.

Pour la période importante qui s'étend de la fin du XIXe siècle au début de la dernière guerre, on lira le grand ouvrage de l'archevêque de Canterbury :

+ A. M. RAMSEY, *From Gore to Temple,* Londres, 1960 (cf. *Lumière et Vie,* n° 57).

On trouvera réunis de beaux textes des vieux théologiens anglicans dans :

+ MORE and CROSS, *Anglicanism,* nouv. éd. Londres, 1957.

Un état de la théologie anglicane dans les années précédant la dernière guerre est fourni par le rapport officiel de la « Commission de la Doctrine », publié en 1938 :

+ *Doctrine in the Church of England,* Londres, 1938.

(Ce rapport n'est plus totalement représentatif de la théologie anglicane d'aujourd'hui).

Plus récemment, à la requête du Dr Fisher, alors archevêque de Canterbury, la tendance « catholique » a exprimé sa position dans un ouvrage collectif :

+ *Catholicity,* Londres, 1948.

La tendance « évangélique » a fait de même dans :

+ *The Fullness of Christ,* Londres, 1950.

Du dialogue entre ces deux tendances, au sein de l'Anglicanisme, un petit livre, très beau, du Dr Ramsey, nous donne un exemple significatif :

+ A. M. RAMSEY, *The Gospel and Catholic Church,* nouv. éd., Londres, 1956.

Enfin on aura une vue de la vitalité d'une théologie anglicane ouverte aux problèmes de notre temps en lisant le recueil d'essais édité par A. R. VIDLER :

+ *Soundings, Essays concerning Christian understanding,* Cambridge, 1962.

Signalons au lecteur français, pour terminer, une étude intéressante sur le problème important de l'infaillibilité de l'Eglise :

+ H. BALMFORTH, *L'infaillibilité de l'Eglise selon la doctrine de l'Eglise anglicane,* dans *L'infaillibilité de l'Eglise,* Chevetogne, 1963.

P.-R. CREN, o. p.

LES LIVRES

I. COMPTES RENDUS

Saint AUGUSTIN, *La Cité de Dieu,* texte de la 4e édition de B. DOMBART et A. KALB, introduction générale et notes par G. BARDY, traduction française de G. COMBÈS : Livres XV-XVIII, Luttes des deux cités ; Livres XIX-XXII, Triomphe de la cité céleste (Bibliothèque augustinienne 36 et 37), Paris, Desclée De Brouwer, 1960, 824 et 966 p.

Après avoir expliqué l'origine des deux cités aux livres XI-XIV, Augustin consacre les livres XV-XVIII à raconter leur développement. Il n'est plus question des anges, puisque leur sort est définitivement fixé, mais seulement des deux sociétés humaines qui se réalisent dans l'histoire et par elle.

Cette histoire religieuse et spirituelle s'exprimant dans l'histoire temporelle, Augustin la déchiffre dans la Bible, à la lumière de la Parole de Dieu. Mais lui-même prend grand soin de noter, et il insiste à deux reprises sur cette remarque, que les récits qu'il utilise comme les personnages qu'il évoque gardent toute leur épaisseur historique, alors même qu'ils sont d'abord des préfigurations du Christ et de l'Eglise (XV, 27, 1 et 5 ; XVII, 3).

Cette histoire se trouve ainsi déjà préfigurée dans les fils d'Adam. De Caïn, né le premier pour montrer que l'état premier de l'homme est désormais l'iniquité, l'Ecriture nous dit qu'il fonda une cité terrestre : c'est que, citoyen de ce siècle, il ne considérait pas le monde comme un lieu de passage, mais s'y installait dans la paix et la félicité temporelles. Il n'est rien écrit de pareil au sujet d'Abel, « par la grâce étranger domicilié ici-bas et par la grâce citoyen d'en haut » (XV, 1, 2). Il fut mis à mort par son frère aîné en signe des injustes persécutions que la Cité de Dieu séjournant en terre étrangère ne manquera pas de subir de la part de « ceux qui aiment leur origine terrestre et se complaisent dans la félicité terrestre d'une terrestre cité », (XV, 15, 1).

Seth dont le nom signifie *résurrection* remplaça Abel ; il eut un fils qu'il appela Enos, *homme,* et dont l'Ecriture déclare qu'« il mit son espérance à invoquer le nom du Seigneur ». Et Augustin de commenter : « Voilà le témoignage éclatant de la vérité. C'est donc dans l'espérance que vit l'homme, fils de la résurrection ; c'est dans l'espérance que vit la Cité de Dieu aussi longtemps que dure son exil ici-bas, laquelle est engendrée de la foi en la résurrection du Christ » (XV, 18).

Nous avons là le principe intérieur qui opère la séparation entre les hommes : c'est la différence de leur amour, l'orientation de leurs

tâches terrestres, qui les répartit entre les deux cités, et non pas la lignée, ni la race. Les deux postérités de Caïn et de Seth se sont en effet tellement confondues et mêlées que, de tout le genre humain, seules, huit personnes échappèrent au châtiment du déluge (XV, 20, 4). De même, ensuite, il est vraisemblable de croire que parmi les fils de Sem et de Japhet, il y eut des contempteurs de Dieu et parmi les fils de Cham le maudit des adorateurs de Dieu (XVI, 10, 3). L'écriture nous prouve même, par l'exemple éclatant de Job, que la Cité de Dieu s'est recrutée aussi chez les païens et que, si un seul peuple a été appelé au sens strict peuple de Dieu, les autres nations n'ont pas manqué d'hommes qui « ont appartenu, non par un lien terrestre, mais par un lien céleste, aux vrais Israélites, citoyens de la patrie d'en haut » (XVIII, 47).

La Cité de Dieu se développe au long de l'histoire à la manière de l'individu humain qui n'arrive que par étapes à sa taille parfaite et sa pleine maturité. Elle atteint son adolescence avec Abraham qui reçoit la promesse que sa descendance charnelle occuperait la terre de Chanaan et qu'il aurait une descendance spirituelle dans toute les nations. Avec le règne de David commence la jeunesse du peuple de Dieu (XVI, 43, 3) : la révélation progresse ; c'est le temps des prophètes (XVII, 1) ; malgré une certaine obscurité, leurs oracles sont plus clairs et plus faciles à comprendre que les annonces mystérieuses qu'il fallait auparavant découvrir en figures dans les événements. A la période suivante qui s'ouvre après le retour de l'exil, les prophètes disparaissent et la nation subit de nombreux désastres pour qu'elle n'ait pas l'illusion de s'attribuer à elle-même les promesses glorieuses des prophéties, mais reste tendue vers le don d'une nouvelle alliance et la construction d'une nouvelle maison de Dieu (XVIII, 45).

Les deux cités restant mélangées des origines à la fin, Augustin ne manque pas de signaler le synchronisme de l'histoire profane. L'empire d'Assyrie s'élève au temps de la promesse faite par Abraham ; c'est au temps de la fondation de Rome, cette cité qui devait commander aux nations, que s'ouvrent les sources de la prophétie pour l'utilité des nations (XVIII, 27), et c'est au temps où Rome est la maîtresse du monde et a pacifié l'univers que naît à Bethléem de Juda « celui en qui repose la promesse de la nouvelle alliance, annonçant qu'il serait l'attente des nations » (XVIII, 45-46).

En cette plénitude des temps, il inaugure le sixième âge du monde, et le dernier. Après avoir jeté la semence de l'Evangile, il souffre et meurt pour racheter nos péchés et nous montrer ce que nous devons supporter pour la vérité, et il ressuscite pour nous montrer ce qu'il faut espérer pour l'éternité ; puis, remonté au ciel, il envoie à ses Apôtres l'Esprit-Saint et donne à chacun d'eux de parler les langues de toutes les nations « en signe de l'unité de l'Eglise catholique, destinée à se répandre dans toutes les nations et dès lors à parler toutes les langues » (XVIII, 49).

Persécutée par les pouvoirs, déchirée par les hérésies, réjouie par les bons chrétiens, affligée par les mauvais, cette Eglise qui est en route depuis Abel continue sa marche en avant parmi les persécutions du monde et les consolations de Dieu (XVIII, 51), plongée dans la même histoire que la cité du diable qui poursuit pareillement sa

course mortelle. « Toutes deux usent également des biens temporels ou subissent également les maux temporels, mais sans avoir ni la même foi, ni la même espérance, ni le même amour, jusqu'à ce qu'elles soient séparées par le jugement dernier et obtiennent chacune leur propre fin, à laquelle il n'est pas de fin » (XVIII, 54, 2).

De la fin des deux cités Augustin traite aux livres XIX-XXII. Il commence par examiner le problème même de la fin, au livre XIX. Ce problème, les philosophes l'ont discuté et Augustin relève, non sans ironie, qu'en prenant leurs différentes écoles Varron a calculé qu'il pouvait y avoir jusqu'à 288 conceptions de la béatitude. D'une voix unanime au contraire et sans hésitation, la Cité de Dieu apporte une seule réponse : « La vie éternelle est le souverain bien, la mort éternelle est le souverain mal ; pour acquérir la première et éviter la seconde, nous devons bien régler notre vie. C'est pourquoi il est écrit : *Le juste vit de la foi.* Car nous ne voyons pas encore notre bien, aussi devons-nous le rechercher au moyen de la foi ; et bien vivre ne nous vient pas non plus de nous-mêmes, si ne nous aide à croire et à prier celui qui nous a donné cette foi, par laquelle nous croyons avoir besoin de son aide » (XIX, 4, 1). Par son contenu, cette réponse contredit donc sur deux points ceux qui, « dans leur étrange vanité ont voulu être heureux ici-bas et se rendre heureux par eux-mêmes », et il suffit d'évoquer l'expérience humaine, les misères de cette vie et les combats mêmes de la vertu, pour lui donner raison.

Cependant la Cité de Dieu se rencontre avec les philosophes pour reconnaître le caractère social de la béatitude, car « comment aurait-elle pris naissance, avancerait-elle en son développement et atteindrait-elle les fins qui lui sont dues, si la vie des saints n'était pas une vie sociale ? » (XIX, 5). Mais l'expérience humaine nous avertit encore que nulle part ici-bas, pas plus au plan de la famille, de la cité ou du monde que dans l'amitié avec les hommes ou les anges, on ne trouve la sécurité qui convient au bonheur. L'inquiétude qui nous tourmente nous amène donc « à chercher, avec un désir plus ardent, cette sécurité où rien ne manque à la certitude ni à la plénitude de la paix. Là, en effet, seront les dons naturels, c'est-à-dire, ceux que le Créateur de toutes les natures accorde à notre nature, dons non pas seulement excellents, mais d'une durée sans fin, non pas seulement dans l'âme que la sagesse guérit, mais aussi dans le corps qui sera rénové par la résurrection ; là seront les vertus, non pas en lutte contre toutes sortes de vices ou des maux de toute nature, mais en possession de la récompense de leur victoire, de la paix éternelle que nul adversaire ne pourra troubler. C'est cela, en effet, la béatitude finale, c'est cela la fin de la perfection, qui ne connaîtra pas de fin destructrice » (XIX, 10). En conformité avec le langage des Ecritures, la paix est donc un autre mot pour désigner la fin de cette Cité de Dieu, dont le nom mystique, Jérusalem, signifie du reste « Vision de paix ».

La paix, tous les êtres y aspirent et chaque groupe social s'efforce de l'atteindre. Les deux cités s'accordent donc pour user ensemble de la paix terrestre. Mais, tandis que la cité des fils de la terre, en limitant sa fin au monde, « rapporte tout usage des biens temporels à la jouissance de la paix terrestre » (XIX, 14), la Cité de Dieu, qui

« protège et poursuit l'entente des volontés humaines en tout ce qui concerne la nature mortelle des hommes, autant que le permet le respect pour la piété et la religion, rapporte cette paix terrestre à la paix céleste, qui est si bien la véritable paix, qu'elle seule mérite d'être considérée comme la paix, du moins la paix de la créature raisonnable, et d'en recevoir le nom : à savoir la communauté parfaitement ordonnée et parfaitement harmonieuse dans la jouissance de Dieu et dans la jouissance les uns des autres en Dieu. Quand on y sera parvenu, la vie ne sera plus mortelle, mais vraiment vie en assurance et plénitude ; et le corps ne sera plus animal, celui dont la corruption alourdit l'âme, mais corps spirituel, libre de tout besoin et en tout soumis à la volonté. Cette paix, la cité qui voyage dans la foi la possède, et grâce à cette foi, elle vit dans la justice, rapportant à l'acquisition de cette paix toutes les bonnes actions qu'elle accomplit à l'égard de Dieu et du prochain puisque la vie d'une cité est évidemment sociale » (XIX, 17).

Les deux cités se trouvant toujours ici-bas mêlées l'une à l'autre sans avoir d'autre frontière que spirituelle, c'est le jugement dernier qui fera la séparation entre leurs membres. Le livre XX interroge les témoignages de l'Ecriture concernant cet article de la foi chrétienne : le Christ doit revenir du ciel pour juger les vivants et les morts. En particulier, dans un long commentaire d'*Apoc.*, 20, 2-6, Augustin combat la conception millénariste qu'il avait partagée naguère : chiffre symbolique, les « mille ans » désignent la durée de ce siècle depuis l'avènement du Christ dans la chair jusqu'à son retour pour le jugement ; durant tout ce temps, le Christ règne dans l'Eglise, qui est son royaume, mais ne règnent avec lui que « ceux qui vivent dans son royaume de manière à être eux-mêmes aussi son royaume » (XX, 9, 1).

Le livre XXI traite des supplices infligés au diable et à ceux qui lui appartiennent. Il serait vain d'y chercher des descriptions. Augustin réfute les objections de ceux qui déclarent inadmissible la subsistance des corps dans des tourments éternels et corrige les interprétations de l'Ecriture données par des chrétiens qui promettent le salut final à certaines catégories de damnés.

Le livre XXII a pour objet « la béatitude éternelle de la Cité de Dieu ». Augustin commence par établir et défendre le dogme de la résurrection de la chair que des savants et des sages s'obstinent à juger incroyable, alors que l'univers s'est rallié à cette espérance et à cette foi : n'est-ce pas là pourtant une série de choses plus incroyables encore qu'à la prédication de quelques hommes obscurs, de basse condition et sans culture, le monde se soit laissé convaincre, selon la promesse de Dieu, d'un événement tellement incroyable, la résurrection du Christ en la chair et son ascension au ciel avec sa chair (XXII, 5) ? L'univers néanmoins est devenu chrétien et il adhère à la vérité chrétienne, attestée par le témoignage des martyrs et les signes de miracles. Or « ce qu'il y a de capital dans cette vérité, c'est que le Christ est ressuscité des morts et qu'il a réalisé le premier dans sa chair l'immortalité d'une résurrection, qu'il nous a promise pour le commencement du siècle nouveau ou pour la fin de celui-ci » (XXII, 10).

Dire la joie et la beauté de la maison de Dieu, Augustin sait qu'il s'agit là d'une entreprise impossible. Cependant, « pour ne pas taire à la louange de Dieu cette joie de notre espérance », il essaie, dans la deuxième partie de ce livre, « d'après les dons qu'en cette vie, accablée de tous les chagrins, Dieu prodigue aux bons et aux méchants, de conjecturer la grandeur de ce don que nous n'avons pas encore expérimenté » (XXII, 21). Alors que cette vie atteste, par la grandeur et le nombre de ses maux, que toute la race des mortels est sous le coup d'une condamnation (XXII, 22-23), les biens que la bonté de Dieu a répandu à profusion dans le monde et dans l'homme jettent dans la stupéfaction celui qui s'arrête à les considérer. Ils ne sont pourtant que « soulagement de misérables et de condamnés, et non pas encore récompenses de bienheureux. Quelles seront donc ces récompenses, quand nos joies présentes sont déjà si nombreuses, si merveilleuses, si grandes ? Quels dons fera-t-il aux hommes qu'il a prédestinés à la vie celui qui a tant donné à ceux-là mêmes qu'il a prédestinés à la mort ? De quels dons ne comblera-t-il pas dans la vie bienheureuse ceux pour qui, dans cette vie de misère, il a voulu que son Fils unique souffrît tant de misères et la mort même ? Aussi l'Apôtre parlant des prédestinés au Royaume, a-t-il dit : *Lui qui n'a pas épargné son propre Fils mais l'a livré pour nous tous, comment ne nous donnerait-il pas toutes choses avec lui ?* Quand s'accomplira cette promesse, que serons-nous, quel sera notre état, quels biens recevrons-nous dans ce Royaume, alors que déjà, dans le Christ mourant pour nous, nous en avons reçu un tel gage ? (XXII, 24, 5).

Quand leurs philosophes les plus nobles sont d'accord avec nous sur les biens futurs de l'âme bienheureuse, pourquoi quelques païens s'attardent-ils encore à nier la résurrection de la chair ? Et pourtant, s'ils voulaient retenir ensemble ce qu'il y a de positif dans les affirmations de Porphyre, de Platon et de Varron, tout le problème serait résolu pour eux, ils comprendraient la réponse que la Cité de Dieu donne à la question du mal, ils saisiraient le sens de l'existence terrestre, ils partageraient l'espérance des chrétiens et ils attendraient avec eux la Paix et la Joie et le sabbat suprême qui n'aura pas de soir : « Là, nous nous reposerons et nous verrons ; nous verrons et nous aimerons ; nous aimerons et nous louerons. Voilà ce qui sera à la fin, sans fin. Et quelle autre fin avons-nous, sinon de parvenir au Royaume qui n'aura pas de fin ? » (XXII, 30, 5).

Il faudrait répéter pour ces deux volumes les critiques déjà faites aux trois premiers : des introductions plus précises à chaque livre, une meilleure division de la traduction française, des notes théologiques plus nombreuses doubleraient notre joie de lire, dans cette édition nouvelle, ce texte admirable.

M.-F. BERROUARD

J.-C. GUY, *Unité et structure logique de la* Cité de Dieu *de saint Augustin,* Paris, Etudes augustiniennes, 1961, 160 p.

On est toujours heureux de retrouver ses idées chez un autre, mais plus encore quand il sait les justifier en leur donnant une profondeur inattendue. Ayant protesté, en deux précédentes chroniques,

contre ceux qui accusent la *Cité de Dieu* d'être mal composée (cf. *Lumière et Vie,* n° 48, p. 92-96 ; n° 51, p. 94-99), c'est donc avec une très grande joie que j'ai lu le livre du P. Guy. L'auteur, dès la première page, définit son propos et proclame sa conviction : « Plutôt qu'un commentaire théologique ou philosphique du contenu de l'œuvre, ou de tel ou tel de ses livres, notre étude représente une tentative pour mettre en évidence la structure générale de l'œuvre, et sa cohésion d'ensemble. Car nous pensons que la *Cité de Dieu* est un ouvrage magistralement composé et fortement unifié. Même si parfois tel ou tel développement a l'apparence d'une digression gratuite, il y a, du premier au vingt-deuxième livre, une unité logique, on pourrait même dire une rigueur de raisonnement qui mérite d'être soulignée. C'est essentiellement à prouver cette affirmation que nous avons consacré notre effort » (p. 1). Que le livre se présente comme « une simple introduction à la lecture de la *Cité de Dieu* », il va en fait beaucoup plus loin, il nous apporte une meilleure compréhension de l'œuvre et enrichit son exégèse.

Plutôt que de reparcourir chapitres et paragraphes pour marquer mon accord ou mon désaccord, je m'arrêterai à ce qui me paraît être l'acquisition capitale de l'ouvrage. Le P. Guy a réussi à montrer comment les livres I-X de la *Cité de Dieu* se rattachent organiquement à l'ensemble. Ils n'ont pas seulement pour but de régler un préalable, de déblayer le terrain ; ils sont déjà, en face des différentes formes du paganisme, une présentation de la Cité de Dieu et un appel à écouter son message. C'est un long dialogue en effet qu'Augustin mène avec le paganisme, mais, comme l'auteur le souligne avec raison, les interlocuteurs successifs qu'il se choisit représentent des types plus que des réalisations historiques : s'il note certains détails, rappelle certaines précisions, il ne s'agit pas pour lui de décrire tel ou tel culte, de définir telle ou telle théologie, mais d'évoquer les multiples composantes de l'âme païenne, afin d'embrasser la totalité de ses aspirations religieuses. Sa dialectique dès lors est très simple : prenant une à une les aspirations du paganisme, il lui montre que, par suite de ses contradictions internes, il est impuissant à les combler et il lui fait pressentir que la Cité de Dieu possède la réponse et offre la solution.

Le livre I lui-même ne se contente pas de réfuter les accusations adressées au christianisme d'avoir causé la chute de Rome, il veut faire reconnaître au païen qui réfléchit que le malheur peut avoir quelque utilité.

Après avoir combattu, aux livres II-V, le paganisme qui prétend adorer les dieux en vue des biens de la vie terrestre et lui avoir montré que la multitude des faux dieux n'était pour rien ni dans la pratique de la vertu, ni dans l'acquisition de la félicité temporelle, ni dans les conquêtes territoriales de Rome, Augustin lui souligne que sa conviction de départ est pourtant juste : il existe, au-dessus des hommes, une Puissance souveraine qui dirige leur histoire, mais c'est l'unique vrai Dieu, qui dispose, à son gré, des royaumes et des empires, règle leurs dominations et leurs servitudes, gouverne les événements.

Il conclut de même sa discussion avec les tenants de la théologie civile (livres VI-VII) en opposant à leur erreur fondamentale la réponse de la Cité de Dieu. Varron a essayé, par ses interprétations physiques, de rendre quelque dignité aux dieux choisis par les cités, dont les poètes chantaient les turpitudes et les crimes, mais son effort s'est soldé par le double échec de faire rendre un culte licencieux à des démons impurs, incapables au surplus d'assurer à leurs dévots la béatitude éternelle ; la Cité de Dieu, au contraire, adore le Dieu unique, créateur et providence de cet univers, dont il est radicalement distinct, et elle espère de lui seul la vie éternelle selon les promesses de ses Ecritures.

Le platonisme a eu le haut mérite de comprendre que Dieu était unique et que l'homme ne pouvait trouver le bonheur qu'en participant à son être ; il a saisi encore qu'un médiateur était nécessaire entre l'homme et Dieu, mais, faute d'avoir assez approfondi la nature de la médiation, il s'est trompé en prenant les « démons » comme médiateurs. La Cité de Dieu répond à sa recherche inefficace en lui présentant le Médiateur parfait, le Verbe incarné, qui a assumé notre mortalité pour faire partager à l'homme la béatitude éternelle de Dieu (livres VIII-X).

Ayant ainsi fait valoir ses droits à parler, la Cité de Dieu pourra désormais se dire elle-même et pour elle-même, elle pourra raconter, à la lumière des Ecritures divines qui lui ont été remises, ses origines, son développement et sa fin. On aperçoit dès lors comment Augustin a lié organiquement ensemble les deux grandes parties de son ouvrage : les livres I-X ont pour but de préparer les païens à entendre les leçons de la Révélation, en leur faisant prendre conscience que, si leur attente est restée vaine et leur démarche inutile, ce qu'il y avait en elles d'authentiquement religieux trouve sa réalisation et son dépassement dans la Cité de Dieu.

M.-F. BERROUARD

Saint AUGUSTIN, *Les Confessions* texte de l'édition de M. SKUTELLA, introduction et notes par A. SOLIGNAC, traduction de E. TRÉHOREL et G. BOUISSOU (Bibliothèque augustinienne 13 et 14), Paris, Desclée De Brouwer, 1962, 706 et 690 p.

Il faut saluer la parution de ces deux volumes. Et d'abord, ils nous offrent une traduction des *Confessions* qui surclasse toutes celles que nous possédions déjà en français et dont plusieurs demeurent excellentes. Ce qui fait la supériorité de cette traduction nouvelle, c'est d'avoir réussi à rendre avec exactitude, non pas seulement le sens des phrases et des mots, mais encore le mouvement même qui les anime et la tonalité propre de chaque morceau. En nous accordant au pas d'Augustin, en nous replaçant dans l'atmosphère de son œuvre, cette fidélité qui sait, après lui, répéter ses mots et jouer avec eux nous aide à mieux le suivre dans les divers développements de sa méditation. J'ai, pour ma part, spécialement goûté la traduction en prose rythmée, avec strophes et versets, de certaines pages où, sous l'intensité de la prière et de la contemplation, grâce au rythme et à l'harmonie, la prose augustinienne se rapproche de la poésie.

Dans une remarquable introduction de plus de deux cents pages, le Père Solignac fait le point des recherches et expose son opinion personnelle sur les problèmes littéraires et historiques posés par les *Confessions,* groupe et apprécie les renseignements qu'Augustin nous a laissés sur sa formation philosophique, raconte l'itinéraire qu'il a suivi jusqu'à sa conversion, dégage la doctrine spirituelle de son livre, essaie de fixer la chronologie de sa vie jusqu'à son départ pour l'Afrique, à l'automne de 388, puis, après un chapitre sur le style, dû au Père Bouissou, traite de la tradition manuscrite, des éditions et des traductions de l'ouvrage et signale enfin une abondante bibliographie.

De cette présentation d'ensemble, faite avec tant de compétence, de précision et de clarté, il convient de détacher ces quelques lignes qui nous livrent une des explications les plus profondes qu'on ait données aux *Confessions* : « Pour des hommes (tels qu'Augustin), il ne s'agit point d'oublier ou de détruire, il s'agit de réparer, non seulement en faisant mieux après avoir retrouvé la rectitude, mais encore en reprenant le passé pour le revivre en quelque sorte et lui donner un nouveau sens : il s'agit, au sens strict, de « racheter le temps », de le retrouver pour sauver ce qui en était perdu. La *confessio* est une rédemption qui assume la vie en sa totalité : telle est, pour une part, l'intention des *Confessions* » (p. 113). « La *confessio* consiste essentiellement à renouveler le souvenir des actes coupables du passé pour en saisir la signification profonde, dans un dialogue incessant avec Dieu qui pardonne » (p. 175).

Comme les ouvrages de la même collection, chaque volume se termine par des notes complémentaires et le deuxième volume comporte, en outre, tables et index.

M.-F. BERROUARD

M. PELLEGRINO, *Les Confessions de saint Augustin. Guide de lecture,* Paris, Ed. Alsatia, 1960, 326 p.

« Les *Confessions* resteront toujours le document le plus immédiat et le plus éloquent pour quiconque veut s'approcher de l'âme d'Augustin et en saisir la richesse intérieure dont les trésors sont répandus dans ses écrits et son activité pastorale » (p. 42). Mais, par nombre de ses éléments, ce livre, unique en son genre, a de quoi dérouter bien des lecteurs modernes. Un guide de lecture se révèle donc des plus utiles, surtout quand il est composé par un connaisseur aussi averti et aussi judicieux que Mgr Pellegrino.

Le savant professeur de l'Université de Turin étudie, dans une première partie, le sens fondamental des *Confessions.* Comme il l'avait fait au temps des *Soliloques,* c'est en réponse à un appel intérieur qu'Augustin se recueille « pour méditer, dans un entretien avec Dieu, sur son passé et son présent » (p. 40), mais, s'il prend soin de rédiger cette longue prière de louange et d'humble repentance, c'est afin d'apporter à ses frères dans le Christ un message de lumière et d'espérance qui chantera l'œuvre de la miséricorde divine en lui. Pour l'auteur, le thème dominant de l'ouvrage est la conversion, envisagée

sous ses multiples aspects, psychologique, intellectuel, moral, mais surtout religieux.

La deuxième partie, de beaucoup la plus longue et la plus originale, analyse minutieusement chaque livre des *Confessions,* précise la ligne des développements, attire l'attention sur les moments importants et en souligne l'intérêt et la portée. Au fur et à mesure, les difficultés qui se présentent sont signalées ; des notes, remises à jour par M. Chirat, rappellent les solutions proposées et prennent parti avec sagesse et compréhension. Il est vraiment dommage que l'auteur ait cru devoir se contenter d'une présentation sommaire pour les livres XI-XIII, qui, pour beaucoup, demeurent de loin les plus déconcertants.

La troisième partie traite de questions spéciales, tradition du texte, date de composition, valeur historique, style.

Latinistes, philosophes, historiens, théologiens, patrologues seront heureux de la somme de renseignements, de mises au point, de réflexions, de jugements, qu'ils trouveront dans la richesse de ces pages. Le livre mérite cependant l'audience d'un plus large public, car il s'adresse encore à tous ceux qui ne veulent pas se contenter d'une lecture d'amateurs, mais désirent prendre une connaissance approfondie et fructueuse des *Confessions :* ils ne sauraient souhaiter guide plus attractif pour les mener pas à pas, résoudre leurs difficultés et leur signaler l'intérêt de la route.

M.-F. BERROUARD

P. CATTIN et H. Th. CONUS, o. p., *Sources de la vie spirituelle. Documents pontificaux,* tome II, préparé par R. L. ŒCHSLIN, o. p., Fribourg, Ed. Saint-Paul, 1961, 941 p.

Ce choix de documents pontificaux publiés jusqu'à la fin du règne de Pie XII fait suite à un premier volume paru en 1951 : la pagination est continue, et la classification systématique rappelle au début de chaque section les documents précédemment publiés ; enfin l'index analytique, comprenant à lui seul près de cent pages, porte sur les deux volumes. Les encycliques sont intégralement reproduites ; les discours et radio-messages sont donnés en larges extraits. L'utilité de cette publication est évidente : elle rassemble commodément une véritable somme de l'enseignement ordinaire du Saint-Siège sur les questions spirituelles. On y trouvera notamment les grandes encycliques missionnaires et les nombreuses contributions du règne de Pie XII concernant la vie religieuse et les instituts séculiers.

Claude DENORT

Jean-Pierre DE CAUSSADE, s. j., *Lettres spirituelles,* tome I, texte établi et présenté par Michel OLPHE-GALLIARD, s. j. (Coll. Christus), Paris, Desclée De Brouwer, 1962, 324 p.

Le Père de Caussade eut la sainte habileté de sauver la doctrine spirituelle de Fénelon en la présentant sous le couvert de la célèbre *Instruction pastorale* de Bossuet. Une édition critique des lettres de

direction de ce Jésuite du XVIIIe siècle sera fort appréciée de ceux qui aiment la spiritualité de l'école française, grâce aux notes érudites du Père Olphe-Galliard.

Claude DENORT

Propos d'amour des mystiques musulmans, choisis, présentés et traduits de l'arabe par René KHAWAM (Coll. Lumière et nations), Paris, Ed. de l'Orante, 1960, 254 p.

Ces « propos d'amour » ruisselants de lyrisme permettront aux non initiés de découvrir les « aspects intérieurs » de l'Islam. Sans doute les tendances mystiques n'ont-elles pas été favorisées par les docteurs de la loi et les califes musulmans ; mais la tradition a quand même été transmise de maîtres à disciples, dans des formules brûlantes de poésie et de sincère amour divin. Les spécialistes comme L. Gardet et L. Massignon ont étudié la possibilité d'une mystique authentique dans les religions non-chrétiennes ; des accents comme ceux qui ont été recueillis dans ce livre ne laissent guère de doute sur l'élan religieux qui animait la plupart du temps les ascètes soufis. La traduction française semble avoir gardé fidèlement la flamme de l'inspiration originelle.

Claude DENORT

Ivan GOBRY, *La pauvreté du laïc* (Coll. L'Evangile au XXe siècle), Paris, Ed. du Cerf, 1961, 237 p.

Voilà un beau livre, bien écrit, chaleureux, imprégné de l'évangélisme franciscain, qui sera médité avec grand profit. L'effort tenté par l'auteur pour rechercher les caractères propres d'une pauvreté de laïc, qui ne soit pas un simple décalque imparfait de la pauvreté religieuse, est considérable : l'équilibre est maintenu avec netteté entre les exigences de la pauvreté effective et celles de la mission du laïc dans le monde ; la pauvreté du cœur n'est jamais un alibi rassurant pour la mentalité propriétaire ni une excuse pour l'évasion des responsabilités terrestres. Nous regretterons cependant qu'on en reste tout de même à un point de vue encore trop individuel et que les problèmes propres à un monde tendu vers l'avènement d'une économie d'abondance ne soient guère entrevus que sous cet angle.

Claude DENORT

Henri ENGELMANN, *J'ai perdu la foi,* 1962, 123 p.
Francis FERRIER, *La pierre de scandale,* 1962, 122 p.
André TUNC, *Dans un monde qui souffre,* 1962, 143 p.
3 volumes de la Coll. Jalons, Paris, Arthème Fayard.

Cette nouvelle section de la collection « Je sais - Je crois » sera bien accueillie par les aumôniers de lycées et collèges secondaires : destinés aux jeunes de l'enseignement du second degré, ces trois volumes leur sont particulièrement bien adaptés. Vivants, directs, bien

documentés, rédigés par des auteurs au courant des problèmes des jeunes de 16 à 20 ans, ils essaient de répondre à ces problèmes dans les termes mêmes où ils sont posés. L'abbé Engelmann, directeur de la revue *Promesses* aborde franchement la question la plus urgente à cet âge où le doute est souvent l'amorce de la découverte du Christ des Evangiles. Le second volume est consacré au mystère du mal tel qu'il est perçu par les adolescents, comme un scandale et l'objection la plus grave à l'existence de Dieu. André Tunc enfin initie les jeunes aux multiples aspects du drame de l'humanité écrasée par le sous-développement, la faim, la guerre et l'incapacité de maintes organisations internationales, et leur présente la tâche d'assurer la naissance douloureuse du monde nouveau annoncé par Teilhard de Chardin.

Claude DENORT

Pierre TOULAT, Ange BOUGEARD, Joseph TEMPLIER, *Les chrétiens dans le monde rural,* Paris, Ed. du Seuil, 1962, 244 p.

Les manifestations bretonnes ont fait connaître au reste de la France le « malaise paysan ». C'est plutôt d'une révolution qu'il faut parler, au sens où l'on parle de la révolution industrielle du siècle dernier. Mais cette fois les chrétiens ne sont pas absents comme aux origines du mouvement ouvrier : au contraire, ils sont à la pointe de l'action, grâce en bonne partie aux mouvements d'Action Catholique Rurale.

Un jeune pasteur protestant ne consacrait-il pas dernièrement une thèse de théologie soutenue devant la faculté libre de Lausanne à la J. A. C. ? Signe des temps sans doute. Les laïcs et le clergé du monde rural, et aussi du monde ouvrier, découvriront dans ce livre passionnant l'histoire écrite pour la première fois d'un présent trop ignoré, souvent très sombre, mais gros d'espérances pour l'avenir.

Claude DENORT

P.-Th. CAMELOT, o. p., *Ephèse et Chalcédoine* (Histoire des conciles œcuméniques 2), Paris, Ed. de l'Orante, 1962, 258 p.

Le Père Camelot est bien connu des lecteurs de *Lumière et Vie* comme patrologue et historien de l'Eglise. On sait ce qu'on peut attendre de lui en fait de compétence et de clarté.

On aimera que, dans un livre court, il ait ramassé l'histoire des deux plus importants conciles christologiques. Il pose de délicats problèmes où l'érudition n'est pas seule en cause, mais la correcte interprétation de notre foi. Quel cas faire des « anathématismes » de saint Cyrille est une de ces questions que les érudits catholiques traitent chacun à leur manière. Le Père Camelot s'en tient à une solution moyenne et pleine de sagacité (cf. p. 63). Il me semble qu'on pourrait un peu plus insister sur les insuffisances dogmatiques de l'école d'Alexandrie.

Nous trouvons dans l'ouvrage ici présenté beaucoup de textes, de bonnes bibliographies et même quelques belles images.

Régis GEREST

Georg SCHWAIGER, *Die Reformation in den nordischen Ländern*, Munich, Kösel, 1962, 190 p., 9,80 DM.

On sait la manière bien officielle, et brutale parfois, dont la Réforme fut introduite au XVIe siècle dans les Empires danois et suédois. Georg Schwaiger ne se contente pas de redire ce que chacun sait à ce sujet ; sa thèse propre est que la Scandinavie a offert un terrain au développement d'un pur luthéranisme, tel qu'il n'a pu se garder ailleurs en Europe. Un aperçu court et intéressant est aussi donné sur la suite de l'histoire religieuse des royaumes nordiques et de la Finlande de la Réforme à nos jours.

Régis GEREST

C. BIHLMEYER et H. TUCHLE, *Histoire de l'Eglise*, tome I, l'antiquité chrétienne, adapté par Charles MUNIER, Mulhouse, Ed. Salvator, 1962, 564 p.

La traduction de l'excellent manuel d'*Histoire de l'Eglise* de Bihlmeyer et Tuchle est fort bien venue. S'il nous faut tenir que l'histoire ne se fait pas dans et par les manuels, il n'en reste pas moins vrai que les manuels sont bien utiles à ceux qui font de l'histoire. Encore faut-il qu'ils soient conçus comme un instrument de travail, non comme un pur exposé, toujours à reprendre, des faits. On sait que la *Kirchengeschichte* de Bihlmeyer était d'abord cet instrument de travail, donnant sur toutes les questions une bibliographie fournie, et l'indication des principaux points discutés. L'exposé visait plus à un tableau d'ensemble bien équilibré qu'à mettre en vedette du pittoresque, des idées ou une conception quelconque. Le ton, un peu neutre, était celui du bon informateur. En français nous n'avions encore rien de comparable au manuel allemand (l'excellent Fliche et Martin avec ses trente volumes ne peut être considéré comme un manuel !).

La traduction que Charles Munier appelle modestement adaptation me paraît bonne. Les bibliographies sont complétées et poussées jusqu'en 1961. Félicitons auteurs, traducteur et éditeur d'avoir préféré l'utile au brillant, et attendons la parution des deux autres tomes de l'ouvrage.

Régis GEREST

Peter MEINHOLD, *Œkumenische Kirchenkunde, Lebensformen der Christenheit Heute*, Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1962, 652 p.

L'état actuel de la chrétienté nous oblige à connaître des Eglises, ayant chacune leur façon de donner le Christ à leurs fidèles et chacune leur vue de l'unité. Heureusement les multiples communautés peuvent se ramener à quelques types ecclésiastiques que le professeur Meinhold étudie tour à tour : Eglise d'Orient, Eglise catholique romaine, luthéranisme, Eglises réformées presbytériennes (calvinistes), anglicanisme, Eglise vieille-catholique, Eglises libres, mouvements et sectes. Auparavant ont été étudiés les éléments théologiques qui permettent de parler d'une Eglise et la façon concrète dont le christianisme se présente au monde, à la fois divisé et un.

Ce livre est bien plus qu'un excellent répertoire des confessions chrétiennes (ce qu'il est d'ailleurs en certaines de ses pages). Il est une réflexion théologiquement appuyée sur le potentiel œcuménique de notre monde chrétien et de chaque Eglise en particulier. Il invite en tout cas toutes les Eglises à mieux se connaître et à se prendre mutuellement en considération.

Régis GEREST

II. NOTICES

Martin LUTHER, *Œuvres*, tome VII, Genève, Labor et Fides, 1962, 324 p.

Ce nouveau volume de la traduction des œuvres du Réformateur publiée sous les auspices de l'Alliance nationale des Eglises luthériennes de France et de la revue *Positions luthériennes* contient le *Grand* et le *Petit catéchisme*, les *Articles de Smalkalde*, un écrit *Comment on doit prier*, une *Exhortation à la prière contre le Turc*, la *Préface* à la troisième dispute contre les Antinomistes et la *Préface* au premier volume des œuvres latines (Ed. de Wittenberg). Chacun de ces textes est précédé d'une brève introduction de Pierre Jundt ou de Jean Bosc.

Yves M.-J. CONGAR, o. p., *Sacerdoce et laïcat devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation*, Paris, Ed. du Cerf, 1962, 500 p., 22,50 f.

Deuxième recueil des principaux articles du P. Congar. Ils sont regroupés ici sous deux têtes de chapitre : « Un sacerdoce de l'Evangile » et « activités et comportement de chrétiens actifs dans le monde ». On trouvera dans ce beau et riche volume les idées-forces du renouveau ecclésial actuel.

Marguerite GRIMAULT, *Kierkegaard par lui-même* (Coll. Ecrivains de toujours 59), Paris, Ed. du Seuil, 1962, 192 p.

Une biographie, quelques extraits de ses œuvres : l'ensemble est vivant.

Peter SCHINDLER, *Sur la route de Rome* (Coll. Foi vivante), Paris, Ed. du Cerf, 1962, 284 p., 3,10 f.

Traduit du danois par le P. Grégoire, o. p., ce livre conte de façon fort attachante l'itinéraire spirituel qui conduisit l'auteur, luthérien, vers l'Eglise et le sacerdoce catholiques.

Youssef EL MASRY, *Le drame sexuel de la femme dans l'Orient arabe*, Paris, R. Laffont, 1962, 220 p., 9,90 f.

La condition cruelle faite à la femme arabe au Soudan, en Syrie, en Irak et surtout en Egypte est décrite ici avec un réalisme violent, sans pudeur.

Report of the Consultation on Ecumenical Policy and Practice for lay christian Movements, Genève, YMCA et YWCA, 1962, 84 p.

Les deux grands mouvements des *Unions chrétiennes de jeunes gens* (YMCA) et des *Unions chrétiennes féminines* (YWCA), dont les membres sont en majorité protestants mais qui comptent aussi des orthodoxes et des catholiques, se préoccupent de leur attitude œcuménique et de leurs rapports avec les Eglises. Ils organisèrent ensemble, en juillet 1962, une consultation sur ce sujet à Saint-Cergue (Suisse). On trouvera dans ce volume le rapport de cette réunion, avec un résumé des discussions et le texte des principales conférences faites par des personnalités bien connues du « monde œcuménique » : le Dr Visser't Hooft, le P. Beaupère, le prof. Nissiotis, M. Ralph Young et le Rev. Patrick Rodger. Les membres d'autres mouvements et organismes que l'YMCA et l'YWCA pourront s'enrichir à la lecture de ces pages.

Voix de l'Eglise en Orient, Bâle, Herder, Paris, Desclée De Brouwer, 1962, 206 p.

On a réuni dans ce volume des textes du patriarche Maximos IV et de l'épiscopat grec-melchite catholique (dont l'article publié dans notre n° 55 par Mgr Edelby). L'ensemble est de grande actualité durant le concile.

Yves M.-J. CONGAR, o. p., *Sainte Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques* (Coll. Unam Sanctam 41), Paris, Ed. du Cerf, 1963, 720 p., 37,20 f.

Réunissant des articles publiés dans diverses revues depuis trente ans, le P. Congar nous offre avec ce livre les éléments d'un véritable traité divisé en trois parties : « position de l'Eglise » d'abord (sa définition, sa situation, ses propriétés et ses notes) ; « fonctions et pouvoirs » ensuite (ordre, magistère, juridiction) ; « chronique de trente ans d'études ecclésiologiques » enfin : tous les ouvrages d'ecclésiologie importants sont ici présentés et analysés. Ce livre n'intéressera pas seulement les spécialistes mais tous les chrétiens qui acceptent de faire un effort de réflexion pour acquérir une vraie culture chrétienne.

Lesslie NEWBIGIN, *L'universalisme de la foi chrétienne* (Coll. œcuménique 1), Genève, Labor et Fides, 1963, 160 p.

Inaugurant une nouvelle collection œcuménique dirigée par le pasteur J.G. Bodmer, de Genève, ce livre a pour auteur une des personnalités les plus attachantes du « monde œcuménique » : presbytérien de naissance, évêque de l'Eglise de l'Inde du Sud et secrétaire général adjoint du Conseil œcuménique des Eglises, Lesslie NEWBIGIN montre le caractère unique et exclusif de la Révélation chrétienne, mais sans manifester aucune hostilité à l'égard de tous les hommes qui ne connaissent pas encore Jésus-Christ. L'ouvrage a paru naguère en anglais sous le titre *A Faith for this one World.*

Vie de sainte Mélanie (Coll. Sources chrétiennes 90), Paris, Ed. du Cerf, 1962, 316 p., 24 f.

Ce nouveau volume de la collection « Sources chrétiennes » donne l'importante *Vie* de sainte Mélanie la jeune († 31 décembre 439, à Jérusalem), rédigée par Gerontius, son confident et son « successeur ». Le texte grec qui figure dans cette édition est traduit, introduit et annoté par le Dr Denys Gorce.

Coll. Les écrits des saints, Namur, Ed. du Soleil levant, 1962 et 1963.

Dans cette intéressante collection que les lecteurs de *Lumière et Vie* connaissent bien, signalons trois volumes récents : Dom René Dolle a choisi et traduit des *Sermons* de Saint Léon le Grand (192 p. ; la traduction est reprise de la collection « Sources chrétiennes) ; Albert Blaise a choisi et traduit des *Sermons* de Saint Césaire d'Arles (192 p.) ; le chanoine J. Bouvet a traduit intégralement les *Catéchèses baptismales et mystagogiques* de Saint Cyrille de Jérusalem (316 p.). Chacun de ces trois volumes commence par une brève introduction.

Coll. Eglise d'hier et d'aujourd'hui, Paris, Ed. ouvrières, 1962 et 1963.

Trois nouveaux titres dans cette collection populaire consacrée aux pères de l'Eglise : Henri Tardif trace le portrait de Jean Chrysostome et cite quelques extraits de ses œuvres (128 p., 5,85 f.) ; Pierre Valentin en fait autant pour Clément d'Alexandrie (80 p., 4,50 f.), et Claude Ollivier pour Jérôme (118 p., 5,70 f.).

ANSELME DE CANTORBÉRY, *Pourquoi Dieu s'est fait homme* (Coll. Sources chrétiennes 91), Paris, Ed. du Cerf, 1963, 532 p., 33 f.

DOROTHÉE DE GAZA, *Œuvres spirituelles, Ibid.,* 1963, 584 p., 42f.

L'introduction (200 p.), la traduction et les notes du *Cur Deus Homo,* ce texte classique de la théologie de la Rédemption, sont de René Roques, qui a également dressé une bibliographie de près de 50 pages. Dom L. Regnault et Dom J. de Préville, moines de Solesmes, ont assuré l'introduction, la traduction et les notes des œuvres de Dorothée (*Vie de Dosithée, Instructions, Lettres, Sentences*). Ces deux nouveaux volumes de « Sources chrétiennes » sont également munis du texte original des deux auteurs étudiés.

Coll. Je sais, je crois, Paris, A. Fayard, 1962 et 1963.

Les volumes les plus récemment parus dans cette « encyclopédie du catholique du XXe siècle » sont : *La Communion des saints,* par E. Lamirande ; *La technique contre la foi ?* par H. Queffélec ; *L'Eglise agit par ses saints,* par R. Cluny ; *Brève histoire de l'ancienne littérature chrétienne,* par J. Chéruel ; *Qu'est-ce qu'un sacrement ?,* par B. Piault ; *Le Bouddhisme,* par F. Houang ; *Le Sénat de l'Eglise : le Sacré Collège,* par Mgr Van Lierde et A. Giraud.

Problems before Unity, Baltimore-Dublin, Helicon Press, 1962, 150 p.

Ce volume donne les principales contributions d'un symposium sur l'unité chrétienne organisé en 1961 aux U.S.A. par les Pères de l'*Atonement.* Après une brève lettre-préface du Cardinal Béa, on trouve des contributions de Mgr Willebrands, de S.G. Sheehan, de R.W. Hovda, du P. Delahunt et d'une série de pères jésuites : W. M. Abbott, G. Weigel, P. Mailleux, C. Boyer, B. Leeming. Les contributions sont de valeur inégale. Un lecteur français n'y apprend pas grand chose et trouve le ton parfois assez apologétique. Pour les Etats-Unis, cependant, le livre n'est sans doute pas dépourvu d'intérêt, et témoigne d'une louable volonté d'ouverture.

La Revue

ÉGLISE VIVANTE

- **situe**
  la Mission dans la vie de l'Eglise par la doctrine et par les faits
- **prolonge son effort de pensée et d'action**
  par une Collection « EGLISE VIVANTE » aux Editions Casterman.

Paraît tous les deux mois

Belgique :	120 FB	— CCP N° 55.48.70 — Eglise Vivante, 61, Bd Schreurs, Louvain.
France :	12 FF	— CCP N° 95.63.39 — Mlle J. Teillet, 44, Rue des Bernardins, Paris-5e
Autres pays :	130 FB	— par CCP, Chèque bancaire ou mandat-poste adressés à Eglise Vivante, 61, Boulevard Schreurs, Louvain, Belgique.

L'abonnement est souscrit de janvier à décembre

Le Gérant : M.-R. BEAUPÈRE
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal : 3me trimestre 1963

LVMIÈRE ET VIE

REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRETIENNE

publiée cinq fois par an par
des dominicains de la province
de Lyon

COMITÉ DE DIRECTION

René Beaupère, *directeur*

Marie-François Berrouard, Christian Duquoc, Régis-Claude Gerest, Jean-Yves Jolif, Henri Laxague, René Luquet, Yves-Bernard Trémel

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements sont d'un an. Ils partent normalement du 1er Janvier.

	Ordinaire	Soutien	Le numéro
France	**18 francs**	**25 francs**	**4,00 francs**
Etranger	**22 francs**	**30 francs**	**4,50 francs**

CORRESPONDANTS A L'ETRANGER

Suisse : Columban Frund, 14, rue du Botzet, Fribourg, C. C. P. IIa 1975

Belgique et Luxembourg : La Pensée Catholique, 40, avenue de la Renaissance, Bruxelles, C. C. P. 1291-52

Pays-Bas : H. Coebergh, 74, Gedempte Oude Gracht, Haarlem, C. C. P. 85843

Italie : Pia Società San Paolo, 8, via Pio Decimo, Rome, C. C.P. 1.18976

U. S. A. et Canada : Periodica, 5090, avenue Papineau, Montréal 34

*

Pour tout changement d'adresse. ne pas oublier de joindre à l'ancienne bande 3 timbres de 0,25 f., ou 3 coupons-réponses internationaux.

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

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

LVMIERE ET VIE - 2, Place Gailleton, LYON 2me

Tél. 37-49-82 — C. C. P. Lyon 3038.78

LVMIÈRE ET VIE

Cahiers disponibles

8. *Crise de la Morale* ..... 2,50 f.
11. *La fin du monde est-elle pour demain ?* ..... 4,00 f.
19. *Chrétiens séparés devant l'œcuménisme* ..... 2,50 f.
21. *La morale du Nouveau Testament* ..... 2,50 f.
24. *De l'immortalité de l'âme* ..... 2,50 f.
25. *L'Islam* ..... 2,50 f.
28. *Où en est le communisme français ?* ..... 2,50 f.
31. *L'Eucharistie dans le Nouveau Testament* ..... 2,50 f.
32. *Suicide et euthanasie* ..... 2,50 f.
33. *Réflexions sur le miracle* ..... 2,50 f.
34. *L'évolution humaine* ..... 2,50 f.
35. *Transmission de la foi et catéchèse* ..... 4,00 f.
36. *Le Rédempteur* ..... 3,00 f.
37. *Israël* ..... 3,00 f.
38. *La guerre* ..... 3,00 f.
39. *L'argent, I* ..... 3,00 f.
40. *Aspects du protestantisme* ..... 3,00 f.
41. *L'espérance* ..... 3,50 f.
42. *L'argent, II* ..... 3,50 f.
43. *Conception chrétienne de la femme* ..... 3,50 f.
44. *Amour de Dieu, amour des hommes* ..... 3,50 f.
45. *Le Concile œcuménique* ..... 3,50 f.
46. *La prédication* ..... 3,50 f.
47. *La conversion* ..... 3,50 f.
48. *Création et créature* ..... 3,50 f.
49. *Autorité et pouvoir* ..... 3,50 f.
50. *Vivre dans le monde* ..... 3,50 f.
51. *La confirmation* ..... 3,50 f.
52. *Le ciel* ..... 3,50 f.
53. *La tentation* ..... 3,50 f.
54. *Cinéma et vie chrétienne* ..... 3,50 f.
55. *Les Eglises d'Orient* ..... 4,00 f.
56. *Marie et le salut du monde* ..... 4,00 f.
57. *Le Christ-Roi* ..... 4,00 f.
58. *Jour de fête, jour d'ennui* ..... 4,00 f.
59. *Concile et réforme dans l'Eglise* ..... 4,00 f.
60. *L'amour et le temps* ..... 4,00 f.
61. *Liberté du chrétien* ..... 5,00 f.
62. *Jésus, fils de l'homme* ..... 4,00 f.
63. *Laïcs et mission de l'Eglise, I* ..... 4,00 f.
64. *La communion anglicane* ..... 4,00 f.

Cahiers à paraître

65. *Laïcs et mission de l'Eglise, II*
66. *Dieu se tait*

Prix indiqués valables pour la France et la Communauté.
Pour l'étranger, les majorer de 0,50 f.

PRIX : France, **4,00** f.
Etranger, **4,50** f.