

# *La revue réformée*

N° 158-1989/1

FÉVRIER 1989

TOME XL

# La revue réformée

publiée par

L'ASSOCIATION « LA REVUE RÉFORMÉE »  
33, avenue Jules-Ferry, 13100 AIX-EN-PROVENCE  
C.C.P. MARSEILLE 7370 39 U

## COMITÉ DE RÉDACTION :

P. BERTHOUD, G. BOYER, P. COURTHIAL, W. EDGAR, J.-M. DAUMAS, P. JONES,  
P. MARCEL, C. ROUVIERE et P. WELLS.

Avec la collaboration de Roger BARIPLIER, Klaus BOCKMUEHL, Jean BRUN,  
Alain PROBST, A.-G. MARTIN

*Editeur* : Paul WELLS, D.Th.

## Abonnements 1989

### 1<sup>o</sup> — FRANCE

Prix normal : 130 F — Solidarité : 200 F  
Pasteurs et étudiants : 75 F  
Etudiants *en théologie* : 55 F. 2 ans : 100 F.

### 2<sup>o</sup> — ÉTRANGER

BELGIQUE : M. le Pasteur Paulo MENDES, Place A.-Bastien, 2. 7410 Mons (Ghlin).  
Compte courant postal 082-4074040-64.  
Abonnement : 1.000 FB — Solidarité : 1.600 FB.  
Pasteurs et étudiants : 600 FB.

ESPAGNE : M. Felipe CARMONA, Andrés Febrer 31, Barcelona 19,  
Cuenta corriente postal N° 3.593.250 Barcelona.  
Abono Anual : 2.200 Pesetas.  
Para pastores y responsables : 1.100 Pesetas.

ITALIE : Libreria di Cultura Religiosa, Piazza Cavour 32, Roma.  
C.C. Postale 14013007.  
Abonnement : 30.000 lire.  
Pasteurs et assimilés, étudiants : 18.000 lire.

PAYS-BAS : Mme F.J.A. de ROO-PANCHAUD, « L'Abri », Hofakkers 18, Zuidlaren (Dr).  
Giro 1376560.  
Abonnements : Florins 60 — Solidarité 80 Fl.  
Etudiants : Fl. 30.

SUISSE :  
Compte postal : *La Revue Réformée*, Distribution Suisse, 10.44 88. Lausanne.  
Abonnements : 40 CHF — Solidarité 60 CHF.  
Etudiants : 25 CHF.

### AUTRES PAYS :

- Règlement en FF, sur une banque en France : tarifs français + 30 FF
- Autre mode de règlement (à cause des frais divers) : tarifs français + 60 FF

Envoi « par avion » : Supplément aux tarifs ci-dessus 30 FF ou 10 CHF.

*Prix du fascicule* : 35 FF pour l'année en cours et l'année précédente  
20 FF pour les années antérieures

# REGARD SUR LE CATHOLICISME CONTEMPORAIN

Ce texte est le résultat d'une étude entreprise par un groupe de travail de l'Alliance Evangélique Universelle (The World Evangelical Fellowship).

La version anglaise originale, intitulée « A Contemporary Evangelical Perspective on Roman Catholicism », a été publiée en 1986.

La traduction française a été réalisée par les soins de l'Alliance Evangélique Française.

## PLAN

Préambule	3
I Relations avec les autres Eglises	5
II La liberté religieuse	7
III La mariologie	8
IV L'autorité dans l'Eglise	16
V La papauté et l'inaffibilité	21
VI Le modernisme et le libéralisme théologique	24
VII La justification par la foi seule	27
VIII Les sacrements et l'eucharistie	30
IX La mission de l'Eglise	33
Remarques pour conclure	40



## PRÉAMBULE

En qualité de membres de l'Alliance Evangélique Universelle, nous confessons sans réserve notre attachement à la foi évangélique. Ensemble nous nous appuyons sur la Parole de Dieu exprimée par le témoignage des prophètes et des apôtres. Nous tirons notre force de l'évangile de Jésus-Christ, notre Sauveur et Seigneur. Nous reconnaissons que nous sommes largement redéposables à la foi chrétienne historique reformulée dans l'héritage de la Réforme du XVI<sup>e</sup> siècle ; c'est le socle commun sur lequel repose notre association. Voilà quelles sont nos références de qualité. C'est là que se trouvent notre identité et notre raison d'être. Etant unis de cette manière, nous cherchons à être conduits par le Saint Esprit, selon la promesse, pour développer notre association et définir notre mission commune dans le monde. En communion de foi et dans une confiance réciproque, nous cherchons à obéir à l'appel que Dieu nous adresse pour proclamer l'évangile et pour servir d'agents de réconciliation dans un monde brisé.

Portés par la richesse de cette tradition, nous devons affronter les défis spirituels énormes de notre époque. Celui qui paraît le plus gros, c'est la nécessité de plus en plus urgente de clarifier nos relations avec la foi et le comportement des catholiques romains. Au cours des derniers siècles, et plus particulièrement des dernières décennies, des changements significatifs sont apparus nettement dans plusieurs secteurs. Il y a beaucoup d'agitation dans les milieux catholiques et ce que l'on voit est loin d'être clair. Dans tout cela, nous notons avec plaisir chaque signe portant l'espoir d'un retour à la véritable foi apostolique. Mais nous éprouvons toujours une grande déception chaque fois que l'évangile est estompé ou éclipsé. Il semble parfois que tout est en train de changer, alors que, bien des fois, rien n'a changé. Il n'y a pas de doute que les principaux sujets des conflits du XVI<sup>e</sup> siècle sont encore très vivaces de part et d'autre, parmi les héritiers de Rome et ceux de la Réforme.

Au milieu de ces tourbillons du monde contemporain, nous réaffirmons les vérités fondamentales conduisant au salut telles qu'elles ont été formulées par les Réformateurs. Notre règle de foi et de vie est *sola Scriptura*. L'œuvre de rédemption a été accomplie *solo Christo*. Nous sommes adoptés comme enfants de Dieu *sola gratia*. Nous sommes justifiés *sola fide*. Notre adoration et notre service sont *solli Deo gloria*.

En faisant ressortir les implications de ces convictions communes, nous devons apprendre ensemble à pratiquer la vérité dans la charité. Notre association rassemble des chrétiens issus de plusieurs milieux ethniques, nationaux et culturels, qui sont très différents. Dans leur dispersion, nos églises sont appelées à vivre ouvertement la foi chrétienne dans un environnement très contrasté. C'est pourquoi nous devons faire preuve de confiance réciproque, car nous comptons les uns et les autres sur la présence de Dieu et sur sa puissance pour nous garder tous dans la foi et pour que nous portions des fruits dans les différents secteurs de son royaume. Nous devons user de compréhension et de modération, de peur que notre association n'impose à des frères et sœurs vivant ailleurs des fardeaux que ni eux, ni nous ne serions capables de porter dans leur situation.

En bons disciples du Christ, nous devons veiller à ne pas laisser les querelles internes et les désaccords faire obstacle au ministère auquel Dieu nous appelle dans le monde qui lui appartient. Nous devons garder les voies du service ouvertes à l'œuvre du Saint Esprit pour qu'il puisse réaliser ses desseins dans la vie des gens et dans les institutions qui sont sensibles à sa Parole. Car nous vivons dans un monde où des millions de personnes ne connaissent pas du tout l'évangile et des millions d'autres, chrétiens de nom, ont besoin d'être évangélisés. Nous n'avons pas le droit d'exposer au discrédit les éléments fondamentaux de l'évangile ; nous ne pouvons pas nous permettre de donner asile à des tensions et des divisions qui seraient autant d'obstacles sur le chemin de notre mission.

Notre solidarité dans la confession de notre foi, telle qu'elle est exprimée par la Déclaration de foi de l'Alliance Evangélique Universelle, caractérise notre approche du catholicisme<sup>1</sup>. Appuyés fermement sur le Christ, nous pouvons partager les trésors de l'évangile dans un contact franc et sans crainte avec l'Eglise de Rome. De telles actions doivent être motivées par un souci de vérité. Et l'amour mutuel nous oblige à aller vers les autres. On ne peut esquerir ce défi, en raison du rôle important que joue l'Eglise catholique par sa grande influence sur l'actualité sociale et politique de plusieurs nations. Il faut bien que nos actions soient guidées par la fidélité à l'évangile. Mais une telle fidélité doit tenir compte de la grande diversité qui se manifeste à l'heure actuelle dans la piété courante des catholiques, dans la forme du culte, dans ce que demande l'Eglise et dans la manière de comprendre la doctrine — même si l'obligation de croire les dogmes émanant de l'autorité centrale en matière d'enseignement s'applique en définitive à tous les fidèles. Toutes les divergences, celles qui apparaissent au sein de l'Eglise Catholique Romaine ou au sein de l'Alliance Evangélique Universelle, doivent être appréciées à la lumière des Saintes Ecritures.

Dans notre manière de considérer le catholicisme, certains aspects de la situation spirituelle du monde contemporain nécessitent une attention particulière de la part des pasteurs et responsables évangéliques où qu'ils se trouvent.

1 - La montée et l'expansion du sécularisme et des idéologies anti-chrétiennes dans un monde de plus en plus hostile a suscité chez certains chrétiens le sentiment d'un besoin urgent de coopération et d'unité entre les différentes Eglises.

---

#### 1. *Déclaration de foi.*

Nous croyons :

- 1 - aux Saintes Ecritures telles qu'elles ont été données par Dieu à l'origine, divinement inspirées, infaillibles, entièrement dignes de confiance, et autorité souveraine en toute matière de foi et de vie ;
- 2 - en un seul Dieu, existant de toute éternité en trois personnes, Père, Fils et Saint Esprit ;
- 3 - en notre Seigneur Jésus-Christ, Dieu manifesté en chair, né de la vierge Marie, sa vie humaine exempte de péché, ses miracles divins, sa mort expiatoire et rédemptrice, sa résurrection corporelle, son ascension, son œuvre médiatrice, et son retour personnel dans la puissance et la gloire ;
- 4 - au salut de l'homme perdu et pécheur au moyen du sang versé par le Seigneur Jésus-Christ, par la foi, sans les œuvres, et à sa régénération par le Saint Esprit ;
- 5 - au Saint Esprit qui demeure dans le croyant et le rend capable de vivre une vie sainte, de rendre témoignage et de travailler pour le Seigneur Jésus-Christ ;
- 6 - à l'unité de l'Esprit de tous les vrais croyants, à l'Eglise, corps du Christ ;
- 7 - à la résurrection de tous, sauvés et perdus ; ceux qui sont sauvés ressuscitant pour la vie, ceux qui sont perdus ressuscitant pour le châtiment.

2 - L'utilisation des mass media par l'Eglise catholique, d'une manière large et intelligente, de même que les dons particuliers du pape actuel pour se présenter en public ont projeté sur le monde une image complètement nouvelle de l'Eglise catholique en tant qu'institution, qui est très séduisante.

3 - Dans le protestantisme, il y a eu prolifération d'églises indépendantes, de communautés évangéliques nouvelles et de mouvements para-ecclésiastiques. Plusieurs de ces organisations n'ont pas véritablement conscience de l'héritage doctrinal de la Réforme et, par voie de conséquence, des différences importantes sur le plan doctrinal entre catholiques et évangéliques. Ceci va de pair avec la position prise par de vastes couches de population de la société contemporaine, ignorant l'histoire et lasses de la raison.

4 - La position nettement anti-marxiste du pape actuel a fourni au catholicisme une nouvelle raison d'être accepté, même par des personnes protestantes ou évangéliques, en Amérique du Nord et en Europe. Cette acceptation sur des bases idéologiques ne tient souvent pas compte des exigences de la vérité évangélique.

Tous ces facteurs conduisent à la confusion, à des programmes de coopération ambigus, à des activités trompeuses et à l'abandon de la vérité évangélique. Ces facteurs constituent aussi la raison d'être de ce document. Ils nécessitent que nous — en qualité d'évangéliques — nous ne considérons pas seulement notre relation avec l'Eglise de Rome, mais aussi que nous mettions au net pour nous mêmes les questions de doctrine et que nous agissions en harmonie avec ce que nous confessons.

Evidemment, notre étude ne peut englober tous les aspects de la doctrine et de la vie de l'Eglise. C'est la raison pour laquelle nous avons décidé de limiter ce premier document à neuf secteurs qui revêtent une importance particulière pour les chrétiens évangéliques, notamment dans les pays où ils sont en minorité par rapport aux catholiques.

## I. — RELATIONS AVEC LES AUTRES ÉGLISES<sup>2</sup>

Selon la doctrine catholique, l'Eglise c'est Jésus-Christ « présent », au point que l'Eglise existe à côté du Christ, un peu comme une seconde personne du Christ (« quasi altera Christi persona », *Encycl. Mystici Corporis*). En ce sens, elle est nécessaire au salut (*Lumen Gentium*, 14). Cette idée est répandue depuis longtemps dans le catholicisme. Quand Paul VI a promulgué la Constitution de *Ecclesia*, il a affirmé que « rien ne change effectivement dans la doctrine traditionnelle » (*Osservatore Romano*, n° 22, 1964).

Dans sa Constitution Dogmatique sur l'Eglise, Vatican II parle d'abord du mystère de l'Eglise (Chap. I) et de l'Eglise en tant que peuple de Dieu (Chap. II). Il passe ensuite à la hiérarchie de l'Eglise (Chap. III) en mettant en avant le pouvoir et l'inaffabilité du pape et

2. Vatican II a fait une distinction entre les relations de l'Eglise de Rome avec les Eglises orthodoxes et avec les Eglises de la Réforme. Les relations avec les Eglises orthodoxes sont définies dans le Décret sur les Eglises Orientales Catholiques. Nos remarques se limitent aux relations de l'Eglise de Rome avec les Eglises protestantes et sont fondées en grande partie sur la Constitution dogmatique « de Ecclesia » (*Lumen Gentium*) et sur le Décret « de Œcuménismo ».

en posant la base des relations de l'Eglise avec les autres Eglises. Notre manière d'apprécier le rôle de l'Eglise de Rome dans le mouvement œcuménique doit être fondée, cependant, non seulement sur la doctrine officielle de l'Eglise, mais aussi sur la façon dont elle se présente elle-même dans différentes régions du monde. Les relations de l'Eglise de Rome avec les Eglises de la Réforme ont été un sujet de préoccupation pour les chrétiens évangéliques pendant des années et même pendant des siècles. C'est particulièrement vrai dans les pays où le catholicisme était la religion dominante. Dans la plupart de ces pays, l'Eglise de Rome a occupé une position privilégiée vis-à-vis des pouvoirs publics et les Eglises évangéliques ont été souvent opprimées et marginalisées dans l'exercice de leur religion et dans leurs droits civiques.

Au cours des dernières décennies, des changements notables se sont produits dans les relations de Rome avec les autres Eglises, à la fois dans ce qui a été fait et dans ce qui a été dit.

Cependant, le principe de base qui se dégage des documents de Vatican II, c'est que l'Eglise de Rome est la seule véritable Eglise. On le voit bien dans la déclaration selon laquelle l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique « subsiste dans l'Eglise catholique, gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques en communion avec lui... » (*Lumen Gentium*, 8). Cette Eglise, l'ensemble des fidèles qui ont reçu l'onction du Saint Esprit (cf. I Jn 2 : 20, 27) ne peut pas errer dans la foi (*Lumen Gentium*, 12). L'Eglise adhère indéfectiblement à la foi, fidèlement soumise à la conduite du magistère sacré (*Lumen Gentium*, 12). On peut aussi voir ce principe de base derrière la déclaration selon laquelle quiconque refuse d'entrer ou de demeurer dans l'Eglise catholique ne peut être sauvé (*Lumen Gentium*, 14).

Le fait que Rome se considère comme la seule véritable Eglise ne veut pas dire qu'elle déclare que les autres Eglises (communautés ecclésiales) sont dépourvues de tous les signes visibles de l'Eglise. Elle ne parle pas non plus de ces communautés d'une manière arrogante. Vatican II a dit clairement que les Eglises séparées présentaient plusieurs qualités qui sont celles de l'Eglise. Il a reconnu que ceux qui sont justifiés par la foi reçue au baptême sont frères dans le Seigneur (*de Oecumenismo*, 3), que plusieurs des éléments ou des biens par l'ensemble desquels l'Eglise se construit peuvent exister en dehors des limites visibles de l'Eglise catholique (*de Oecumenismo*, 3), que beaucoup de gestes sacrés de la religion chrétienne s'accomplissent chez les frères séparés (*de Oecumenismo*, 3) et que le Saint Esprit est à l'œuvre dans ces communautés ecclésiales.

Dans un paragraphe capital, Vatican II a dit :

« ... ces Eglises et Communautés séparées, bien que nous les croyions victimes de déficiences, ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut. L'Esprit du

Christ, en effet, ne refuse pas de se servir d'elles comme de moyens de salut dont la force dérive de la plénitude de grâce et de vérité qui a été confiée à l'Eglise catholique. » (*de Oecumenismo*, 3)

Ceci étant, il y a quand même une différence essentielle entre l'Eglise de Rome et les autres Eglises.

«... nos frères séparés, soit en particulier, soit réunis dans leurs Communautés ou leurs Eglises ne jouissent pas de cette unité que Jésus-Christ a voulu dispenser à tous ceux qu'il a régénérés et vivifiés pour former un seul corps en vue d'une vie nouvelle et qui est attestée par l'Ecriture sainte et la vénérable Tradition de l'Eglise.

C'est, en effet, par la seule Eglise catholique du Christ, laquelle est « moyen général de salut », que peut s'obtenir toute la plénitude des moyens de salut. Car c'est au seul collège apostolique, dont Pierre est le chef, que furent confiées, selon notre foi, toutes les richesses de la Nouvelle Alliance, afin de constituer sur la terre un seul Corps du Christ auquel il faut que soient pleinement incorporés tous ceux qui, d'une certaine façon, appartiennent déjà au peuple de Dieu. » (*de Oecumenismo*, 3)

L'Eglise de Rome est prête à admettre qu'il y a eu des deux côtés des gens à blâmer pour avoir mis des divisions dans l'Eglise et que l'Eglise a toujours besoin d'être réformée en permanence, mais elle insiste sur le fait que le chemin vers l'unité véritable de l'Eglise dans le monde conduit à Rome.

« ... après avoir surmonté les obstacles qui empêchent la parfaite communion ecclésiale, se trouveront rassemblés par une célébration eucharistique unique, dans l'unité d'une seule et unique Eglise, tous les Chrétiens. Cette unité, le Christ l'a accordée à son Eglise dès le commencement. Nous croyons qu'elle subsistera de façon inammissible dans l'Eglise catholique et nous espérons qu'elle s'accroîtra de jour en jour jusqu'à la consommation des siècles. » (*de Oecumenismo*, 4)

De plus, tous les talents que possèdent ceux qui sont en dehors de l'Eglise catholique « appartiennent de droit à l'unique Eglise du Christ ». C'est donc dans l'Eglise de Rome que tous ceux qui, d'une certaine façon, appartiennent déjà au peuple de Dieu doivent être incorporés. (*de Oecumenismo*, 3)

Il est généralement admis qu'un concile œcuménique des Eglises serait nécessaire pour restaurer l'unité de l'Eglise dans le monde. Mais Rome dit clairement que c'est « une prérogative du Pontife romain de convoquer ces Conciles, de les présider et de les confirmer » (*Lumen Gentium*, 22). L'appel à Rome n'est plus exprimé en termes impérieux, mais il existe sans erreur possible.

Les évangéliques ont de quoi se réjouir en voyant que la position dure prise au début par l'Eglise de Rome vis-à-vis des Eglises de la Réforme a été modifiée, comme l'a montré Vatican II. Ils apprécient

également que l'Eglise de Rome veuille bien ouvrir des discussions avec les théologiens de différentes confessions sur un pied d'égalité. Cependant, les évangéliques ne sont pas près d'accepter la déclaration selon laquelle l'Eglise de Rome est la seule et unique Eglise véritable, ni que son magistère suprême est exempt de toute erreur en matière de foi, ni que la route qui conduit à Rome est le chemin vers l'unité.

Au début des années soixante, il y eut une vague d'optimisme (qui n'allait cependant pas sans de profondes réticences de plusieurs côtés, notamment parmi les évangéliques d'Amérique latine et ceux d'Europe latine) avec la nouvelle démarche de Jean XXIII pour ouvrir les fenêtres de l'Eglise de Rome sur le monde, pour modifier le regard de l'Eglise sur « les séparés » et pour s'engager plus fermement dans les activités du mouvement œcuménique. Mais plusieurs de ces espoirs restent loin de réalisation.

La position actuelle de l'Eglise catholique s'exprime peut-être le mieux dans l'allocution du pape Jean-Paul II au Centre Oecuménique de Genève, le 12 juin 1984 :

« Certes, lorsque l'Eglise catholique entre dans la rude tâche œcuménique, elle le fait en étant porteuse d'une conviction. En dépit des misères morales qui ont marqué la vie de ses membres et même de ses responsables au cours de son histoire, elle est convaincue d'avoir gardé, en toute fidélité à la tradition apostolique et à la foi des Pères, dans le ministère de l'Evêque de Rome, le pôle visible et le garant de l'unité. Saint Ignace d'Antioche ne saluait-il pas déjà l'Eglise « qui préside dans la région des Romains » comme celle « qui préside à la charité », à la communion ? L'Eglise catholique croit, en effet, que l'évêque qui préside à la vie de l'Eglise locale fécondée par le sang de Pierre et de Paul reçoit du Seigneur la mission de demeurer le témoin de la foi professée par ces deux coryphées de la communauté apostolique et qui, dans la grâce de l'Esprit-Saint, fait l'unité des croyants. Etre en communion avec l'Evêque de Rome, c'est visiblement attester que l'on est en communion avec tous ceux et toutes celles qui confessent cette même foi, qui l'ont confessée depuis la Pentecôte et qui la confesseront « jusqu'à ce que vienne » le jour du Seigneur. Telle est notre conviction de catholiques, et notre fidélité au Christ nous interdit d'y renoncer. Nous savons aussi que pour la plupart d'entre vous — dont la mémoire est peut-être marquée par certains souvenirs douloureux pour lesquels mon prédécesseur Paul VI implorait votre pardon — cela constitue une difficulté. Mais il faudra que nous en discutions dans la franchise et l'amitié... » (*La Documentation Catholique*, n° 1878, 15 juillet 1984. *Osservatore Romano*, 14 juin 1984) (World Council of Churches Central Committee, Document n° 4.9.2, 9 - 18 juillet 1984).

En voyant agir le pape Jean-Paul II, beaucoup de gens pensent que l'Eglise de Rome fait plutôt marche arrière par rapport à son mouvement d'ouverture aux autres Eglises, ayant réaffirmé certaines doctrines pour lesquelles les évangéliques ne trouvent pas de fonde-

ment biblique et repris en définitive l'idée de base d'une Eglise catholique identique à elle-même. Les relations avec le Conseil œcuménique des Eglises se sont quelque peu refroidies. Si le seul choix possible pour les protestants est de retourner à Rome ou de continuer à vivre séparément, il y en a beaucoup qui se sentent obligés d'opter pour la deuxième proposition, pour le moment, tout en conservant l'espoir d'une plus grande ouverture de la part de l'Eglise de Rome et en faisant, de leur côté, des efforts plus importants pour mettre un terme aux divisions qu'ils estiment devoir être surmontées.

En qualité d'évangéliques, nous croyons que nous devons faire des efforts sérieux pour montrer visiblement que l'Eglise de Jésus-Christ est une et nous sommes convaincus que notre unité est une unité dans la vérité. Lorsque nous considérons la doctrine et le comportement de l'Eglise de Rome pour ce qui concerne d'autres Eglises, nous nous trouvons placés devant une question fondamentale : Devons-nous établir des relations avec l'Eglise de Rome, oui ou non ? Et, en supposant que la réponse soit oui : quel devrait être le genre de ces relations ? C'est une question cruciale qui est susceptible de conduire à des divisions. C'est la conception même de l'Eglise qui est en jeu et la question de savoir si nous pouvons reconnaître l'Eglise de Rome comme une Eglise au sens biblique.

## II — LA LIBERTÉ RELIGIEUSE

Un reproche que les évangéliques font depuis longtemps à l'Eglise de Rome, c'est que cette Eglise, qui prétend être la seule Eglise véritable, n'a pas souvent reconnu le droit des autres Eglises chrétiennes à jouir d'une pleine liberté religieuse. Ce reproche des évangéliques mérite d'être entendu. Une question se pose : Est-ce que Vatican II a modifié de manière significative la doctrine de l'Eglise sur la liberté religieuse ? Et : est-ce que le comportement de l'Eglise a beaucoup évolué depuis l'époque antérieure à Vatican II ? Il est nécessaire de jeter un coup d'œil rapide sur cette question.

### La liberté religieuse, selon Vatican II,

« ... consiste en ce que tous les hommes doivent être soustraits à toute contrainte de la part soit des individus, soit des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience, ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres.

(Le Concile) déclare, en outre, que le droit à la liberté religieuse a son fondement dans la dignité même de la personne humaine telle que l'a fait connaître la Parole de Dieu et la raison elle-même. Ce droit de la personne humaine à la liberté religieuse dans l'ordre juridique de la société doit être reconnu de telle manière qu'il constitue un droit civil. » (*Déclaration sur la liberté religieuse*, 2)

Cette déclaration ne signifie pas pour autant que la liberté accordée à toutes les Eglises et à leurs membres doive être exactement la même. En effet, comme il est dit dans un commentaire de cette déclaration,

« l'Eglise demande à être soustraite à toute contrainte dans son ministère et dans sa vie à cause du mandat divin qui lui a été donné par le Christ lui-même... C'est la foi catholique qu'aucune autre Eglise ou communauté ne peut prétendre posséder ce mandat dans toute sa plénitude. Dans ce sens, la liberté de l'Eglise est unique, propre à elle seule, en raison de son fondement. Dans le cas des autres communautés religieuses, le fondement du droit est la dignité de la personne humaine, qui nécessite que les hommes ne soient pas soumis à la contrainte, quand ils agissent en communauté, rassemblés dans des Eglises, aussi bien que quand ils agissent individuellement ». (*Documents of Vatican II*, p. 682, édition anglaise)

Vatican II reconnaît, en outre, que le pouvoir civil doit

«... fournir les conditions favorables à l'exercice de la religion, en sorte que les citoyens soient à même d'exercer effectivement leurs droits et de remplir leurs devoirs religieux...»

Si, en raison des circonstances particulières dans lesquelles se trouvent des peuples, une reconnaissance civile spéciale est accordée dans l'ordre juridique d'une cité à une communauté religieuse donnée, il est nécessaire qu'en même temps le droit à la liberté en matière religieuse soit reconnu et respecté pour tous les citoyens et toutes les communautés religieuses. » (*Déclaration sur la liberté religieuse*, 6)

Sur la base de ces déclarations, on pourrait conclure que l'Eglise de Rome, si elle est fidèle à ce qui a été énoncé, ne veut pas considérer les droits des peuples en matière de religion selon deux critères, réclamant avec insistance la liberté lorsque les catholiques sont en minorité ou souffrent de discrimination de la part du pouvoir civil, et exigeant un privilège pour elle-même et l'intolérance pour les autres lorsque les catholiques sont en majorité. La question qui demeure, cependant, est de savoir si le comportement de l'Eglise de Rome est conforme au principe qui vient d'être énoncé.

### III — LA MARIOLOGIE

Il n'y a pas de doute que la place de Marie dans le catholicisme romain est sans équivalent. Une grande partie de la doctrine et du comportement romains se rapporte à elle de plusieurs manières. Les opinions sur Marie s'étendent à partir du point de vue strictement théologique, en passant par le côté hautement mystique et dévot, jusqu'à un aspect plutôt banal et temporel. Elle a été élevée au

dessus de tous les saints, de toute institution, de tous les apôtres, ou de toute expression doctrinale au point que, bien « qu'on n'enlève ni n'ajoute rien à la dignité et à l'action du Christ, seul Médiateur », en pratique plusieurs catholiques la mettent au même niveau que les personnes de la Trinité. Toutes ces manières de percevoir Marie font du domaine de la mariologie un des plus importants sujets de controverse entre les catholiques et les évangéliques.

Le rôle de Marie dans l'enseignement catholique et son application est en relation avec la façon dont cette Eglise se conçoit elle-même, ce dont il a été question au chapitre des « Relations avec les autres Eglises ». Il est important de noter ici que l'Eglise de Rome se regarde elle-même comme « une seule réalité complexe formée d'un élément humain et d'un élément divin » (*de Ecclesia*, 8), dans laquelle la synthèse mystérieuse de l'humain et du divin est réalisée. L'Eglise elle-même, selon l'enseignement de Rome, est une réalité sacramentelle, par le fait qu'elle est regardée comme le prolongement historique de l'incarnation.

Dans cette perspective, il est aussi possible de comprendre l'importance de Marie pour la théologie de Rome. En effet, puisque Marie est une figure de l'Eglise, en élevant Marie bien haut, l'Eglise catholique s'élève aussi elle-même.

La place de Marie est aussi en rapport avec celle des saints en général. Comme les saints, elle doit être vénérée, mais dans une plus grande mesure. Au second Concile de Nicée (787) une distinction a été faite entre la vénération dûe aux saints (*douleia*) et le culte (*latreia*) dû à Dieu seul. Déjà à cette époque, Marie était considérée comme formant une classe par elle-même et la vénération qui lui était attribuée s'appelait *huperdouleia*. Elle se trouvait donc placée au dessus des autres saints, mais en dessous de Dieu. Cependant, les distinctions subtiles des théologiens ne se répercutent habituellement pas dans le comportement des fidèles. Peu à peu, on en est arrivé à considérer Marie non seulement comme un témoin de l'évangile, un exemple à suivre, mais aussi comme une « amie surnaturelle » pouvant apporter de l'aide dans les difficultés de la vie.

Le développement de la place et du rôle sans équivalent de Marie dans le catholicisme a de longues racines qui plongent profondément dans l'histoire du christianisme, particulièrement en Orient, mais aussi en Occident. Le folklore, les cérémonies rituelles et les fêtes religieuses en l'honneur de Marie se sont développés dans plusieurs milieux au fur et à mesure que l'Eglise ancienne se répandait dans le monde méditerranéen et en Europe. Avec le temps, les coutumes populaires ont préparé le chemin pour l'établissement officiel des dogmes. L'expression *theotokos* qui remonte aux Conciles d'Ephèse (431) et de Chalcédoine (451) était initialement employée en christologie pour affirmer la véritable humanité de notre Seigneur. Le temps aidant, cette expression subit une dérive importante, pour servir en définitive à éléver Marie au rang de

« Mère de Dieu ». Au moyen âge, la piété, l'art et l'architecture de « l'Eglise mère » étaient saturés de dévotion à la madone. Au XVI<sup>e</sup> siècle, comme le prouvent les combats spirituels des réformateurs, l'image de Marie avait largement éclipsé la position centrale de Jésus-Christ dans la vie des croyants. Cette distorsion fut une des principales causes qui déclenchèrent le mouvement de la Réforme. En réagissant contre la Réforme, le Concile de Trente (1545-63) déclara Marie sans péché et perpétuellement vierge. Un nouveau pas décisif dans le développement du dogme marial fut franchi en 1854 avec la promulgation de la Constitution *Ineffabilis Deus*, dans laquelle Pie IX déclare l'immaculée conception de la Vierge Marie éternellement bénie. Ce dogme lie donc tous les fidèles de l'Eglise catholique. Voici le point central :

« ... pour l'honneur de la sainte et indivisible Trinité, pour la gloire et l'ornement de la Vierge Mère de Dieu, pour l'exaltation de la foi catholique et l'accroissement de la religion chrétienne ; par l'autorité de Notre Seigneur Jésus-Christ, des bienheureux apôtres Pierre et Paul et de la Nôtre, Nous déclarons, Nous prononçons et définissons que la doctrine qui tient que la Bienheureuse Vierge Marie, dans le premier instant de sa conception, a été, par une grâce et un privilège spécial du Dieu tout-puissant, en vue des mérites de Jésus-Christ, Sauveur du genre humain, préservée et exempte de toute tache du péché originel, est révélée de Dieu, et par conséquent qu'elle doit être crue fermement et inviolablement par tous les fidèles. C'est pourquoi, si quelqu'un avait la présomption, ce qu'à Dieu ne plaît, de penser contrairement à Notre définition, qu'il apprenne et qu'il sache que, condamné par son propre jugement, il aurait souffert naufrage dans la foi et cessé d'être dans l'unité de l'Eglise ; et que, de plus, il encourt par le fait même les peines de droit, s'il ose exprimer ce qu'il pense de vive voix ou par écrit, ou de toute autre manière extérieure que ce soit. »

Ce dogme a été ensuite ratifié par Vatican I en 1870.

Près d'un siècle plus tard, il s'est produit une autre évolution importante dans le dogme marial lorsque Pie XII a défini, le 1<sup>er</sup> Novembre 1950, dans *Munificentissimus Deus*, le dogme de l'assomption au ciel de la Sainte Vierge Marie. Voici le point-clé de ce texte.

« C'est pourquoi l'auguste Mère de Dieu, unie de toute éternité à Jésus-Christ, d'une manière mystérieuse, par « un même et unique décret » de prédestination, immaculée dans sa conception, Vierge très pure dans sa divine Maternité, généreuse associée du divin Rédempteur qui remporta un complet triomphe du péché et de ses suites, a enfin obtenu comme suprême couronnement de ses priviléges d'être gardée intacte de la corruption du sépulcre, en sorte que, comme son Fils déjà auparavant, après sa victoire sur la mort, elle fut élevée dans son corps et dans son âme, à la gloire suprême du ciel où, Reine, elle resplendirait à la droite de son Fils, Roi immortel des siècles (cf. I Tm. 1 : 17).

Alors, puisque l'Eglise universelle, en laquelle vit l'Esprit de vérité, cet Esprit qui la dirige infailliblement pour parfaire la connaissance des vérités révélées, a manifesté de multiples façons sa foi au cours des siècles, et puisque les évêques du monde entier, d'un sentiment presque unanime, demandent que soit défini, comme dogme de foi divine et catholique, la vérité de l'Assomption au ciel de la Bienheureuse Vierge Marie — vérité qui s'appuie sur les Saintes Lettres, est ancrée profondément dans l'âme des fidèles, approuvée depuis la plus haute antiquité par le culte de l'Eglise, en parfait accord avec les autres vérités révélées, démontrée et expliquée par l'étude, la science et la sagesse des théologiens — nous pensons que le moment, fixé par le dessein de Dieu dans sa Providence, est maintenant arrivé où nous devons déclarer solennellement cet insigne privilège de la Vierge Marie...

C'est pourquoi, après avoir adressé à Dieu d'incessantes et suppliantes prières et invoqué les lumières de l'Esprit de vérité, pour la gloire du Dieu Tout-Puissant qui prodigua sa particulière bienveillance à la Vierge Marie, pour l'honneur de son Fils, Roi immortel des siècles et Vainqueur de la mort et du péché, pour accroître la gloire de son auguste Mère et pour la joie et l'exultation de l'Eglise tout entière, par l'autorité de Notre Seigneur Jésus-Christ, des bienheureux apôtres Pierre et Paul et par la Nôtre, Nous proclamons, déclarons et définissons que c'est un dogme divinement révélé que Marie, l'Immaculée Mère de Dieu toujours Vierge, à la fin du cours de sa vie terrestre, a été élevée en âme et en corps à la gloire céleste.

C'est pourquoi, si quelqu'un — ce qu'à Dieu ne plaise — osait volontairement nier ou mettre en doute ce que Nous avons défini, qu'il sache qu'il a fait complètement défection dans la foi divine et catholique. »

On trouve une nouvelle évolution au chapitre VIII du document de Vatican II intitulé *Constitution Dogmatique sur l'Eglise* où Marie n'est pas considérée simplement comme engagée passivement par Dieu, mais comme coopérant librement à l'œuvre de salut de l'homme, par sa foi et son obéissance. Elle est pour nous une mère dans l'ordre de la grâce.

« La bienheureuse Vierge, dont la prédestination à la maternité divine, est allée de pair, de toute éternité, avec celle de l'Incarnation du Verbe de Dieu, fut sur cette terre, par disposition de la divine Providence, la noble Mère du divin Rédempteur, l'associée du Seigneur la plus généreuse qui fut, et son humble servante. Elle, qui a conçu le Christ, l'a enfanté, l'a nourri, l'a présenté au Père dans le temple, qui a souffert avec son Fils mourant sur la croix, elle a coopéré, d'une manière toute spéciale, à l'œuvre du Sauveur par son obéissance, sa foi, son espérance et son ardente charité. Elle a vraiment collaboré à la restauration de la vie surnaturelle dans les âmes. Voilà pourquoi elle fut pour nous une mère dans l'ordre de la grâce.

Cette maternité de Marie, elle dure sans cesse, dans l'économie de la grâce, depuis le consentement que sa foi lui fit donner à

l'Annonciation et qu'elle maintint sans hésitation sous la croix, jusqu'à l'accession de tous les élus à la gloire éternelle. En effet, élevée au ciel, elle n'a pas déposé cette fonction salvifique, mais elle continue, par son instante intercession, à nous obtenir des grâces en vue de notre salut éternel. Dans sa charité maternelle, elle s'occupe, jusqu'à ce qu'ils soient parvenus à la félicité de la patrie, des frères de son Fils qui sont encore des pèlerins et qui sont en butte aux dangers et aux misères. Aussi la bienheureuse Vierge est-elle invoquée dans l'Eglise sous les titres d'Avocate, d'Auxilia-trice, d'Aide et de Médiatrice. Tout cela doit pourtant s'entendre de manière qu'on n'enlève ni n'ajoute rien à la dignité et à l'action du Christ, seul Médiateur. »

Jean-Paul II, dans son encyclique *Redemptor Hominis*, a inclus un dernier chapitre intitulé « La Mère de notre espérance », dans lequel on attribue à Marie, comme Mère de l'Eglise, une place éminente dans l'histoire du salut. Il est dit que, lorsque Jésus fut élevé sur la croix,

« Son propre Fils a voulu explicitement étendre la maternité de sa Mère — et l'étendre d'une manière facilement accessible à toutes les âmes et à tous les cœurs — en lui donnant du haut de la croix son disciple bien-aimé pour fils... Et depuis, toutes les générations des disciples et de tous ceux qui rendent témoignage au Christ et qui l'aiment, comme l'apôtre Jean, accueillirent spirituellement dans leurs maisons cette Mère qui se trouve ainsi depuis le commencement, c'est-à-dire depuis le moment de l'Annonciation, insérée dans l'histoire du salut et dans la mission de l'Eglise. C'est pourquoi nous tous qui formons la génération actuelle des disciples du Christ, nous désirons nous unir à Elle d'une manière particulière... »

... nous croyons que personne d'autre ne peut nous introduire comme le fait Marie dans la dimension divine et humaine de ce mystère. Personne n'y a été introduit comme Marie par Dieu lui-même. C'est en cela que consiste le caractère exceptionnel de la grâce de la maternité divine. Ce n'est pas seulement la dignité de cette maternité qui est unique et absolument singulière dans l'histoire du genre humain, mais ce qui est unique aussi par sa profondeur et l'amplitude de son action, c'est la participation de Marie, en raison de cette même maternité, au dessein divin du salut de l'homme, à travers le mystère de la Rédemption.

Ce mystère s'est formé pour ainsi dire, dans le cœur de la Vierge de Nazareth lorsqu'elle a prononcé son « fiat ». A partir de ce moment, ce cœur à la fois virginal et maternel, soumis à l'action particulière de l'Esprit Saint, suit continuellement l'œuvre de son Fils et va vers tous ceux que le Christ a embrassés et embrasse continuellement dans son amour inépuisable. Et c'est pourquoi ce cœur doit être lui aussi maternellement inépuisable. La caractéristique de cet amour maternel que la Mère de Dieu fait passer dans le mystère de la Rédemption et dans la vie de l'Eglise, s'exprime dans le fait qu'elle est singulièrement proche de l'homme et de toute sa vie. C'est en ceci que consiste le mystère de la Mère. » (*Redemptor Hominis*, Editions Le Centurion, 109 à 111)

Assurément, Marie, mère de Jésus, est aussi en bonne place dans les cœurs et les pensées des évangéliques. La haute estime qu'ils ont pour elle est fondée sur les récits des Evangiles décrivant sa place dans le ministère terrestre de Jésus et dans l'Eglise primitive comme il est dit dans le livre des Actes. Cependant, les dogmes affirmant son immaculée conception, sa virginité perpétuelle et son assomption au ciel sous forme corporelle manquent de fondement biblique. Il n'y a pas non plus de base biblique pour des titres tels que « Reine du Ciel », « Mère de l'Eglise » et « Reine de tous les Saints », ni pour croire qu'elle intercède constamment en faveur des croyants.

Cette deuxième moitié du siècle actuel a été le témoin d'efforts renouvelés de bien des manières par l'Eglise catholique pour faire état de la position unique de Marie. Depuis le moment où le dogme de son assomption corporelle au ciel a été proclamé, en 1950, jusqu'à maintenant, Marie a fait l'objet d'études approfondies dans les milieux théologiques de l'Eglise catholique. On a dit beaucoup de choses sur sa fonction de Médiatrice, avec toutes les implications qui découlent de ce mot. Dans le document du Vatican, *Marialis Cultus*, établi pendant la papauté de Paul VI, la position centrale de la personne de Marie pour les différents temps de l'année liturgique est tellement mise en évidence que même Noël apparaît centré sur Marie plutôt que sur Jésus-Christ<sup>3</sup>. Paul VI dans son *Evangelii Nuntiandi* lui accorde un rôle éminent dans tout le processus d'évangélisation et l'appelle « l'étoile du matin de l'évangélisation ». Dans une perspective similaire, les évêques du Mexique ont publié, en 1984, une lettre pastorale attirant l'attention sur la place de Marie de Guadalupe dans l'histoire de l'évangélisation de ce pays, ce qui a contribué plus que tout à la formation de l'identité mexicaine et de la volonté d'auto-détermination. A la lumière des tendances actuelles pour redécouvrir le ministère du Saint Esprit, la contribution de Marie à ce ministère a été tellement répétée qu'elle en vient à être appelée « l'Epouse du Saint Esprit ». En effet, « c'est avec elle, en elle et par elle qu'il (le Saint Esprit) a produit son chef d'œuvre qui est un Dieu fait homme. « L'Amour hypostatique du Père et du Fils a épousé Marie, afin de produire Jésus-Christ ». <sup>4</sup>

Ce qui est peut-être la plus grande impulsion donnée à cette dévotion mariale — venant confirmer plusieurs dogmes et affirmations théologiques — a eu lieu récemment pendant la papauté de

3. « Dans l'ordonnance réformée (révisée) du temps de Noël, il nous semble que tous doivent tourner leur attention vers la réinstauration de la solennité de Sainte Marie, Mère de Dieu : ainsi placée au 1<sup>er</sup> Janvier selon l'ancienne coutume de la liturgie de Rome, elle est destinée à célébrer la part qu'a eue Marie au mystère du salut et à exalter la dignité particulière qui en découle pour la « Mère très sainte... qui nous a mérité d'accueillir l'Auteur de la vie ». Elle constitue par ailleurs une excellente occasion pour renouveler notre adoration au nouveau-né Prince de la Paix, pour écouter à nouveau le joyeux message des anges (cf. Luc 2 : 14), pour implorer de Dieu, par la médiation de la Reine de la Paix, le don suprême de la paix. » (Exhortation apostolique sur le culte marial, *Marialis Cultus*, 2 Février 1974, d'après *La Documentation Catholique*, No. 1651, 7 Avril 1974, p. 303).

4. Patrick Gaffney, S.M.M., *Mary's Spiritual Maternity According to St. Louis de Montfort*, (Bay Shore, New York, Montfort Publications : 1976) 38-49.

Jean-Paul II, en particulier dans les pays où le catholicisme prédomine. Ses visites à des lieux sacrés comme celui de Guadalupe au Mexique, celui de la Vierge Noire en Pologne et celui de la Vierge de Lourdes en France n'étaient pas de simples pèlerinages de dévotion, mais des occasions pour faire des déclarations pontificales exaltant ses qualités de vierge aussi bien que sa participation à l'ensemble du plan de salut de Dieu. Les Marie de Guadalupe, de Pologne, de Lourdes, au même titre que celles de bien d'autres lieux dans le monde, sont toutes la mère du Verbe éternel, incarné. Jean-Paul II s'est exprimé ainsi : « (Marie) toi la Femme promise au Paradis terrestre, toi qui as été choisie de toute éternité comme Mère du Verbe, Mère de la Sagesse divine, Mère du Fils de Dieu. Je te salue, Mère de Dieu ! »<sup>5</sup>

En tant qu'évangéliques nous considérons les doctrines catholiques au sujet de Marie comme une barrière difficile à franchir entre nous et les catholiques. En outre, les nombreuses pratiques religieuses de type syncrétiste associées à Marie dans différentes parties du monde, particulièrement dans les pays d'Europe latine, d'Amérique latine et aux Philippines, sont des abominations pour la conscience d'un évangélique. Nous nous associons à un vieil auteur en disant : « La mère de Jésus n'est pas la Marie du pape ».

Comme chrétiens évangéliques nous sommes profondément choqués par les dogmes de Rome concernant Marie, parce qu'ils jettent une ombre sur l'intercession de Jésus-Christ dont la valeur est suffisante, parce qu'ils sont dénués de tout support biblique et parce qu'ils amoindrissent le culte que le Christ seul mérite.

C'était la position des Réformateurs au XVI<sup>e</sup> siècle<sup>6</sup>. C'est encore la position des évangéliques aujourd'hui. « Si quelqu'un a péché, nous avons un avocat auprès du Père, Jésus-Christ le juste ». (I Jn 2 : 1)

#### IV — L'AUTORITÉ DANS L'ÉGLISE

En qualité d'évangéliques, nous confessons l'autorité souveraine des Saintes Ecritures en toute matière de foi et de conduite. Comme le dit le paragraphe 2 de *La Déclaration de Lausanne*,

« Nous affirmons l'inspiration divine, la vérité et l'autorité de l'Ecriture, de l'Ancien et du Nouveau Testament, dans sa totalité.

5. Pape Jean Paul II, « Homélie à la basilique de Guadalupe », dans *Puebla and Beyond*, édité par John Eagleson and Philip Scharper, traduit par John Drury, (Maryknoll, New York, Orbis Books : 1979) 72 — cf. également *La Documentation catholique*, N° 1758 du 18.2.79, p. 157.

6. *Les dix thèses de Berne* (1528) déclarent que, puisque Christ est le seul Médiateur et le seul Avocat entre Dieu le Père et les er yants, invoquer d'autres médiateurs et d'autres avocats est contraire à l'Ecriture. *La Confession de Genève* rejette l'intercession des saints qui est une superstition inventée par les hommes (12). *La Confession d'Augsbourg* dit que l'Ecriture enseigne de « ne pas invoquer les saints, ni demander l'assistance des saints, parce que l'Ecriture nous révèle que seul Christ est Médiateur, Victime propitiatoire, Souverain Sacrificateur et Intercesseur ». (XXI)

Il n'y a point d'erreur dans tout ce qu'elle affirme. Elle est la seule Parole écrite de Dieu et l'unique règle infaillible de foi et de vie. Nous affirmons aussi que cette Parole est puissante pour accomplir le dessein de salut de Dieu. Le message de la Bible s'adresse à l'humanité entière car la révélation de Dieu en Christ, telle que nous la trouvons dans l'Ecriture, ne saurait changer. Par elle, le Saint Esprit continue à nous parler aujourd'hui ; dans chaque culture il illumine l'intelligence du peuple de Dieu afin qu'il perçoive personnellement et de façon nouvelle la vérité divine et qu'il révèle ainsi à l'Eglise entière la sagesse infiniment variée de Dieu. » (II Tm 3 : 16 ; II Pi 1 : 21 ; Jn 10 : 35 ; Es 55 : 11 ; 1 Cor 1 : 21 ; R 1 : 16 ; Mt 5 : 17, 18 ; Jd 3 ; Ep 1 : 17, 18 ; 3 : 10, 18).

La plupart de nos Eglises acceptent des credos et des confessions de foi dans lesquels elles définissent avec précision leur perception de la vérité biblique, ainsi que des règles et des instructions pour son application à la vie. « Mais ces textes eux mêmes sont subordonnés à l'Ecriture, et, étant établis par des hommes, ils sont faillibles » commente John Stott. Il ajoute : « Il n'y a qu'une seule règle suprême et infaillible qui détermine la manière de croire et de vivre de l'Eglise, c'est l'Ecriture elle-même. Nous pouvons toujours y faire appel, même lorsqu'il s'agit de confession de foi, de tradition ou de convention d'Eglise. »<sup>7</sup>

Comme évangéliques, nous comprenons que notre position est en conflit avec l'acceptation catholique de la tradition et de ce qu'on appelle « la voix vivante de l'Eglise » comme sources de révélation et d'autorité à côté des Ecritures. C'est à une telle acceptation que nous attribuons le développement de dogmes contraires à ce qui nous paraît explicite et cohérent dans l'enseignement de l'Ecriture. C'est à cela que nous attribuons aussi le fait d'avoir négligé la Bible autrefois dans la vie quotidienne de l'Eglise romaine, en particulier dans les pays où elle prédominait. Par contraste, chez les évangéliques, la vie d'Eglise et l'activité missionnaire sont caractérisées par la traduction, la diffusion et la proclamation du message de la Bible. En tant qu'évangéliques, nous avons toujours accepté l'étude du texte de l'Ecriture comme point central de l'instruction théologique et du travail théologique. C'est pourquoi nous voyons apparaître avec plaisir tous les signes récents d'un intérêt renouvelé pour la Bible dans les milieux catholiques.

Vatican II donne des preuves du degré d'expansion des mouvements bibliques à l'intérieur de l'Eglise catholique, comme l'indiquent ces paragraphes extraits de la *Constitution Dogmatique sur la Révélation Divine* :

« Il faut que l'accès à la Sainte Ecriture soit largement ouvert aux chrétiens... Que si une occasion favorable se présentant, et avec l'approbation de l'autorité de l'Eglise, ces versions sont composées

7. John Stott, in R. Padilla Ed. *The New Face of Evangelicalism* (Downers Grove, Inter-Varsity Press : 1976) 37-38.

en collaboration même avec les frères séparés, elles pourront être utilisées par tous les chrétiens. » [22]

« La sainte théologie s'appuie sur la parole écrite de Dieu, ainsi que sur la Tradition, comme sur un fondement durable ; c'est dans la Parole de Dieu qu'elle trouve sa force et qu'elle puise toujours sa jeunesse, en approfondissant, sous la lumière de la foi, toute la vérité cachée dans le mystère du Christ. Les Saintes Ecritures contiennent la Parole de Dieu et, parce qu'elles sont inspirées, elles sont réellement la parole de Dieu ; aussi l'étude des Saintes Lettres doit-elle être comme l'âme de la sainte théologie. C'est aussi de la même parole de l'Ecriture que le ministère de la parole, autrement dit la prédication pastorale, la catéchèse et toute l'instruction chrétienne, dans laquelle il faut que l'homélie liturgique ait une place privilégiée, est nourri de façon salutaire et trouve sa sainte vigueur. » [24]

Ce mouvement biblique a commencé dans l'Eglise romaine bien avant Vatican II. Son apparition est mise en évidence par les étapes historiques suivantes : l'Ecole Biblique de Jérusalem et la *Revue Biblique* (1892), l'Institut Biblique Pontifical (1909), l'Oeuvre Catholique Allemande pour la Bible (1933) et les trois grandes encycliques sur des sujets bibliques : *Providentissimus Deus* par Léon XIII (1893), *Spiritus Paraclitus* par Benoît XV (1920) et *Divino Afflante Spiritu* par Pie XII (1943). A l'heure actuelle, nous ne pouvons pas nier l'abondance des références bibliques dans les documents officiels contemporains émis par le pape, la multiplication des traductions catholiques de la Bible en espagnol, en portugais, en français et en italien, et le déploiement d'un large éventail d'études bibliques catholiques dans des pays où la Bible avait auparavant peu de place. Il est évident que les catholiques sont prêts maintenant à investir une grande quantité de ressources humaines et financières dans la publication d'ouvrages bibliques.

Est-ce que Vatican II marque un changement dans la manière catholique traditionnelle de comprendre l'autorité de la Bible ? Il est bien connu que la *Constitution sur la Révélation Divine* a été l'un des documents les plus débattus pendant le concile. Un observateur évangélique ayant assisté au débat le décrit comme anormalement tendu entre ceux qui défendaient l'idée de deux sources de révélation et ceux qui proposaient une nouvelle manière de comprendre la question<sup>8</sup>. Le document final montre certains changements par rapport à la position des Conciles de Trente et de Vatican I :

« le Christ Seigneur, en qui toute la révélation du Dieu suprême reçoit son achèvement (cf. II Cor 1 : 20 ; 3 : 16 à 4 : 6), ayant accompli lui-même et proclamé de sa propre bouche l'Evangile promis auparavant par les Prophètes, ordonna à ses Apôtres de le prêcher à tous comme la source de toute vérité salutaire et de toute

8. G.C. Berkouwer, *The Second Vatican Council and the New Catholicism*, (Grand Rapids, Erdmans : 1965) 89.

discipline morale, en leur communiquant les dons divins... Pour que l'Evangile fût gardé à jamais intact et vivant dans l'Eglise, les Apôtres ont laissé comme successeurs les évêques, auxquels « ils ont transmis leur propre charge d'enseignement ». Cette Tradition sainte et la Sainte Ecriture des deux Testaments sont donc comme le miroir dans lequel l'Eglise, pendant son pèlerinage sur terre, contemple Dieu, de qui elle reçoit tout, jusqu'à ce qu'elle soit arrivée à son terme : Le voir face à face tel qu'il est (cf. I Jn 3 : 2). [7]

Cette Tradition qui vient des Apôtres se développe dans l'Eglise sous l'assistance du Saint Esprit : grandit en effet la perception des choses et des paroles transmises... [8]

La Tradition sacrée et la Sainte Ecriture possèdent donc d'étroites liaisons et communications entre elles. Toutes deux, en effet, découlant de la même source divine, se réunissent, peut-on dire, en un seul courant, et tendent à la même fin. Car la Sainte Ecriture, c'est la parole de Dieu en tant qu'elle est consignée par écrit sous l'inspiration de l'Esprit divin : quant à la Tradition Sacrée, elle transmet dans son intégrité aux successeurs des Apôtres la parole de Dieu confiée aux Apôtres par le Christ Seigneur et le Saint Esprit, pour que, sous la lumière resplendissante de l'Esprit de vérité, ces successeurs la gardent fidèlement, l'expliquent et la répandent par la proclamation qu'ils en font ; il en résulte que ce n'est pas par la Sainte Ecriture toute seule que l'Eglise puise la certitude qu'elle a sur tout ce qui est révélé. C'est pourquoi l'Ecriture et la Tradition doivent être reçues et vénérées l'une et l'autre avec un égal sentiment de piété, avec un égal respect. » [9]

Vatican II a évité d'affirmer qu'il y avait deux sources de révélation. Plus précisément, pour être en harmonie avec la manière dont l'Eglise catholique se conçoit elle-même, le concile relie Ecriture et tradition avec le magistère, comme provenant d'une seule source de révélation. Ce point de vue est explicité de la façon suivante :

« Il est donc évident que la Tradition sacrée, la Sainte Ecriture et le Magistère de l'Eglise sont entre eux, selon le très sage dessein de Dieu, tellement liés et associés, qu'aucun d'eux n'a de consistance sans les autres, et que tous contribuent en même temps de façon efficace au salut des âmes, chacun à sa manière, sous l'action du seul Saint Esprit. » [10]

Le document montre une Eglise qui est maintenant plus ouverte à l'Ecriture, dans la vie quotidienne et la théologie. Mais quand on en vient à la question de l'autorité, l'Eglise romaine se réserve encore, en tant qu'institution, un pouvoir qui est subordonné à l'Ecriture selon le langage officiel [10], mais qui lui est pratiquement supérieur en dernier ressort. Cette position est fondée sur le rôle de l'Eglise dans le processus de transmission de l'Ecriture. C'est pourquoi nous devons encore affirmer, avec les Réformateurs du XVI<sup>e</sup>

siècle, l'autorité souveraine de l'Ecriture. Ce que dit Calvin est clair et approprié :

« (Paul rend témoignage) que l'Eglise est soutenue des Prophètes et Apôtres (Ep 2 : 20). Si le fondement de l'Eglise est la doctrine que les Prophètes et Apôtres nous ont laissée, il faut bien que cette doctrine ait toute certitude avant que l'Eglise commence à venir en être... C'est donc une rêverie trop vaine d'attribuer à l'Eglise puissance de juger l'Ecriture, tellement qu'on se tienne à ce que les hommes auront ordonné, pour savoir ce qui est Parole de Dieu ou non. Ainsi l'Eglise, en recevant l'Ecriture sainte et la signant par son suffrage, ne la rend pas authentique, comme si auparavant elle eût été douteuse ou en différend : mais parce qu'elle la connaît être la pure vérité de son Dieu, elle la révère et honore comme elle y est tenue par le devoir de piété. (Calvin, *Institution de la Religion Chrétienne*, I, VII. 2)

Une bonne théologie évangélique admet que l'Esprit juge et corrige les traditions et le magistère de l'Eglise par rapport à l'Ecriture. Bien que la *Constitution sur la Révélation Divine* donne à l'Ecriture dans la vie catholique une place qui contraste avec celle de Trente ou de Vatican I, elle s'écarte encore nettement du principe de la *sola Scriptura*.

Le caractère nouveau de la présence et de l'utilisation de la Bible dans la vie catholique nous constraint à reconsiderer la question importante de l'interprétation de l'Ecriture. Ceci met le problème d'herméneutique au cœur du débat théologique. Nous devons admettre que souvent nous avons nous aussi placé nos traditions évangéliques au dessus de l'Ecriture. On pourrait citer plusieurs exemples dans lesquels notre adhésion des lèvres à l'autorité biblique est en contradiction avec la place prédominante que nous donnons à notre bagage historique et aux usages de nos Eglises. Dans plusieurs activités missionnaires, la culture du missionnaire a souvent été imposée avec notre manière de comprendre la parole de Dieu. Le moment est venu pour les évangéliques du monde entier de travailler ensemble sur une herméneutique qui prenne en compte le contexte et qui bénéficie des riches expressions de la foi évangélique qui sont en train de prendre racine dans un si grand nombre de nations et de cultures. Dans cette tâche, nous ne devons jamais oublier que, pour les Réformateurs, l'autorité de la Bible dans notre vie est inséparable du témoignage du Saint Esprit :

« car bien que Dieu seul soit témoin suffisant de soi en sa Parole, toutefois cette Parole n'obtiendra point foi aux cœurs des hommes si elle n'y est scellée par le témoignage intérieur de l'Esprit. C'est pourquoi il est nécessaire que le même Esprit qui a parlé par la bouche des Prophètes, entre en nos cœurs, et les touche au vif pour les persuader que les Prophètes ont fidèlement mis en avant ce qui leur était commandé d'en haut. » (Calvin, *Institution de la Religion Chrétienne*, I, VII. 4)

Comme évangéliques nous sommes aussi attristés de voir que le travail d'étude catholique n'a guère tenu compte des études bibliques qui ont été entreprises dans le monde évangélique au cours des trois dernières décennies. Pendant ce temps, le travail d'étude catholique continue à assimiler et à accepter des idées protestantes libérales et néo-libérales que la foi évangélique se sent obligée de rejeter. Un tel manque d'intérêt de la part des catholiques pour la pensée évangélique peut être attribué en partie à notre propre isolement, qui provient d'un malentendu sur le concept biblique de séparation et des réserves qui ont été faites sur le mouvement œcuménique. Cependant les travaux scientifiques sur la Bible issus des milieux évangéliques forment un ensemble qui mérite l'attention des catholiques.

Comme évangéliques nous ne devons pas exclure que la puissance de l'Esprit de Dieu et de la Parole de Dieu soit à l'œuvre dans la vie des gens à l'intérieur de l'Eglise catholique. Bien que les dogmes catholiques barrent la route vers une véritable réforme biblique, nous ne devons pas sous-estimer l'effet produit par la lecture de l'Ecriture et son application à tous les niveaux de la vie catholique. La meilleure façon d'agir devant ce catholicisme en effervescence est de renouveler notre attachement et notre connaissance de la position évangélique, prêtant ainsi une oreille attentive à la Parole de Dieu et à l'Esprit de Dieu pour notre propre réforme. Ayant cette force nous n'avons pas à redouter le dialogue ou la confrontation.

## V — LA PAPAUTÉ ET L'INFAILLIBILITÉ

Une réflexion évangélique sur le catholicisme romain ne peut laisser de côté l'institution de la papauté et sa prétention à être infailible. Car même si l'on mettait en évidence le défaut de fondement des autres doctrines catholiques, sans toucher à l'infaillibilité du pape, le catholicisme pourrait encore étayer ses convictions sur ces autres doctrines en faisant appel à l'autorité du pape.

C'est la raison pour laquelle l'infaillibilité du pape continue à retenir l'attention des catholiques et celle des protestants. Il semble que la papauté est en train de perdre de son crédit auprès de quelques penseurs catholiques. En même temps, néanmoins, certains milieux ecclésiaux, en dehors de l'Eglise catholique, manifestent un intérêt croissant pour ce sujet. Il y a donc de bonnes raisons d'examiner de près quelques uns des éléments caractéristiques de l'enseignement catholique sur la papauté.

Selon le dogme catholique romain, l'autorité a été conférée par le Christ aux apôtres, Pierre étant le premier des apôtres, et des apôtres aux évêques suivant une ligne ininterrompue de succession apostolique, pourvu que les évêques restent en communion avec les

pontifes romains considérés comme les successeurs de Pierre. Le premier Concile du Vatican, en 1870, après avoir dit nettement que la doctrine de la primauté du pape avait été professée par l'Eglise depuis ses premiers débuts, déclare que lorsque le pape parle *ex cathedra* en matière de foi et de morale, il est doué d'inafaillibilité. Ses décisions sont donc « irréformables par elles mêmes et non par suite du consentement de l'Eglise ». (Session IV, 4 ; Denzinger, 3073-75)

En dépit des efforts de quelques personnes pour essayer de donner une interprétation édulcorée de cette déclaration officielle, le principe de l'inafaillibilité pontificale demeure inchangé comme dogme catholique. Il continue d'en être ainsi, bien que le second Concile du Vatican ait introduit une clause prévoyant un collège d'évêques pour assister le pape (*De Ecclesia*, 22-26). En effet, la collégialité doit toujours être interprétée à la lumière de la primauté du pape. Le pape tient la fonction suprême. Il personnifie le magistère sur la vie entière de l'Eglise catholique. Ce dogme, formulé une fois pour toutes par Vatican I, est réaffirmé avec force dans les documents de Vatican II dans les termes suivants :

« Le Collège ou corps épiscopal n'a cependant d'autorité que si on le conçoit comme uni à son chef le Pontife romain, successeur de Pierre, lequel conserve intégralement sa primauté sur tous, tant pasteurs que fidèles. En effet, le Pontife romain, en vertu de son office qui est celui de Vicaire du Christ et de Pasteur de toute l'Eglise, a sur celle-ci un pouvoir plénier, suprême et universel, qu'il peut toujours exercer en toute liberté. » (*De Ecclesia*, 22)

Ce magistère s'étend à la totalité de l'épiscopat de l'Eglise catholique romaine.

« (Car) l'ordre des évêques, qui succède au collège des Apôtres dans le magistère et le gouvernement pastoral, en qui même se perpétue le corps apostolique, uni à son Chef le Pontife romain, et jamais sans ce Chef, est également sujet du pouvoir suprême et plénier sur toute l'Eglise, pouvoir qui ne peut être exercé qu'avec le consentement du Pontife romain. » (*De Ecclesia*, 22)

Vatican II ajoute :

« L'inafaillibilité promise à l'Eglise se trouve également dans le corps des évêques, quand il exerce le magistère suprême avec le successeur de Pierre. Et ces définitions rencontrent toujours l'assentiment de l'Eglise.... » (*De Ecclesia*, 25)

L'étendue de l'inafaillibilité pontificale, proclamée par l'Eglise romaine, est précisée en disant :

« Mais cette soumission religieuse de la volonté et de l'intelligence, on doit tout particulièrement l'offrir au magistère authentique du Pontife romain, même quand il ne parle pas *ex cathedra*,... » (*De Ecclesia*, 25)

Dès le XIX<sup>e</sup> siècle, au sein de l'Eglise catholique, les critiques se portaient sur la primauté et l'inaffabilité du pape, en élevant de fortes objections contre ces doctrines. Des études historiques rigoureuses réalisées par la suite ont clairement montré le caractère absolument non-théologique de plusieurs facteurs pris en compte dans la déclaration du Concile du Vatican sur le dogme de l'inaffabilité du pape (suppression de liberté, composition des commissions, impression d'encerclement, intérêts matériels, pressions politiques, etc.)<sup>9</sup>. Des études de ce genre ont mis en lumière le caractère douteux et les motivations secrètes de cette décision.

La société moderne réagissant vivement contre toutes les structures d'autorité, les critiques des sociologues ont été dirigées aussi contre l'autorité du pape. De telles critiques rejettent l'idée de l'inaffabilité pontificale à cause de son fondement autoritaire. Elles mettent en question toutes les structures d'autorité. Nos réserves concernant la papauté ne reposent pas sur de tels raisonnements, compte tenu de l'esprit foncièrement anarchiste qui les inspire.

Ce qui est plus significatif pour des évangéliques, c'est l'arrière-plan théologique plus vaste qui forme le contexte de la déclaration officielle sur l'inaffabilité du pape. Ce dogme résulte en définitive de l'inaffabilité qui est attribuée à l'Eglise de Rome elle-même. Si l'Eglise de Rome était effectivement infaillible et placée, à ce titre, devant et au-dessus de l'Ecriture, sa référence à l'Ecriture serait dénuée de signification réelle.

En raisonnant sur cette base, Luther avait déjà mis la position catholique au même niveau que la doctrine des « Enthousiastes », puisque dans les deux cas la possession du Saint Esprit, qui est proclamée, suppose une indépendance par rapport à la Parole de Dieu<sup>10</sup>. Cependant, pour la foi évangélique, ce n'est pas l'Eglise qui donne naissance à la Parole, mais la Parole qui donne naissance à l'Eglise (I Pi 1 : 23 ; Jq 1 : 18). Nous n'avons qu'un seul Maître dont l'enseignement infaillible est contenu une fois pour toutes dans les Ecritures. En écoutant cette Parole et en lui obéissant, nous recevons le message du seul et unique Seigneur.

L'Ecriture n'a pas de place pour la doctrine catholique de la papauté, même réaménagée. Elle nous force plutôt à rejeter l'idée même d'une primauté de Pierre comme base de l'inaffabilité pontificale. Le Nouveau Testament ne s'occupe pas d'élever Pierre au dessus des autres apôtres, ni d'instituer une fonction permanente

9. Cf. August Bernhard Hasler, *Pius IX (1846-1878), päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanisches Konzil : Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie*, 2 vol. (Stuttgart, Hiersemann : 1977) XVII — 627 ; Idem, *Wie der Papst unfehlbar wurde : Macht und Ohnmacht eines Dogma*, (München, R. Piper Co : 1977 ; é 1980 (trad. it. Torino, 1982). Un exemple typique de cette réaction est le catéchisme de Keenan, qui était en usage dans l'Eglise catholique jusqu'en 1870 et qui portait son approbation officielle. Il attribuait l'idée de l'inaffabilité du pape à une invention protestante et la rejettait donc catégoriquement. Même après 1870, ce catéchisme a continué à être édité sans modification importante, si ce n'est la phrase en question.

10. Luther, *Vorlesungen über Moses*, WA, 42, 334, 12.

« de Pierre » ; Pierre lui-même ne l'a jamais suggéré (I Pi 5 : 1-4). La vérité et l'unité sont beaucoup mieux servies en confessant la souveraineté de Jésus-Christ que de toute autre manière. Sous l'autorité royale de Jésus-Christ comme unique et suprême Chef de l'Eglise, nous, en qualité d'évangéliques, cherchons donc à mettre en honneur le zèle du peuple de Dieu pour la gestion de l'Eglise par le service de tous les croyants.

La papauté, en proclamant son infaillibilité, bloque la voie du renouveau au sein du catholicisme romain. Elle met aussi un obstacle immense à l'unité chrétienne. De plus, elle empêche d'écouter, dans l'obéissance, la voix du seul vrai Seigneur de l'Eglise. La doctrine de l'infaillibilité pontificale n'est donc pas un « dogme de révélation divine »<sup>11</sup> que « tous les chrétiens doivent croire. »<sup>12</sup> C'est plutôt une idée qu'aucun chrétien ne peut accepter sans renier l'enseignement des Ecritures qui sont infaillibles.

## VI — LE MODERNISME ET LE LIBÉRALISME THÉOLOGIQUE

Ces deux concepts, « libéralisme » aussi bien que « modernisme », sont difficiles à définir clairement. Cette remarque n'est pas moins vraie pour le catholicisme contemporain que pour le protestantisme contemporain. Cependant, pris ensemble, ces deux concepts reflètent bien dans une large mesure la crise du christianisme au XX<sup>e</sup> siècle — aussi bien dans les Eglises catholiques que dans les Eglises protestantes. Le terme «modernisme » signifie que nous considérons des questions issues de la pensée moderne éclairée. Par « libéralisme » nous voulons désigner ce mouvement très répandu au cours des deux derniers siècles qui est connu plus précisément sous le nom de « libéralisme théologique ». Il remet en question les points fondamentaux de la foi chrétienne historique.

Par les constitutions de ses derniers conciles (1869-70 et 1962-65) et ses nombreuses encycliques pontificales, depuis un siècle, l'Eglise catholique romaine a bien identifié les dangers que représentent, pour ses différents secteurs, les hérésies modernistes ou libérales — parallèles à des thèses élaborées en dehors des milieux catholiques et que nous aussi, en tant qu'évangéliques, considérons comme des hérésies. Ces hérésies comprennent des attaques contre des doctrines à fondement biblique telles que l'inspiration, l'autorité et l'infaillibilité de l'Ecriture, la divinité du Christ, la naissance virginale, la réalité des miracles, la résurrection corporelle et l'ascension de Jésus-Christ, la doctrine de la création, celle du péché originel et d'autres, en même temps que des aspects majeurs de l'éthique chrétienne. Le modernisme/libéralisme est aussi parti à l'assaut de

11. H. Denzinger - A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, N° 3073, (Freiburg im Breisgau, Herder : 1965).

12. *Ibid.* N° 3059-3060.

traditions typiquement catholiques telles que l'inaffabilité pontificale, l'immaculée conception et l'assomption au ciel de la vierge Marie, le célibat du clergé, l'exclusion des femmes de l'ordination sacerdotale et la condamnation des méthodes artificielles pour le contrôle des naissances. A ce stade, nous considérons les erreurs de la première liste.

On trouve la trace de ces intrusions modernistes/libérales dans la pensée et la vie de l'Eglise en remontant jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, le Siècle des lumières, qui a eu un impact profond dans plusieurs domaines. Au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, ce mouvement avait provoqué une crise majeure au sein de l'Eglise catholique. La hiérarchie voyait l'Eglise comme une forteresse assiégée. L'un après l'autre, les évêques de Rome, Pie IX, Léon XIII, Pie X et Pie XII, ont pris des mesures énergiques pour contenir la marée moderniste/libérale et pour maintenir et restaurer l'orthodoxie biblique et celle de la tradition. Cette démarche est mise en évidence par la déclaration pontificale sur l'immaculée conception en 1854, par la publication du Syllabus d'erreurs en 1864, par la déclaration officielle sur l'inaffabilité pontificale par Vatican I en 1870, par l'élévation de Thomas d'Aquin au rang de saint patron des enseignants et docteur angélique de l'Eglise en 1879, par une série d'encycliques pontificales à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle qui condamnaient les idéologies libérales et la culture moderne, par la dénonciation du modernisme théologique en 1907, par l'obligation du serment anti-moderniste pour tous les prêtres en 1910, par la répétition de déclarations affirmant que le thomisme est une base sûre pour l'enseignement catholique, au cours des premières décennies de ce siècle, jusqu'au point culminant représenté par l'encyclique *Humani Generis* et la déclaration pontificale sur l'assomption au ciel en 1950<sup>13</sup>.

Cependant, au cours des années qui ont précédé et suivi la Seconde Guerre Mondiale, la « Nouvelle Théologie » a fait son apparition. La papauté a réagi en diffusant des mises en garde sévères, mais généralement vagues, contre « certaines opinions fausses » propagées par cette école de pensée : sa référence à la philosophie existentialiste, son acceptation de la méthode historico-critique dans l'étude de la Bible et sa tendance à réexaminer de façon critique le développement des dogmes dans la tradition de l'Eglise. Apparemment Rome flairait dans l'émergence de cette « Nouvelle Théologie » un retour déguisé vers le « vieux modernisme », ce que ses promoteurs et ses défenseurs niaient farouchement. Pour d'autres, le temps aidant, les relations apparaissaient trop évidentes pour qu'on n'y prenne pas garde : la « Nouvelle Théologie » est en fait une mise à jour du « vieux modernisme ». En y ajoutant l'impulsion donnée par l'esprit d'« aggiornamento » relâché par Jean XXIII, les

13. Cf. W. Challis, « Biblical Studies and Roman Catholicism », *Churchman*, vol. 94 N° 4, 1980, 323.

« renouveaux » décrétés par Vatican II et les développements désordonnés des vingt dernières années, on arrive à comprendre que beaucoup de catholiques soient laissés dans un état de « vertige spirituel ». Les portes et les fenêtres de l'Eglise de Rome sont maintenant largement ouvertes à des idées entièrement nouvelles. Sa structure confessionnelle et théologique très monolithique (*sempereadem*) est en train de craquer. Les philosophies de Hegel, Marx et Heidegger font de profondes incursions. Les théologies post-Barthiennes et post-Bultmanniennes, en même temps que les idées monistes des théologiens du process, sont courantes dans les milieux catholiques aussi bien que dans les milieux protestants de la branche principale. Le courant de pensée d'auteurs catholiques comme Rahner, Teilhard de Chardin, Küng, Schillebeeckx et Schoonenberg ne diffère pas dans sa substance de celui de leurs homologues protestants libéraux. Jusqu'à une date récente, l'attribution du *Nihil Obstat* et de l'*Imprimatur* semble n'avoir été guère plus qu'une opération de routine. Chemin faisant les conservateurs romains ont eu la possibilité de gagner quelques batailles contre le modernisme/libéralisme. Mais maintenant, bien que le pape continue à résister, Rome va-t-elle perdre la guerre ? Est ce que la « nouvelle liberté » — le Siècle des lumières revu et corrigé — va l'emporter ?

Evidemment, Rome n'est pas immunisée contre les infiltrations modernistes/libérales. Comment expliquer cette ouverture grandissante à des idées qui lui sont étrangères ? Nous ne pouvons pas négliger la position prise depuis longtemps par le catholicisme dans sa vision dualiste du monde sous l'angle de la grâce et de la nature. Il en découle un conflit intérieur entre l'autorité et la liberté, fondé sur le dogme d'une réalité à deux niveaux et corrélativement d'une connaissance à deux niveaux. En haut, dans le domaine de la foi, de la grâce et du surnaturel, le magistère de l'Eglise exerce son autorité doctrinale avec fermeté en condamnant les écarts par rapport à la vérité révélée. Mais en bas, dans le domaine de la nature, où les sciences naturelles et sociales, les données scientifiques et les études philosophiques sont prédominantes, la politique autoritaire de Rome laisse une grande place à de libres investigations rationnelles.

Cette dichotomie soulève un certain nombre de questions de fond. Où se trouve la ligne de démarcation entre ces deux domaines de compétence ? Qui trace cette ligne ? Comment peut-on fixer les limites de la liberté d'étude ? Théoriquement, cette dichotomie échappe à une définition claire. En pratique aussi, cette distinction « haut et bas » entre la grâce et la nature ne tient pas, car, en fin de compte, la nature dévore la grâce (Francis Schaeffer). Dans les courants culturels de notre époque, la raison submerge la foi. La méthode rationnelle redéfinit les contours de la fidélité catholique traditionnelle à l'ensemble des bases de la foi chrétienne. L'adhésion à la pensée moderne fait passer les articles de la foi chrétienne dans son propre moule. Alors le magistère de l'Eglise de Rome trouve

qu'il est de plus en plus difficile de maintenir le cap contre les revendications présentées avec force au nom de la liberté d'étude — en particulier contre l'esprit laïque de notre époque. Les débats actuels concernant les théologies de la libération illustrent amplement cet embarras. Ainsi la théologie de la nature semble-t-elle priver de plus en plus la théologie de la grâce d'intérêt pour la situation présente.

Tout en critiquant ces hérésies au sein du catholicisme, nous, chrétiens évangéliques, qui rencontrons les problèmes difficiles de notre monde moderne et qui sommes conscients de l'existence de défaillances similaires dans notre propre tradition, nous réaffirmons notre attachement à la vision d'un monde unifié par la Bible, ainsi qu'aux articles fondamentaux de la foi chrétienne historique.

## VII — LA JUSTIFICATION PAR LA FOI SEULE

La lettre de Paul aux chrétiens de Rome a joué un rôle capital dans presque toutes les réformes au cours de la vie de l'Eglise. C'est compréhensible, étant donné l'inclination constante de l'homme pour des modèles de religion qui procurent le salut par eux-mêmes. L'épître aux Romains se présente comme un défi de premier plan à toute forme semblable de propre justice. Son enseignement central est la justification par la foi seule. C'est le cœur de l'Evangile. C'est pour cette raison que Luther appelle l'épître aux Romains « le document le plus important du Nouveau Testament, l'évangile dans son expression la plus pure : ... par essence, c'est une lumière brillante, presque suffisante pour illuminer la Bible tout entière ». (*Préface à l'épître aux Romains*)

Pour les Réformateurs, la justification par la foi était plus qu'une simple doctrine parmi d'autres. C'est le fondement même de l'assurance du salut et de la vie de sanctification. Calvin l'appelle « le principal article de la religion Chrétienne ». (*Institution*, III, XI, 1). Depuis l'époque des Réformateurs jusqu'à maintenant, la doctrine de la justification par la foi seule est apparue de façon réitérée comme le point crucial de la confrontation entre catholiques et évangéliques. Même à l'ère œcuménique, elle n'a pas beaucoup perdu de son acuité profondément religieuse. Peut-être un examen rapide permettra-t-il d'avoir la question bien en vue.

Sans relâche, Martin Luther a proclamé le message biblique selon lequel « le juste vivra par la foi seule ». En harmonie avec son point de vue sur la loi et l'évangile, la position de Luther est claire : « Les promesses de Dieu donnent ce que les préceptes (de Dieu) exigent et elles accomplissent ce que la loi ordonne, de telle sorte que tout vient de Dieu seul : les préceptes et leur accomplissement. Il ordonne, lui seul, et, seul aussi, il accomplit ». C'est pourquoi « une œuvre ne peut pas s'attacher à la Parole de Dieu et elle ne peut

pas se trouver dans l'âme : la foi seule et la Parole y ont leur domaine ». « Il est donc clair, ajoute Luther, que, pour l'homme chrétien, sa foi suffit à tout et qu'il n'a pas besoin des œuvres pour être justifié » (*Le traité de la liberté chrétienne*). Il reçoit une justice qui n'est pas de son fait, mais une *justitia aliena* (une justice qui vient d'un autre), un don gratuit de la grâce de Dieu.

D'une manière analogue, un Réformateur de la seconde génération, Jean Calvin, tient pour justifié celui qui « étant exclu de la justice des œuvres, appréhende par la foi la justice de Jésus-Christ, de laquelle étant vêtu, il apparaît devant la face de Dieu, non pas comme pécheur, mais comme juste ». C'est pourquoi notre justification par la foi ne signifie pas autre chose « sinon absoudre celui qui était accusé, comme ayant prouvé son innocence. Ainsi puisque Dieu nous justifie par le moyen de Jésus-Christ, il ne nous absout point en tant que nous serions innocents : mais c'est en nous tenant gratuitement pour justes, nous réputant justes en Christ, bien que nous ne le soyons pas en nous-mêmes » (*Institution III, XI. 2-3*). Ainsi Calvin réaffirme l'enseignement de Luther sur le « grand échange » — Christ est devenu ce qu'il n'était pas, injuste, pour faire de nous ce que, par nature, nous n'étions pas, des justes. Tout cela est *sola gratia* et *sola fide*.

C'est pour répondre avec vigueur à cette proclamation de l'évangile, qui venait d'être reformulée, que le Concile de Trente a établi ses dogmes. Ses décrets représentent encore maintenant la voix officielle de la Contre-Réforme. Le catholicisme moderne est obligé de prendre les doctrines irrévocables du Concile de Trente sur la justification par la foi comme point de départ dans les nouveaux dialogues contemporains. En admettant que des affirmations sont souvent rendues plus claires par les rejets qui les accompagnent, ceux qui participent actuellement à des rencontres entre catholiques et évangéliques devraient arriver à s'entendre (au moins) sur les quatre « canons concernant la justification » rappelés ci-dessous.

9. « Si quelqu'un dit que l'impie est justifié par la foi seule, de telle sorte qu'il entende que rien d'autre n'est requis pour coopérer à la grâce en vue d'obtenir la justification, et qu'il n'est aucunement nécessaire qu'il se prépare et se dispose par un mouvement de sa propre volonté, qu'il soit anathème. » (Denzinger, 1559)

11. « Si quelqu'un dit que les hommes sont justifiés ou bien par la seule imputation de la justice du Christ, ou bien par la seule rémission des péchés à l'exclusion de toute grâce et charité qui serait répandue dans leurs cœurs par l'Esprit-Saint et leur serait inhérente, ou encore que la grâce qui nous justifie est seulement la faveur de Dieu, qu'il soit anathème. » (Denzinger, 1561)

12. « Si quelqu'un dit que la foi justifiante n'est pas autre que notre confiance en la divine miséricorde nous remettant nos péchés à cause du Christ, ou que cette confiance seule nous justifie, qu'il soit anathème. » (Denzinger, 1562)

24. « Si quelqu'un dit que la justice reçue n'est pas conservée et encore augmentée devant Dieu par les bonnes œuvres, mais que les œuvres sont seulement les fruits et les signes de la justification obtenue et non aussi la cause de son accroissement, qu'il soit anathème. » (Denzinger, 1574. Cf. également *Histoire des Conciles d'après les documents originaux* par Charles Joseph Hefele, Tome X, 1<sup>re</sup> partie, *les Décrets du Concile de Trente* par A. Michel, Paris, Letouzey et Ané : 1938)

A une époque récente, cependant, l'affirmation retentissante du Réformateur sur la justification par la foi seule est arrivée à recueillir une meilleure attention, même dans les milieux catholiques. Nous sommes témoins d'une nouvelle ouverture à cet enseignement biblique capital.

Vers le milieu du siècle où nous vivons, par exemple, les anciens dogmes du Concile de Trente sont devenus le point central d'une nouvelle réflexion théologique. Hans Küng a imposé le débat avec la publication de son livre *La Justification* (1957). En lançant un programme d'auto-évaluation de sa tradition catholique et en la réexaminant au miroir de la théologie de Karl Barth, Küng prétend que nous sommes victimes d'un malentendu qui dure depuis 500 ans. Bien compris, dit-il, les points de vue du Concile de Trente et ceux des Réformateurs s'accordent sur le fond.

Le livre de Küng contient une lettre-préface de Karl Barth qui répond de façon surprenante et amusante.

« ... Vous comprendrez que mon étonnement, à cette « nouvelle », ait été assez grand, et je pense que beaucoup de vos lecteurs catholiques romains ne le seront pas moins au départ...

... Assurément, que ce que vous présentez soit de fait la doctrine de votre Eglise...

... Si ce que vous tirez de la Sainte Ecriture, de la théologie catholique romaine d'hier et d'aujourd'hui et encore de « Denzinger » même, et donc aussi des textes du Concile de Trente, est réellement la doctrine de votre Eglise et que cela soit vérifié... alors je veux bien, après avoir été par deux fois déjà en l'Eglise Santa Maria Maggiore à Trente pour dialoguer avec le *genius loci*, m'obliger à m'y rendre en hâte une troisième fois, et cette fois pour y confesser, contrit : *patres peccavi* ! Mais, voyez vous, parce que les phrases de cette VI<sup>e</sup> session ont bel et bien été formulées telles qu'elles se présentent maintenant à nous tous — quand bien même les circonstances tenues alors, à tort ou à raison, pour contraignantes le rendaient nécessaire — je puis plaider les circonstances atténuantes si je dis qu'il ne m'était pas facile de découvrir dans ce texte ce que vous y avez découvert comme étant la véritable doctrine catholique... »

Bien que le point de vue de Barth sur la justification par la foi diffère sensiblement de celui des Réformateurs, aussi bien que du nôtre, nous sommes d'accord avec cette critique contredisant la

position de Küng, à savoir que le point de vue du Concile de Trente est radicalement opposé à celui des Réformateurs.

Cette évolution récente et surprenante n'est pas encore arrivée à son terme, comme le montrent bien les discussions actuelles entre catholiques romains et luthériens. Leurs rencontres ont abouti à la publication d'un document interconfessionnel sur la justification par la foi, dans lequel on peut lire :

« Notre pleine espérance de justification et de salut repose sur le Christ Jésus et sur l'évangile, par lequel la bonne nouvelle de l'action miséricordieuse de Dieu en Christ est annoncée ; nous ne plaçons pas notre confiance ultime en autre chose que la promesse de Dieu et l'œuvre salvatrice en Christ. » (*Origins*, Octobre 1983, p. 279).

Alors que nous serions tentés de souscrire à une déclaration aussi réconfortante, nous ressentons un malaise avec la restriction que le mot « *ultime* » semble impliquer. Nous remarquons aussi que la nature de la justification, à savoir si nous sommes *déclarés* justes ou *rendus* justes par la grâce infuse, est laissée dans l'ombre.

De cette évolution récente, il ressort qu'on s'agit beaucoup en ce moment pour trouver une formule catholique correspondant au *sola gratia/sola fide* de l'évangile, tellement primordial pour la Réforme. Est-ce que Rome peut se défaire de son héritage impliquant la coopération de l'homme dans l'acte de justification ? Cette insistance dans la mise à jour et le nouvel énoncé de dogmes anciens soulève d'autres questions : Assistons nous aux douleurs de l'enfantement d'une nouvelle confession catholique romaine sur la justification par la foi ? Est-ce possible, étant donné la position catholique sur la vérité infaillible et le dogme irréformable ? Les intentions doctrinales des pères du Concile de Trente étaient-elles vraiment différentes du sens normal de leurs paroles ? Est-ce que les anathèmes sont périmés ?

Cependant, les déclarations du Concile de Trente représentent encore bien la position religieuse officielle de Rome sur la manière dont la Réforme conçoit la justification, ce qui inclut ses dogmes et ses anathèmes. Vatican I n'a rien fait pour la changer. La justification n'était pas non plus un point important à l'ordre du jour de Vatican II. Les documents officiels de Vatican II y font seulement allusion ; ils n'apportent rien de nouveau. A moins d'une nouvelle déclaration catholique sur la justification par la foi, la position du Concile de Trente reste une barrière importante entre les héritiers de la Réforme et le catholicisme romain.

## VIII — LES SACREMENTS ET L'EUCHARISTIE

Pour l'Eglise de Rome, catholicisme et « sacramentalisme »

marchent la main dans la main. A la fois dans sa théologie et dans sa pratique, elle donne une grande importance aux sept rites qu'elle appelle sacrements. Déjà au XVI<sup>e</sup> siècle, les Réformateurs ont marqué une rupture décisive avec cette tradition sacramentelle. Ils ont mis en cause non seulement le nombre de cérémonies qui pouvaient être considérées avec juste raison comme des sacrements, mais aussi l'importance, la valeur relative et la fonction que leur attribue l'Eglise catholique. Ils l'ont fait par loyauté à l'égard de l'évangile et par obéissance au principe de la *sola Scriptura*. Luther a ouvert la voie dans ce sens en proclamant le message de la *sola fide* (par la foi seule) impliquant la *fiducia* (confiance dans les promesses de l'évangile) et en dénonçant de ce fait la captivité babylonienne de l'Eglise de Rome. Zwingli et Calvin ont pris le relais avec des arguments encore plus forts. Plusieurs Réformateurs anabaptistes sont même allés plus loin, en présentant une autre théologie des sacrements. Depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, les chrétiens évangéliques ont toujours manifesté une défiance et une aversion typiquement marquées par la Réforme pour la position catholique romaine sur les sacrements.

L'Eglise catholique considère les sacrements comme des signes efficaces. C'est-à-dire qu'ils produisent ce qu'ils signifient : *significando causant* — en signifiant la grâce, ils la font advenir. Cette conviction implique la conjonction de deux éléments différents — une convergence des deux concepts de « signe » et de « cause ». A travers les siècles, la théologie catholique s'est évertuée à énoncer clairement un équilibre ou une synthèse convenable de ces deux éléments.

D'une part, l'idée de « signification » nécessite un engagement *subjectif* de la part de ceux qui reçoivent les sacrements. Ce qui veut dire que ceux qui reçoivent le « signe » doivent le reconnaître comme tel et agir en conséquence. Comme « sacrements de la foi », ces rites imposent de croire, ou tout au moins qu'il n'y ait pas d'obstacle (*obex*) à la grâce dans le cœur de ceux qui les reçoivent. C'est une condition pour tirer profit de la participation aux sacrements et pour recevoir la grâce qu'ils confèrent. Comme « signes », les sacrements doivent aussi être distingués de la réalité à laquelle ils se réfèrent. C'est ainsi que, d'après l'enseignement de Rome, la messe demeure un sacrifice non sanglant, orienté vers Golgotha, qui n'enlève rien au sacrifice accompli une fois pour toutes sur la croix.

D'autre part, l'idée de « causalité » instrumentale comporte une mise en relief de l'efficacité *objective* des sacrements. Les sacrements opèrent *ex opere operato* — selon l'expression consacrée dans la pratique des sacrements par l'Eglise catholique. Elle signifie que les sacrements sont efficaces en eux-mêmes — « ils opèrent par leur propre opération ». L'effet des sacrements ne dépend pas de l'attitude ou des mérites du prêtre ou de celui qui les reçoit — contrairement à la règle en usage pour toutes les autres activités. Il en est ainsi

parce que l'acte du sacrement est par essence un acte du Christ lui-même, opérant à travers son serviteur, le prêtre (appelé « un autre Christ ») <sup>14</sup>. Dans les textes du pape Paul VI : « Personne non plus n'ignore que les Sacrements sont action du Christ qui les administre par le moyen des hommes. Pour cette raison ils sont saints d'eux-mêmes, et par la vertu du Christ ils confèrent la grâce à l'âme en atteignant le corps. » <sup>15</sup>

Pour donner plus de force à leur causalité, on dit que les sacrements produisent un effet spécifique (non une grâce) chaque fois qu'ils sont administrés de manière valide, même s'ils ne sont pas reçus dans la foi et la bonne volonté. C'est vrai pour le « caractère » qui est conféré par le baptême et par l'ordination, aussi bien que pour la transformation des espèces dans l'eucharistie. L'eucharistie est considérée comme le « Christ total » — c'est-à-dire le Christ et l'Eglise. A ce titre, elle est un sacrifice propitiatoire pour les vivants et les morts <sup>16</sup>.

Evidemment, la théologie catholique est très sollicitée pour maintenir ensemble ces deux aspects des sacrements — « signification » et « causalité » <sup>17</sup>. On le voit bien à l'obstination avec laquelle refait surface la **tendance « scotiste »** sur la causalité objective des sacrements, en dépit de la position « thomiste » plus équilibrée que le Concile de Trente semble avaliser. On le voit bien également dans la très subtile et très complexe théorie de la transsubstantiation.

Aucune partie de la position catholique traditionnelle sur les sacrements n'a été annulée par le Vatican. Récemment, les deux papes Paul VI et Jean-Paul II en ont de nouveau souligné certains aspects. Seuls quelques modernistes peu nombreux, s'exprimant librement dans certains milieux catholiques, se sont écartés de ce qu'ils regardent comme des formes « anciennes et démodées », tout en proclamant encore leur fidélité à leur principe de base. Cependant des modifications spectaculaires se sont produites. C'est vrai pour la liturgie : on peut assister à des messes qui apparemment diffèrent très peu des cultes évangéliques. C'est aussi vrai, à l'époque actuelle, pour les conceptions de plusieurs personnes qui font allégeance à la théologie catholique officielle concernant les sacrements. Durant la période « moderniste » qui a suivi le Concile de Trente, on a beaucoup insisté sur l'aspect *objectif* des sacrements, reflétant l'esprit juridique de Rome, avec l'intention de soutenir de cette manière les prérogatives de son institution. Cependant, avec l'émergence d'un mouvement en faveur du renouvellement de la liturgie, au début du XX<sup>e</sup> siècle, propagé avec la bénédiction de Pie X, l'attention a été de

14. Le prêtre « *alter est Christus* », selon l'encyclique *Ad catholici sacerdotii* (1935) (Denzinger, 2275) ; une autre expression plus répandue est *in persona Christi*. cf. Maurice Vidal, « Ministère des sacrements et foi en Jésus-Christ », dans l'important ouvrage de Joseph Do é., éd., *Sacrements de Jésus-Christ* (Paris, Desclée : 1983) p. 206ss.

15. *Mysterium fidei*, 38 (texte français p. 29).

16. *Ibid*, 4 : « Le Seigneur s'immole de manière non sanglante... » (texte français p. 25-26).

17. Comme le note Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, III a. Q. 62, art. 1, ad. 1.

nouveau attirée sur la participation de la communauté dans les sacrements. On a souligné l'union organique de la commémoration sacramentelle avec la vie et le culte de l'Eglise dans leur intégralité. C'était une redécouverte des richesses que recèle, sur les sacrements, la tradition patristique et de sa manière plus souple de les comprendre. L'idée maîtresse est devenue le « mystère », ce qu'on voit bien en particulier dans l'interprétation « mystérieuse » des sacrements de Dom Odo Casel. La célébration de l'eucharistie est considérée comme rendant présent pour les fidèles d'aujourd'hui l'événement passé de l'histoire du salut, par analogie avec les rites des religions mythiques.

A partir du milieu du XX<sup>e</sup> siècle, une manière similaire de voir les sacrements sous l'angle de la « re-présentation » s'est fait jour, étroitement associée à l'idée de « mémorial » conçue, prétendument, selon la mentalité hébraïque. Le langage de l'histoire du salut devient prédominant — par exemple, le thème pascal. Un langage personnaliste est devenu courant, en même temps qu'on insistait sur la foi comme étant la contrepartie *subjective* des sacrements — la foi de l'Eglise, par exemple, dans le cas des baptêmes d'enfants. Le Christ ou l'Eglise elle-même était célébré comme le sacrement primordial. Pendant les années soixante, l'idée de « symbole » devint de plus en plus répandue, mais avec une modification de ses connotations précédentes, plutôt péjoratives. En faisant appel au concept de « symbole », les théologiens cherchaient à atténuer les distinctions rigides et tranchées entre signe et réalité, entre spirituel et corporel, entre *subjectif* et *objectif*. Les derniers développements incluent la radicalisation politique du moment spirituel de l'eucharistie. Le partage du pain et du vin en mémoire d'un Jésus révolutionnaire est vécu comme un symbole motivant chez les « libérationnistes » dans leur lutte à caractère prophétique contre les inégalités sociales et l'oppression de classe. En outre, un certain malaise est apparu sur le baptême des enfants, principalement parmi les membres du mouvement charismatique. D'autres font appel aux sciences sociales pour interpréter le « symbole » du sacrement à la manière de l'anthropologie du rite. Un expert dans l'étude des sacrements définit les sacrements comme « les actes de langage symboliques de l'Eglise », « de mode performatif », par lesquels la communauté reçoit son identité, sa structure et sa règle de conduite<sup>18</sup>.

En dépit du nombre de ces écarts notables par rapport à la doctrine catholique traditionnelle sur les sacrements, le dogme officiel demeure intact, à savoir que les sacrements sont plus que de simples signes. Ce sont des actes efficaces qui permettent d'avoir accès à Dieu.

18. Louis-Marie Chauvet, « Le sacramentologue aux prises avec l'Eucharistie », *La Maison Dieu*, 137, (1979) 69 ; *Du symbolique au symbole : Essai sur les sacrements* (Paris, Cerf : 1979) recensé par Claude Geffré, *La Maison Dieu*, 142 (1980) 49-55 ; son chapitre « Sacramentaire et christologie : La liturgie, lieu de la christologie » dans édit. J. Doré *Sacrements de Jésus-Christ*, 213-254.

Comme évangéliques, nous pouvons regarder avec plaisir la tournure que semblent prendre certains de ces changements. Cependant, la situation au sein du catholicisme est pleine d'ambiguités. La révision est tellement limitée sur des points cruciaux et manque tellement de sanction officielle dans ses démarches les plus hardies que, au stade actuel, aucune action consécutive à ces changements n'est possible. Il serait possible, et peut-être même opportun et profitable, de s'engager dans une critique théorique de la position catholique sur les sacrements, en particulier sur l'efficacité qui est attribuée à ces rites par relation de causalité. Nous allons plutôt concentrer notre attention sur des objections plus bibliques.

L'aspect causal de l'enseignement catholique sur les sacrements n'est pas du tout en accord avec les Ecritures. Cette contradiction est absolument flagrante quand on compare le dogme traditionnel du sacrifice de l'eucharistie aux explications de l'épître aux Hébreux concernant le caractère définitif du sacrifice du Christ sur la croix. Pour la fonction attribuée aux sacrements, la théologie catholique peut seulement faire appel à une exégèse mal aiguillée de quelques passages de Paul et de Jean. Elle omet de prendre en compte les enseignements du Nouveau Testament qui sont tout à fait à l'opposé du ritualisme (Mt 15 ; Rm 14 : 17 ; I Cor 1 : 17, 8 : 8 ; Co 2 : 16 ss. ; Héb 9 : 10, 13 : 9 ss. ; I Pi 3 : 21). Elle renverse carrément la relation d'équilibre que le Nouveau Testament établit entre la Parole prêchée, la foi et le baptême, d'une part, et la Sainte Cène, d'autre part. La doctrine concernant une prêtrise particulière pour la liturgie des sacrements peut difficilement s'harmoniser avec les données bibliques<sup>19</sup>. La théorie à la mode selon laquelle le sacrement « mémorial » rend présent, réactualise le passé, manque de base sérieuse. C'est pourquoi nous approuvons le théologien anglican connu, Roger T. Beckwith, quand il dit : « Cette notion grecque et païenne a été projetée, tout à fait mal à propos, sur la Pâque juive... La théorie n'aurait jamais pu se répandre si n'avaient pris leurs désirs pour des réalités ceux qui voulaient surmonter les gros problèmes théologiques et œcuméniques causés par le conflit entre les notions de présence corporelle et de sacrifice dans la messe et le caractère définitif « une fois pour toutes » du Calvaire... »<sup>20</sup>

L'efficacité objective que Rome attribue aux sacrements, même si on la qualifie « d'instrumentale » ou « d'application », implique une adjonction intolérable à l'œuvre définitive de Jésus-Christ qui a pleinement accompli le côté « objectif » de notre salut. Il n'est pas nécessaire d'avoir un autre sacrifice. Les sacrements en tant qu'œuvres méritantes de l'homme, qui doivent être administrés par l'intermédiaire de l'Eglise, sont la négation de la justification par la foi

19. Comme le perçoit le moderniste E. Schillebeeckx, *Kerkelijk ambt* (Bloemendaal, H. Nelissen : 1980), trad. fr. M. Kesteman, *Le Ministère dans l'Eglise. Service de présidence de la communauté de Jesus-Christ* (Paris, Cerf : 1981).

20. « The Ecumenical quest for Agreement in Faith », *Themelios*, Vol. 10, N°. 1 (Sept. 1984) 29.

seule et une atteinte à la liberté souveraine de Dieu. Calvin a dit : « Lorsque je baptise, est-ce comme si j'avais le Saint Esprit en bout de manche pour le donner à tout moment ? Ou le corps et le sang du Seigneur à offrir à qui me plait ? Ce serait bien présomptueux d'attribuer à des créatures mortnelles ce qui appartient à Jésus-Christ. »<sup>21</sup>

Finalement, notre critique évangélique de la théologie romaine des sacrements met en relief le conflit opposant deux manières de concevoir la foi chrétienne. L'Eglise catholique se considère elle-même comme une extension de l'Incarnation, capable de diviniser ainsi des êtres humains lorsqu'ils coopèrent avec la grâce de Dieu qui est conférée par l'Eglise. Au contraire, nous sommes attachés au don gratuit de la justice, imputée seulement par la grâce de Dieu, reçue par une foi véritable qui répond à la Parole de Dieu et entièrement fondée sur l'expiation des fautes « une fois pour toutes » par le sacrifice définitif de Celui qui s'est substitué parfaitement, le Christ-Jésus. Cette confession est pour nous le message même de l'évangile.

## IX — LA MISSION DE L'ÉGLISE

Traditionnellement, les évangéliques ont compris le sens fondamental de leur mission en termes d'évangélisation. Dans les pays à prédominance catholique, ceci se traduisait par un appel à la conversion et par un changement d'appartenance ecclésiastique. Mais l'impact global de l'évangile a aussi joué un rôle dans la mission des évangéliques, prenant forme dans la vie quotidienne des gens, en particulier chez les pauvres. Par contraste, la religion catholique romaine s'est généralement présentée sous la forme d'une pratique religieuse de masse, empêchant les pauvres de vivre comme des serviteurs de Dieu responsables et les rendant victimes de l'exploitation. Les évangéliques ont fréquemment attiré l'attention sur la relation étroite entre une pratique religieuse fondée sur un évangile faux ou incomplet et l'exploitation sociale.

Traditionnellement, l'Eglise catholique romaine a compris son rôle dans ces pays comme étant celui de garder dans la communauté ceux qui avaient été baptisés. Elle a utilisé à cette fin ses méthodes pastorales et aussi la coercition sociale au travers des organismes publics. Son attitude à l'égard des communautés non-romaines était alors définie selon la vieille méthode de l'inquisition concernant l'erreur. Dans certaines régions du monde, des cas isolés de persécution se rencontrent encore — bien que ce soit contraire à la politique officielle de l'Eglise catholique.

Avec la montée du sécularisme et l'arrivée de gouvernements libéraux, l'Eglise catholique n'a pas été en mesure de maintenir sa

21. Sermon sur Actes 1 : 4-5, cité par Ronald S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament* (Edinburgh, Oliver + Boyd : 1953) 172.

démarche initiale et elle n'a plus la possibilité d'user de moyens de coercition à caractère social, comme elle le faisait autrefois. Cette séparation de l'Eglise et de l'Etat, aussi bien que le ferment d'auto-critique succédant à Vatican II, a contraint l'Eglise catholique à réviser le sens de sa mission dans le monde. En Amérique latine et dans plusieurs autres régions, ceci s'est traduit par une insistance nouvelle sur l'évangélisation. Cette nouvelle impulsion résulte d'une prise de conscience du fait qu'une toute petite minorité parmi le nombre de baptisés sont effectivement des catholiques pratiquants. L'intérêt pour la Bible et l'emploi d'une liturgie dans la langue du pays ont donné aux catholiques une connaissance nouvelle de quelques rudiments de la foi chrétienne qui avaient été précédemment tenus pour acquis ou masqués par les rites.

Au même moment, une partie importante de l'Eglise catholique demande avec insistance que l'Eglise change radicalement ses alliances politiques. Cet appel en faveur d'une « option préférentielle pour les pauvres » est en fait un appel pour un changement dans la ligne d'action de l'Eglise, qui est étroitement liée aux classes dirigeantes et qui coopère avec elles, afin qu'elle devienne solidaire des masses et des pauvres. Ces changements représentent un enjeu important pour l'Eglise. Il reste à voir quel sera le résultat final du ferment « libérationniste ». Cependant, ni la position « libérationniste », ni les réactions officielles qu'elle suscite de la part de Rome ne peuvent être adoptées sans critique par les évangéliques. Ce qu'on ne peut nier, c'est l'engagement d'un bon nombre de prêtres et de religieuses dans des activités où ils se dévouent au service des pauvres avec tous les risques que cela comporte en période de mutation sociale. En agissant ainsi, l'Eglise de Rome a révisé sa mission dans un sens plus prophétique et plus critique, au point de vue social.

Les évangéliques conçoivent généralement leur mission d'abord comme un appel à la foi personnelle en Christ et ils voient leur rôle social comme une conséquence de cette transformation spirituelle. Dans cette optique, le jugement qu'ils portent sur l'évolution au sein de l'Eglise catholique tend à être négatif, avec une teinte de suspicion sur sa motivation et ses méthodes. Ils ne peuvent pas cacher, toutefois, qu'en arrivant pour la première fois dans un pays catholique, ils ont eux-mêmes apporté des services en matière de médecine, d'éducation ou d'élévation du niveau de vie, comme faisant partie de leur ministère. Même à l'heure actuelle, certains pays accordent des visas d'entrée aux évangéliques principalement à cause du ministère qu'ils remplissent en faveur de l'homme tout entier. Comme le montre *La Déclaration de Lausanne*, il y a, chez les évangéliques, un effort renouvelé pour voir leur mission d'une manière biblique et globale, sans oublier le besoin fondamental de l'homme pour l'évangile.

Il ne suffit pas de souligner notre engagement de base dans la proclamation de l'évangile de Jésus-Christ, particulièrement parmi

ceux qui n'en ont jamais entendu parler, il faut aussi comprendre comment nous devons le faire fidèlement là où il n'est connu que partiellement. Le mouvement biblique, le mouvement charismatique et les communautés de base chez les catholiques sont tous des formes nouvelles dont les évangéliques doivent tenir compte dans une stratégie d'évangélisation. Nous perdrions beaucoup à minimiser les possibilités que certains de ces mouvements portent en eux-mêmes en vue d'opérer d'autres changements de base dans l'Eglise catholique. Nous devons aussi nous souvenir que plusieurs formes indépendantes d'expériences spirituelles sont possibles dans le catholicisme, parce que l'Eglise est incapable même de garder dans la communauté ceux qui sont baptisés, en raison du manque de prêtres et de laïcs, pour une grande part. (*Puebla and Beyond*, 76-86)

Dans le passé, les évangéliques ont été en plusieurs lieux les défenseurs de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, en particulier pour ce qui touche à l'enseignement. Quand l'Eglise catholique était en position dominante, ceci revenait à rejeter la ligne d'enseignement qu'elle contrôlait. Actuellement, certains évangéliques ressentent l'obligation de revoir cette approche à cause du développement d'idéologies non-chrétiennes dans plusieurs domaines de l'enseignement et même d'envisager, dans certains cas, la possibilité de coopérer avec des catholiques.

Un aspect très important des missions concerne l'approche d'autres religions qui s'inscrivent dans les traditions des pays où l'évangile est introduit. On peut dire sans conteste que l'Eglise catholique regarde ces autres religions d'un œil plus favorable que ne le font les évangéliques, d'une manière générale. A notre avis, il est arrivé à l'Eglise catholique de reprendre des coutumes païennes, en les modifiant superficiellement et en les absorbant sans changer l'essentiel. Il n'est pas rare que des catholiques parlent de ces idées et de ces pratiques païennes, qui se situent souvent à la limite de l'occultisme, comme d'une forme de « religiosité populaire » et d'un chemin d'accès à l'évangile. Pour nous, évangéliques, cette façon de faire équivaut à une sorte de christopaganisme <sup>22</sup>.

Déjà en 1659, la congrégation pour la Propagation de la Foi déclarait dans une lettre adressée aux communautés catholiques du sud-est asiatique :

« N'usez jamais de la force en aucune manière, n'employez pas non plus de moyens de persuasion pour inciter ces gens à modifier leurs rites, leurs coutumes et leurs manières de vivre, à moins qu'elles ne soient vraiment contraires à la religion et à une conduite convenable. Que pourrait-il y avoir de plus absurde que de vouloir transplanter (des coutumes étrangères) en Chine, en France, en Espagne en Italie, ou dans quelque autre pays d'Europe ? Ce n'est

22. Il vaut la peine de noter que la conférence des évêques de Medellin, en 1968, a critiqué cette « religiosité populaire », mais que la conférence de Puebla, en 1978, a réaffirmé qu'elle était une forme de christianisme.

pas cela que vous devez introduire, mais la foi, laquelle ne rejette, ni ne détruit les cérémonies et les coutumes d'aucun peuple, quand elles ne sont pas intrinsèquement mauvaises, mais cherche à les sauvegarder et à les consolider en toute manière »<sup>23</sup>

Le point de vue officiel de l'Eglise catholique sur les autres religions (comprenant des religions coutumières telles que des formes de culte tribal, animiste, ou relatif aux ancêtres, en même temps que le judaïsme, le bouddhisme, l'islam et l'hindouisme) est défini par Vatican II dans la déclaration *Nostra Aetate* sous la forme suivante :

« L'Eglise catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle-même tient et propose, cependant apportent souvent un rayon de la Vérité qui illumine tous les hommes. Toutefois, elle annonce, et elle est tenue d'annoncer sans cesse, le Christ qui est « la voie, la vérité et la vie » (Jn 14 : 6), dans lequel les hommes doivent trouver la plénitude de la vie religieuse et dans lequel Dieu s'est réconcilié toutes choses (cf. II Cor 5 : 18-19). »

L'Eglise catholique soutient que ces autres religions apportent souvent des rayons de la Vérité et ne rejette rien de ce qu'elles ont de vrai et de saint.

« (L'Eglise catholique) exhorte donc ses fils pour que, avec prudence et charité, par le dialogue et par la collaboration avec ceux qui suivent d'autres religions, et tout en témoignant de la foi et de la vie chrétiennes, ils reconnaissent, préparent et fassent progresser les valeurs spirituelles, morales et socio-culturelles qui se trouvent en eux. » (*Nostra Aetate*, 2)

La position de Rome est que ces religions peuvent servir de préparation pour une entrée ultérieure dans l'Eglise, au sein de laquelle on doit trouver le salut.

Au cours de sa visite au Maroc en 1985, qui était un événement historique, Jean-Paul II s'est adressé à 60 000 étudiants islamiques à Casablanca. A cette occasion, il a parlé des différences qui divisent et des similitudes qui unissent les chrétiens et les musulmans. Au sujet des similitudes, il a dit que « Abraham est pour nous un même modèle de foi en Dieu, de soumission à sa volonté et de confiance en sa bonté. Nous croyons au même Dieu, le Dieu unique, le Dieu vivant, le Dieu qui crée les mondes et porte ses créatures à leur perfection ».

Il semble ressortir de cette déclaration pontificale que le pape actuel voit plus qu'un « rayon de Vérité » dans l'islam, puisque les musulmans et les chrétiens sont réputés croire ensemble au Dieu unique et vivant.

23. M. Marocchi, « The Instruction of *Propaganda Fidei* to the Apostolic Vicars of East Asia (1659) » dans *Colonialismo cristianesimo e culture extraeuropee*, (Milan, 1981) 80.

En tant qu'évangéliques, comment réagissons-nous devant l'enseignement de Rome sur les autres religions ? Nous trouvons que le texte prudemment formulé de plusieurs de ses déclarations officielles est inattaquable en sa lettre. Nous non plus nous ne rejetons rien de ce qui est vrai et saint et nous ne négligeons pas les efforts de contextualisation. Cependant l'histoire nous montre que la mise en application de ces directives a souvent conduit au syncrétisme, avec des erreurs païennes qui sont mortelles et beaucoup de choses qui n'étaient pas saintes. Nous y voyons une sous-estimation dangereuse de l'état de péché de l'homme naturel et de l'activité des puissances des ténèbres. Nous sommes choqués lorsque le théologien catholique Karl Rahner parle d'un « christianisme anonyme » (comme si on pouvait appartenir au Christ sans l'appeler par son nom) et lorsque Raymond Panikkar écrit *Le Christ inconnu de l'hindouisme*, ou lorsque d'autres parlent d'un « royaume latent » parmi les peuples qui ont une autre foi. Des approches de ce genre rejettent carrément l'œuvre définitive de Jésus-Christ.

L'opinion de Rome sur ces autres religions recèle en germe un universalisme non-biblique. En 1949, le Saint Office a souligné le fait que ceux qui ont des vies bonnes et qui suivent la vérité telle qu'ils la connaissent ont « un désir implicite » de la foi, ce qui est suffisant pour le salut<sup>24</sup>. Selon l'enseignement de Rome, il y a donc universalité de la grâce divine, même pour ceux qui ne connaissent pas le Christ. Comme le dit John L. Jadot, il y a aussi pour les athées et les agnostiques la possibilité de salut, en vertu d'une inspiration divine dont ils bénéficient<sup>25</sup>.

Ce que suscitent de telles opinions n'est pas le rejet absolu des enseignements et des coutumes des autres religions, mais un dialogue et une collaboration avec elles. En même temps, l'Eglise de Rome invite les adeptes d'autres religions à croire l'évangile.

Nous croyons que la position de l'Eglise catholique vis-à-vis de ces autres religions se trouve en contradiction formelle avec le message de l'évangile. Rome maintient bien quand même la nécessité de proclamer l'évangile, car elle soutient qu'une foi naissante doit être amenée à maturité, que le Christ anonyme doit être rendu parfaitement connu. Néanmoins, depuis qu'elle a abandonné la position biblique, l'Eglise catholique romaine a pris une attitude très ouverte à l'égard des religions non-chrétiennes et, de ce fait, elle a baptisé beaucoup de gens dont la vie est encore très imprégnée d'idées et de pratiques païennes.

En tant qu'évangéliques, nous nous opposons fermement à des idées du genre « Christ incognito », « christianisme anonyme », « royaume latent », une foi germinale qui est suffisante pour

24. John L. Jadot, « The Growth in Roman Catholic Commitment to Intercultural Religious Dialogue since Vatican II », *Journal of Ecumenical Studies*, 20 : 3, Eté 1983, 369.

25. *Ibid.*, p. 371.

conduire au salut, et un universalisme qui englobe les agnostiques et les athées. Car « tout esprit qui ne confesse pas Jésus, n'est pas de Dieu ». (I Jn 4 : 3)

### REMARQUES POUR CONCLURE

Dans notre manière d'apprécier le catholicisme romain, nous nous sommes efforcés de rester dans la vérité par rapport à la foi évangélique et d'être honnêtes et justes vis-à-vis de l'Eglise de Rome. Notre soumission aux Ecritures nous oblige à tenir bien haut les vérités essentielles de la foi apostolique historique telles qu'elles ont été à nouveau proclamées au moment de la Réforme du XVI<sup>e</sup> siècle : *sola Scriptura, sola gratia, sola fide, solo Christo*, tout à la gloire de Dieu.

Appuyés sur cette foi, nous avons rencontré dans le catholicisme romain, tel qu'il se manifeste aujourd'hui, des obstacles qui freinent sérieusement une association et une coopération entre les évangéliques et les catholiques romains et qui demeurent insurmontables tant qu'il n'y aura pas de réforme fondamentale selon la Parole de Dieu dans l'Eglise de Rome. C'est notre prière fervente qu'une telle réforme puisse avoir lieu. L'unité et la coopération parmi les chrétiens sont hautement désirables, mais pas au détriment des vérités évangéliques fondamentales qui sont énoncées dans ce document. Il n'y a qu'un seul chemin. Comme il a été dit, c'est seulement en nous rapprochant tous du Christ que nous pouvons nous rapprocher les uns des autres (Ep 4 : 16). La route à suivre n'est pas « Revenez à Rome », ni « Venez à Wittenberg ou à Genève », mais « Venez ensemble à Jérusalem », le point d'ancrage de la foi chrétienne, le lieu historique de la rédemption.

Nous reconnaissons que le catholicisme romain actuel n'est pas un ensemble monolithique et qu'il y a de notables différences entre l'attitude religieuse courante de ses membres et l'explication raffinée de ses dogmes par les théologiens. De plus, le manque de prêtres et la perte du contrôle social dans plusieurs régions du monde laissent la porte ouverte à beaucoup d'événements sur le plan local, en dehors du contrôle de la hiérarchie. Il y a aussi une grande variété de situations sur le plan national qui correspondent à autant d'expériences différentes parmi les évangéliques eux-mêmes dans leurs contacts avec des catholiques.

Dans notre manière de servir le Seigneur Jésus-Christ et son Eglise et dans notre obéissance à notre vocation missionnaire, spécialement là où nous avons des contacts avec les catholiques, nous devons garder à l'esprit les points mis en évidence par cette étude et la complexité des situations dans lesquelles nous vivons et travaillons.

En nous efforçant d'apprécier l'évolution récente du catholi-

cisme, nous avons été amenés à dire ce que sont nos convictions évangéliques. L'époque où nous vivons nécessite une remise à neuf de notre manière de comprendre et d'apprécier notre héritage évangélique. La Bible exige de nous une attitude conforme aux vérités évangéliques dans notre vie personnelle, dans notre Eglise et dans la place que nous avons dans la société.

Nous sommes contraints par le mandat de notre Seigneur (II Cor 5 : 18-20) et par l'amour du Christ (II Cor 5 : 14) d'annoncer l'évangile à tout le monde, y compris aux catholiques.

Nous aimerais que ce *Regard sur le catholicisme romain* fournisse la base d'un consensus entre toutes les associations évangéliques qui constituent l'Alliance Evangélique Universelle.

Nous faisons notre la prière de l'apôtre Paul : « Que le Dieu de la patience et de la consolation vous donne d'avoir une même pensée les uns à l'égard des autres selon le Christ-Jésus, afin que d'un commun accord, d'une seule voix, vous glorifiiez le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ ». (Rm 15 : 5-6)

## ANNEXE

### Origine du texte français des principales citations

1. Bible. *Nouvelle version Segond révisée* dite « à la Colombe ».
2. Martin Luther, *Oeuvres*, Tome II (Labor et Fides, Genève : 1966), *Le traité de la liberté chrétienne*.
3. Jean Calvin, *Institution de la Religion Chrétienne* (Ed. Farel, Ed. Kerygma, Aix-en-Pce : 1978).
4. *La Déclaration de Lausanne*. Tiré à part de *La Vie Protestante* du 20.9.74. Imprimerie G.L.O.
5. Concile Vatican II. « Les seize documents conciliaires ». Texte intégral publié sous la direction du R.P. Paul-Aimé Martin, 2<sup>e</sup> édition revue et corrigée, d'après le texte latin officiel de l'ouvrage intitulé : *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II. Constitutiones, Decreta, Declarationes* (Editions Fides, 1967-1979).
6. Concile de Trente. *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, par Charles Joseph Hefele. Traduite en français par Dom H. Leclercq. Tome X, 1<sup>re</sup> partie. *Les décrets du Concile de Trente*, par A. Michel (Librairie Letouzey et Ané, Paris : 1938).
7. Constitution du pape Pie IX, « *Ineffabilis Deus* », 8 Déc. 1854.
8. Encyclique du pape Paul VI sur la doctrine et le culte de la sainte Eucharistie. « *Mysterium Fidei* », 3.9.65. Editions Saint Michel, Saint Céneré.
9. Encyclique du pape Jean-Paul II, « *Redemptor Hominis* », (Le Centurion, Paris : 1979).
10. *La Documentation catholique*, revue bimensuelle.
11. Hans Küng, *La justification*, (Desclée de Brouwer, Paris : 1965).

# Chroniques Histoire de l'Eglise : 1938-1958

## 1938-1988. ET APRES ?

Jean CARBONNIER \*

Je n'essaierai point de deviner ce que pourrait être cet avenir. Cette sorte de prospective, où l'on s'avance en extrapolant les courbes qui ont pu être observées dans le passé immédiat, met en cause trop de variables humaines — sans même évoquer les autres — pour qu'il soit raisonnable de s'y livrer dans une étude aussi brève. Je voudrais plutôt rechercher si les Eglises réformées, en France, au lieu d'attendre leur avenir des aléas de la conjoncture, ne pourraient pas tenter de le construire elles-mêmes.

Je me placerai à un point de vue qui pourra sembler très sécularisé : celui des intérêts généraux du protestantisme ou, comme on eût dit au XVI<sup>e</sup> siècle, celui de la Cause protestante. Il n'a besoin de la théologie que pour fonder sa propre légitimité. Si nous croyons à ce que nous professons, si nous pensons que la manière protestante d'être chrétien est plus fidèle, moins infidèle que les autres, notre devoir élémentaire de chrétiens est de maintenir et promouvoir le protestantisme (ce qu'on appelait encore avant 1938 l'« évangélisation »).

Si simple que soit, vu de loin, cet objectif, il ne sera atteint par les Eglises réformées qu'au prix d'un réexamen approfondi de leurs positions et de leurs habitudes. Il y faudra, pour mieux dire, une véritable révolution (c'est, laïcisé, le même mot que conversion). Je résume la réorientation qui me paraît nécessaire en *deux thèses de fond et deux corollaires pratiques*.

— I —

*Première thèse* : les Eglises réformées doivent se reconstituer autour du *noyau dur de la Réforme*. C'est la condition de leur identité, donc de leur existence. Il ne s'agit pas de canoniser en bloc tous les écrits réformateurs. Mais de l'ensemble de la Réforme se dégage une dogmatique élémentaire. C'est celle que le XVI<sup>e</sup> siècle avait récapitulée utilement dans la triple maxime *Sola Scriptura, Sola Gratia, Soli Deo Gloria*. Peu importe l'ordre, pourvu que l'accent retombe toujours sur *seul*. Ce triple *seul* a pour

\* J. Carbonnier est juriste, professeur à l'Université de droit de Paris. Il a développé ses idées sur le passé, le présent et l'avenir du protestantisme français dans *Coligny ou les sermons imaginaires* (Paris : PUF, 1982).

conséquence de déplacer, sinon d'écartier l'Eglise — non pas l'Eglise en soi, mais l'Eglise en tant qu'elle s'érigerait en médiatrice entre l'homme et l'Ecriture, l'homme et la Grâce, l'homme et Dieu. Que l'Eglise, dans le plan de l'Evangile, soit non pas secondaire, mais seconde, c'est au fond l'affirmation la plus spécifique de la Réforme, une des faces de cette liberté chrétienne qu'elle a proclamée.

Par ce retour à l'essentiel, le protestantisme sera conduit à remettre en question beaucoup de ses positions actuelles — le protestantisme tout entier dans l'une et l'autre de ses tendances. Je préfère parler en termes de tendances plutôt que d'Eglises, car les deux tendances — avec, sans doute, des nuances multiples — cohabitent à l'intérieur de chaque dénomination ecclésiastique.

La tendance « libérale », par exemple, doit se convaincre que le protestantisme ne saurait se passer d'un certain fondamentalisme. Nous entendons par là non pas le fondamentalisme des sectaires — sectaire lui-même parce que sélectif — mais une doctrine qui place dans la Bible le fondement de la foi. La Bible, la Bible seule, et elle n'est plus seule lorsque lui font écran des interprètes préalablement résolus à l'humaniser et actualiser, à la politiser, à la socialiser.

Mais, réciproquement, la tendance « évangélique » aura à se demander si, par une christologie sentimentale, par une ouverture aux effusions de type charismatique, elle ne s'éloigne pas d'une conception rigoureuse, calviniste de la transcendance divine et du salut par pure grâce.

*Seconde thèse* : les Eglises réformées doivent reconnaître la *réalité d'un peuple protestant*. Que ce soit par simple routine familiale ou par imprégnation confuse d'une dogmatique de base, il existe un peuple protestant qui déborde largement la notion du « membre d'Eglise », telle que légitimement les Eglises peuvent la définir. C'est la constatation d'un fait ; mais dans l'une comme dans l'autre des deux tendances qui ont été précédemment évoquées, on répugne à inclure ce fait dans la vision de l'avenir de l'Eglise, parce qu'il paraît recouvrir un protestantisme purement génétique ou sociologique, sans contenu spirituel. Pour un côté, seuls compteraient ceux qui sont capables de dialectique ou d'action, sociales, voire politiques. En face, il n'y aurait de protestantisme que confessant, sinon professant et prophétisant. Ainsi réduite à la dimension, là d'une société de pensée, ici d'un conventicule, l'Eglise n'est plus dans la continuité du peuple d'Israël. De part et d'autre, on devra s'imposer un effort pour retrouver la valeur des Eglises de multitude, telles que les Réformateurs les avaient conçues, avec les servitudes et les ingratitudes qu'elles impliquent.

C'est dire que l'après 1988 sera une affaire de démographie non moins que de théologie. Sans nier la signification religieuse du « petit troupeau », il faut rappeler que l'importance des nombres est inscrite dans la Bible. Au-dessous d'un certain minimum de densité, une micro-minorité est menacée d'érosion, de disparition à la limite, ne serait-ce que par l'effet mécanique des mariages mixtes entre Eglises inégales en volume et en exigences. Ce serait donc un urgent devoir pour les Eglises réformées que d'élaborer, si possible en commun, une politique démographique et, pour cela, de se donner les moyens d'observer les mouvements de la population protestante et l'évolution de sa structure par âges et catégories socio-professionnelles. Il y a bien une autre manière de balayer le péril de mort : c'est la conquête. Dans un protestantisme français qui croirait à son paradoxe

autant que Calvin y avait cru, serait-il déraisonnable de fixer sa « nouvelle frontière », pour le XXI<sup>e</sup> siècle, à recouvrer, par un passage de la micro-minorité à la minorité substantielle, la proportion qu'il avait atteinte avant la Saint-Barthélémy ?

— II —

*Premier corollaire pratique* : les Eglises réformées doivent se libérer des habitudes œcuméniques. Pacifiquement, mais franchement. Au mot œcuménisme nous donnons le sens usuel, bien qu'abusif, qu'il a acquis dans le contexte français : celui de l'unité perdue à retrouver en coopération avec l'Eglise catholique.

De ce mouvement dont la pression croissante a précisément coïncidé avec la période 1938-1988, quel est le bilan ? L'Eglise catholique a bougé, s'est adaptée au siècle, c'est dans sa philosophie même ; mais elle n'a pas bougé sur l'essentiel. Elle continue d'ajouter à la Bible la Tradition, c'est-à-dire son magistère, de développer le culte de Marie et des saints, d'exalter les mérites, les œuvres, l'homme, la nature. Bien plus, elle ne s'est jamais aussi nettement qu'aujourd'hui attribué une nature sacramentelle. En regard, la poursuite de l'impossible consensus amène les Eglises réformées à édulcorer le message de la Réforme (témoin, parmi d'autres, le document accommodateur : B.E.M.) ; et à la base, l'effet est démobilisateur : sur les ruines de la différence, c'est l'indifférence qui s'installe.

Dans la logique de l'œcuménisme, la Réforme ne serait qu'une parenthèse ouverte dans l'histoire du christianisme. Une parenthèse n'a d'autre avenir que de se refermer. Mais, si l'on veut que vive le protestantisme, il faut inverser le cours des choses : la parenthèse à refermer, c'est l'œcuménisme.

*Second corollaire pratique* : les Eglises réformées doivent se garder de tout centralisme ecclésiastique. Cette revendication d'un minimum de liberté interne rayonne dans plusieurs directions.

Une forme de centralisme, ce pourrait être d'abord la réunification organique des diverses Eglises réformées. La référence à 1938, d'elle-même, le suggère. L'unification a été alors incomplète. La compléter demeure, pour beaucoup, une tâche capitale. Qu'ils ne mettent pas, néanmoins, la charrue devant les bœufs. Les diverses dénominations protestantes se rejoindront plus aisément si, au préalable, elles ont, parallèlement, fait retour à leurs communs principes qui sont les principes de la Réforme.

De façon plus directe, le centralisme ecclésiastique évoque un certain type de rapports, à l'intérieur d'une Eglise, entre les instances nationales et les communautés locales. Or, de 1938 à 1988, il n'est guère contestable que, soit par imitation naïve des grandes entreprises, soit par contagion de l'épiscopat romain, une centralisation bureaucratique s'est instaurée et durcie dans les Eglises réformées, ce qui n'a pas peu contribué à leur faire perdre le contact de leur base populaire. Leur avenir appelle un desserrement. Il faut admettre qu'une certaine dose de congrégationalisme, sous la souplesse d'un lien fédératif, est dans le génie d'un régime qui doit rester presbytérien autant que synodal.

Parler des synodes, c'est soulever la question du gouvernement de l'Eglise. Les synodes ont des fonctions administratives, une vocation théolo-

gique aussi, sans doute. Mais de celle-ci ils gagneront à se montrer économes : on ne recommence pas la Réforme tous les ans. Une fonction, cependant, reste vacante, elle n'est ni d'administration, ni de théologie : qui aura charge des intérêts généraux du protestantisme ? Il y faut du recul, une piété délibérément séculière, un sens politique — ou plutôt diplomatique, car il s'agit d'assurer la conservation et le progrès de la collectivité protestante au sein d'une société globale qui, à une majorité écrasante, est tout autre. Ceux qui, dans ces dernières années, ont réclamé des Etats-Généraux du protestantisme avaient l'intuition exacte d'un tel manque. Ils ont seulement eu tort, peut-être, de présenter leur requête comme un défi aux synodes. Or, il n'y avait pas concurrence : le besoin est différent et demande un organisme distinct. Les Huguenots du XVI<sup>e</sup> siècle avaient doublé leurs synodes d'assemblées qu'ils n'hésitaient pas à qualifier de politiques, parce qu'elles avaient pour mission de veiller aux intérêts du peuple protestant. Du jour où ces Assemblées furent interdites, en 1622, l'avenir du protestantisme, en France, fut scellé.

\* \* \*

La route ainsi tracée peut sembler abrupte. Le plus dur, pourtant, n'est pas de la gravir, mais de s'y engager. Car d'autres voies se présentent, tentatrices, que préconise l'air du temps, tel qu'il souffle sur les Eglises. A quoi bon, dira-t-on, consumer tant d'énergies pour maintenir un tout petit fragment confessionnel, à un moment où l'univers entier n'a plus d'autre credo que « la préférence des pauvres » ? Et pourquoi insister sur ce qui divise les Chrétiens, alors qu'ils ont à faire front à la marée montante du matérialisme ? Il faudra aux Eglises réformées beaucoup de mémoire et de sang-froid pour se rappeler que l'esprit des ordres mendians n'a jamais été celui des Réformateurs, et que Luther ni Calvin n'ont dévié de leur marche lorsque le flot des Turcs battait les murailles de la Chrétienté.

## UN PROJET EN MARCHE

Maurice LONGEIRET \*

Il y a cinquante ans, ils étaient là à St-Jean-du-Gard, en plein terroir cévenol, pour réorganiser en Union la cinquantaine d'Eglises réfractaires, non au projet même de réunification du protestantisme français, mais à certain texte de base ouvrant la porte, selon eux, au laxisme théologique — on dira plus tard : au pluralisme.

Cette assemblée ne réunissait pas de noms célèbres, bien qu'il y eut parmi ses membres quelques courageux « notables ». Plusieurs de ceux qui avaient souvent défendu avec éclat la position évangélique s'étaient retirés au dernier moment. *Qu'il est difficile et dangereux de sonder les cœurs et les reins !* Enfin ils étaient là, ces synodaux obstinés et entêtés. Ils seront appelés « schismatiques », « dissidents », « intégristes », « fondamentalistes », mais ils n'en avaient cure. Il y a des moments, dans l'existence, où il ne faut pas transiger avec sa conscience.

Il y a donc cinquante ans, ils étaient là et, dès lors, le chemin n'a pas toujours été aisé. Il y a eu la guerre de 1939-1945, des crises internes, des conflits de personnes, des doutes et des soupçons. Qu'il est dur de vivre sous « le règne du soupçon » ! Il y a eu des désaffiliations obtenues bien souvent au prix de manœuvres et de pressions fort peu chrétiennes. Ce fut ainsi ! Il faudra, un jour, écrire cette histoire avec ses vicissitudes, mais aussi cette histoire où Dieu n'a pas été absent. Ce regard sur le passé nous fait découvrir les ombres de notre misère humaine aussi bien que la lumière de la gloire du Seigneur.

C'est pourquoi, en ce cinquantenaire, humbles et confiants, nous prions Dieu de nous donner la force joyeuse et paisible nécessaire pour avancer sur la route tracée dans la continuité d'une histoire, celle de l'Eglise universelle, selon la Vérité retrouvée et rétablie par nos Pères. Notre combat d'aujourd'hui n'est pas contre une autre Eglise ; il est celui pour lequel nous engage la foi au Dieu de l'Alliance. Notre souci n'est pas celui de l'avenir d'une dénomination ecclésiastique, même si c'est là que nous vivons et travaillons. L'avenir est celui de l'Eglise de Jésus-Christ en France et dans le monde. Réchauffons notre zèle pour enflammer les tièdes, pour affermir ceux qui doutent et faire avancer ceux qui campent encore sur des positions vieilles d'un demi-siècle et plus. Notre projet n'est rien d'autre que celui de participer à la construction ou à la renaissance d'une Eglise Réformée confessante, et peu à peu nous le voyons prendre forme.

C'est en 1959, date à laquelle nous célébrions son quatrième centenaire, que nous avons commencé à nous demander s'il ne fallait pas, purement et

\* Le Pasteur M. Longeiret est Président de l'Union Nationale des Eglises Réformées Évangéliques Indépendantes.

simplement, prendre au sérieux la Confession de Foi de La Rochelle. Certes, nous ne l'avions pas oubliée, mais nous ne pouvions pas dire que nous y souscrivions entièrement. La Déclaration de 1872 n'en avait retenu que deux affirmations, celle de l'autorité souveraine des Saintes Ecritures et celle du salut par la foi en Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, mort pour nos offenses et ressuscité pour notre justification. Or nous éprouvions le besoin de dire plus fortement en quoi nous étions des Eglises Réformées et pas seulement des Eglises Evangéliques, et ce d'autant plus que les tentatives faites en 1938 pour créer une Fédération Evangélique avaient échoué.

Il se trouve aussi qu'après la guerre, nous découvrions le protestantisme hollandais avec sa richesse théologique et sa forte piété. Ainsi Dieu nous conduisait, aux alentours de 1960, dans une direction précise : remettre en valeur notre patrimoine spirituel et biblique pour bâtir une Eglise Réformée confessante. Pendant des années, nos synodes ont mis et remis à l'étude ces questions. Les discussions furent intenses ; les motivations étaient diverses, il faut le reconnaître.

D'une part, nous goûtions la saveur d'une doctrine solidement fondée sur la Bible avec, en particulier, celle de l'Alliance se perpétuant de l'ancienne à la nouvelle. Mais d'autre part, il y avait et il y a toujours le risque d'une Eglise musée, gardienne du passé, figée, pétrifiée, corsetée par des contraintes dogmatiques.

Que faire ? Ce n'était pas facile d'y voir clair. Et pourtant, nous avons pris la décision de mettre notre prédication et notre enseignement en accord avec les Confessions de Foi historiques Réformées et, en particulier, avec celle de La Rochelle et avec le catéchisme de Heidelberg. C'était, en 1962, à Aix-en-Provence. Sans renier le passé récent, nous entrions dans la voie du renouveau pour bâtir, avec tous ceux qui le voudraient, une Eglise Réformée confessante.

Dire que nous sommes parvenus au but serait une absurdité et un mensonge. Nous sommes toujours en route, secoués quelquefois par des vents contraires, parfois menacés par des écueils impossibles à éviter, mais du moins nous savons dans quelle direction nous allons. Il faut maintenir le cap, et déjà nous recueillons quelques fruits. Les signes d'un réveil théologique, d'un affermissement et d'une meilleure compréhension de ce que nous désirons être, sont manifestes. C'est notre joie, notre réconfort. Et puis, nous nous sentons portés par tant d'amis et de frères, à l'étranger surtout.

\*

Mais une Eglise Réformée confessante est, en même temps — ce serait un malheur de l'oublier — une communauté de vie où l'on s'aime, où l'on se connaît, où l'on prie les uns pour les autres, où l'on s'entraide, où l'on témoigne. Notre société séculière, éclatée et dispersée a besoin d'avoir, ici et là, des lieux de rencontre, de partage et de communion. Nous sommes hostiles aux Eglises trop importantes, avec plus de deux cents familles. Si la communauté grandit, il faut faire comme les abeilles et pratiquer l'essaimage. Cela implique une vision de l'évangélisation avec une volonté de Réveil pour des paroisses toujours tentées de s'endormir. Cela implique aussi la volonté de créer de nouvelles Eglises partout où cela est possible. Cet engagement modifia, et remodèle déjà, le visage de notre Union d'Eglises.

Ce point est très important. En 1938, les Eglises réfractaires à l'unité se situaient dans le Midi et étaient rurales dans leur grande majorité. Or, il est évident que, depuis ces dernières décennies, la situation a évolué. Le mouvement vers les villes s'est accéléré. Les montagnes cévenoles, tarnaises, ariégeoises ont continué à se vider de leur substance humaine. Que nous le voulions ou non, le fait est là. Il devenait urgent de rechercher de nouveaux lieux d'implantation, sans pour autant abandonner ceux qui ont été la colonne vertébrale de l'Union Nationale. Il faut éviter à tout prix de faire de nos vieux terroirs huguenots un désert ecclésiastique. Nous avons vis-à-vis de nos « pères » et « mères » spirituels les mêmes obligations qu'à l'égard de nos parents selon la chair. Nous devons continuer à leur manifester notre filiale et respectueuse affection.

Il n'est pas toujours aisé, à cause des contraintes matérielles, de maintenir des communautés et, en même temps, d'en susciter de nouvelles. Les charges financières sont alors telles, qu'il faut exercer une grande vigilance. Nous savons le coût des opérations immobilières. Il n'en demeure pas moins qu'il est indispensable de développer notre action pour aller de l'avant, reconnaissants pour l'aide inestimable que nous apportent les Eglises sœurs des Etat-Unis et des Pays-Bas.

Dès à présent, de nouveaux horizons s'étendent devant nous, de nouveaux lieux de rassemblement pour la célébration du culte s'inaugurent. Nous sommes dans la bonne voie.

\*

Enfin, ne craignons pas d'affirmer que, dans notre univers tenté de se défendre de son aspect multiple et complexe par le séparatisme, le corporatisme, le racisme, l'Eglise est universelle. Nous saluons avec joie le fait que parmi nous, il en vient de partout, d'Afrique, d'Amérique et même... d'Europe : de Suisse, d'Angleterre, des Pays-Bas, de Belgique, et j'en oublie peut-être. Louons le Seigneur qui unit tous ses enfants en un seul corps. Il ne faut plus dire : « Christ et la France » avec cette tonalité nationaliste d'autrefois, mais Christ dressant en France le signe d'une Eglise qui s'étend jusqu'aux extrémités de la terre, où il en vient du Nord et du Midi, une Eglise ferme et solide dans sa pensée, vivante et chaude dans sa pitié, ouverte à tous les hommes et à tous les âges, où les jeunes et les vieillards sont heureux de se retrouver.

Pour notre passé que nous ne renions pas, pour notre présent fait du travail du Seigneur, pour l'avenir si plein de la grande et unique Espérance, rendons grâces au Dieu de la vie. Celui qui demeure éternellement !

## BRÈVE RÉFLEXION SUR UN CINQUANTENAIRE

Pierre COURTHIAL \*

Il y a cinquante ans, en mai 1938, se tint à Lyon une *Assemblée constituante* dont le but était de rassembler en une seule Union d'Eglises

- les Eglises réformées évangéliques (de beaucoup les plus nombreuses),
- les Eglises réformées,
- les Eglises libres et
- les Eglises méthodistes,

toutes Eglises d'origine « réformée » alors réparties en quatre Unions d'Eglises distinctes.

Si, depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle et la séparation des Eglises et de l'Etat (1905), les Eglises réformées évangéliques étaient considérées comme plus ou moins « orthodoxes » et les Eglises réformées comme plus ou moins « libérales », en fait les deux orientations, orthodoxe et libérale, cohabitaient, avec maintes nuances, dans chacune des deux Unions d'Eglises. Paradoxalement, par exemple, le pasteur et professeur *Auguste Lecerf* (1872-1943), fondateur et président de la Société calviniste de France, dont la prédication gênait certains dirigeants des Eglises réformées évangéliques, avait été accueilli à bras et cœurs ouverts par ceux des Eglises réformées ! La Faculté de théologie de Montauban (déplacée ensuite à Montpellier), que l'Union des Eglises réformées évangéliques avait en charge, comptait des professeurs rejetant la divinité du Christ ! De même, si les Eglises libres et les Eglises méthodistes prétendaient à l'orthodoxie, certains de leurs pasteurs et membres étaient des libéraux bon teint !

Il y avait quelque absurdité et quelque hypocrisie dans cette situation ecclésiastique où du dedans comme du dehors il y avait peine à s'y reconnaître.

Au fil des ans, et particulièrement dans les Années 30, des pourparlers en vue de l'« Unité » des Eglises d'origine « réformée » se développèrent. Si la plupart des « libéraux » avec, entre autres, l'éminent et respecté *A.N. Bertrand* (qui fût un des pasteurs de mon enfance, à Lyon, et dont la fille Alice, plus tard femme du pasteur Manen, y fût ma chère cheftaine de louveteaux), désiraient depuis longtemps cette Unité correspondant à leur

\* Le Pasteur Pierre COURTHIAL, de l'E.R.F., est Doyen honoraire de la Faculté de Théologie d'Aix-en-Provence.

pluralisme et à leur ouverture traditionnels, les plus « orthodoxes » se mirent à la vouloir à leur tour, avec ardeur, persuadés qu'ils étaient devenus que le renouveau spirituel et théologique, dont Lecerf était la figure de proue, ne pouvait plus manquer de gagner à brève échéance l'ensemble du protestantisme réformé français.

Dans le même sens que Lecerf, œuvraient aussi *les Brigadiers de la Drôme*, évangélisateurs et revivalistes, avec le pasteur Jean Cadier et leur revue, « les Cahiers du Matin Vient ».

En son introduction aux *Etudes calvinistes* de Lecerf, publiées en 1949, mon aîné et ami, le docteur André Schlemmer (1890-1973) n'a pas hésité à écrire, en toute assurance alors, parlant de Lecerf : « Quand Dieu rappela à lui son serviteur, en 1943, celui-ci avait vu la bénédiction divine s'étendre sur son labeur. Il n'était plus le seul défenseur d'une cause perdue ! Il était le chef d'un mouvement vivace qui renversait irrésistiblement et promptement toutes les positions du modernisme régnant... L'Eglise réformée de France revenait à sa tradition, et ceux qui faisaient figure de survivant n'étaient certes pas ceux qui pensaient avec Auguste Lecerf ».

Oui, candides, grandes et désastreuses ont été les illusions de ces maîtres qu'étaient alors, pour des hommes mûrs comme André Schlemmer, pour de jeunes hommes comme moi, un Auguste Lecerf ou un Jean Cadier !

Il est toujours redoutable — c'est la leçon que je devais en tirer beaucoup plus tard — de discerner comme de divins signes des temps, indiquant les directions à suivre, tels moments historiques fugaces et trompeurs. C'est la Parole de Dieu seule, avec les lois et commandements qu'elle révèle, qui doit tout dominier. Et, sur le point de l'unité de l'Eglise, c'est elle seule qui enseigne les conditions, avertissements et promesses nécessaires. En attachant par mégarde plus d'importance à un mouvement historique qui semblait tout emporter qu'aux indications de la Sainte Ecriture, nous avons été alors trop nombreux à nous être égarés et à en avoir égaré d'autres. Je dis « nous » car malgré mon jeune âge — j'avais 23 ans en mai 1938 — je fus député, et député enthousiaste pour l'Unité, à l'Assemblée constituante de Lyon (étant alors, en cette ville, pasteur, pour une année, de l'Eglise, libre puis réformée, des Terreaux, rue Lanterne).

Certains « orthodoxes », moins orthodoxes qu'un Lecerf ou un Cadier peut-être, mais peut-être plus clairvoyants, surent résister, dans ces mêmes Années 30, à la fascination quasi-générale de l'Unité. Malheureusement, au lieu de retrouver la grande tradition ecclésiale et la substance théologique fidèles à l'Ecriture des premiers Conciles de l'Eglise ancienne et des Confessions réformées des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, comme d'autres l'avaient fait ou le faisaient aux Pays-Bas, en Suisse, aux Etats-Unis et ailleurs, les orthodoxes résistants dont je parle ne s'accrochèrent en fait qu'à la pauvre déclaration de foi minimale qu'un synode national, réuni au temple du Saint Esprit à Paris, avait voté en Juin 1872. Ce synode avait abouti à la rupture entre partisans et adversaires d'une Confession de foi. Et la déclaration, en place de confession, de foi était si minimale qu'elle pouvait bien être signée par de plus ou moins « évangéliques » de toutes tendances. Comme on était loin des Eglises réformées confessantes en France qui avaient tenu bon, de leur premier synode national, à Paris, en 1559, jusqu'à la Révocation de l'Edit de Nantes, en 1685. Parlant des événements ecclésiastiques de 1872 dans son ouvrage *Visage du protestantisme* (1959), le professeur Pierre Lestringant avait noté, avec à-propos que « les orthodoxes obéissaient à une

exigence de fidélité lorsqu'ils réclamaient un minimum d'affirmations doctrinaires, qui paraîtrait d'ailleurs bien succinct à la très grande majorité des réformés d'aujourd'hui ; mais les porte-parole du libéralisme témoignaient d'une grande honnêteté lorsqu'ils refusaient de confesser ce qu'ils ne croyaient pas ».

En brandissant, dès avant 1938, la déclaration de foi de 1872 comme le drapeau auquel se rallier, les orthodoxes résistants ne pouvaient entraîner grand monde. Leur combat, vu d'aujourd'hui, eut à la fois quelque chose d'héroïque et quelque chose de dérisoire. Ils ne plaçaient pas les enjeux assez haut ou assez profond. Certes, ils saisissaient bien que l'Eglise du Christ ne peut être que confessante, que les Eglises réformées en France cloivent être, ou redevenir, confessantes. Mais la déclaration qu'ils proposaient et vantaient ne pouvait aucunement correspondre à ce qu'ils avaient de juste leurs intentions. Le fait est qu'ils ne furent pas entendus. Réformé confessant, je ne les entendis pas.

Mai 1938 fut pour les « orthodoxes » — persuadés hélas ! qu'ils seraient l'unité de l'Eglise — un mois de dupes. Il n'aurait cependant pas dû l'être, s'ils avaient pu ouvrir les yeux sur certaines évidences (je mis vingt ans à les ouvrir !).

Primo, la déclaration de foi de 1938, resucée de celle de 1872 avec sa redondance et ses généralités sans rigueur, loin d'être en progrès était en net recul par rapport à celle-ci. Et ce, sur le point important du statut de l'Ecriture. Dans la nouvelle version de la déclaration de foi, l'autorité scripturaire n'est plus reçue, acceptée, confessée, comme *objective* et, par conséquent *normative* en tant que Parole-même de Dieu ainsi que l'avaient toujours cru et maintenu l'Eglise universelle et, en particulier, les Eglises de la Réformation. Elle n'est plus que l'autorité « telle que la fonde le témoignage intérieur du Saint-Esprit ». M. François Méjan, véritable docteur en droit canon de l'E.R.F depuis sa fondation, a justement parlé ici de « *subjectivisme voulu* ». Au reste, tous les dérapages doctrinaux et éthiques qui ont jalonné les cinquante années de l'histoire de l'E.R.F. ont trouvé en cette formulation, pour le moins ambiguë, leur pseudo-justification. On en arrivera, par dégradations successives, à ne plus parler que de « référence à l'Ecriture » (bel euphémisme !) plutôt que d'*« autorité de l'Ecriture »*.

Secundo, la déclaration de foi de 1938, déjà minimale, plus minimale encore que celle de 1872, pourra, au gré de chacun, être plus minimisée encore par le fait qu'elle a été assortie d'un préambule, exigé par les libéraux et concédé par les plus orthodoxes, permettant, même aux pasteurs et docteurs, de n'être pas liés (!) par le *texte* de la déclaration, mais seulement par le *message* qu'il exprime (!!?). Beaucoup, de même, en appelleront de plus en plus du *texte* (ou contre le *texte*) de l'Ecriture à son *message* ! Ô *subjectivisme débridé* !

Le pasteur J.P. Monserrat, président du conseil national de l'E.R.F. ne croyait sûrement pas si bien dire, ni avoir tant d'humour, en déclarant, au récent synode national : « Fallait-il célébrer 1938 comme le fut 1559 ? Les deux dates ne sont pas comparables ». En effet ! En 1559, les petites Eglises réformées en France, peu nombreuses encore mais en pleine expansion sous la poussée de la Parole et de l'Esprit de Dieu, confessaient hardiment et unanimement une SEULE FOI, prêtes à signer, s'il le fallait, jusqu'au sang (et elles le démontrèrent) un TEXTE auquel elles adhéraient pleinement, sans aucun préambule. En 1938, des centaines d'Eglises « d'origine réfor-

mée » et « constituant » l'E.R.F. déclaraient, avec toutes les restrictions que permettait un préambule, une foi qu'elles choisissaient de ne pas trop préciser, laissant portes et fenêtres ouvertes à tous vents de doctrine et d'éthique.

La mort d'Auguste Lecerf dans les Années 40, puis celle de Jean Bosc dans les Années 60, marqueront un processus de décadence qui, pour le moment, n'a pas encore cessé.

Lorsque des Eglises ne sont plus vraiment UNE Eglise dans une confession unanime de « la Foi transmise une fois pour toutes », elles risquent de n'être plus UNE Eglise que par une administration qui ne pourra manquer de s'auto-recruter et d'être centraliste et bureaucratique. Etant alors de moins en moins « dispensatrices des mystères de Dieu », elles seront de plus en plus imprégnées par les modes de penser et d'agir de leur temps. Elles ne pourront manquer d'être de plus en plus intolérantes à l'égard de ceux et de celles qui entendent témoigner, œuvrer et progresser dans la fidélité aux Confessions de foi de l'Eglise des premiers siècles et à celles de la Réformation, toutes soumises à la Parole de Dieu. La liberté de conscience et de confession de la Foi de ces derniers sera bridée, les synodes ne donnant la parole et leurs votes qu'à leurs adversaires. Exclusivement.

L'extraordinaire, c'est que Dieu maintient dans l'E.R.F., dans les E.R.E.I, et ailleurs, des hommes et des femmes, des pasteurs et des fidèles, qui « tiennent », malgré tout ce qu'ils voient et entendent, malgré tout ce qu'ils doivent subir et souffrir non pas tellement pour l'Eglise que *par* l'Eglise. Il n'y a pas à se lamenter. L'heure est venue de reconstruire. Les Eglises tout d'abord. Les divers espaces de la vie des hommes ensuite. Il ne reste qu'à aller de l'avant, sachant que les portes de l'enfer céderont devant l'Eglise re-formée.

# PUBLICATIONS DISPONIBLES

LA REVUE RÉFORMÉE 33, av. Jules-Ferry, 13100 Aix-en-Provence  
C.C.P. : Marseille 7370 39 U (1)

Roger BARILIER, Jonas lu pour aujourd'hui .....	20,—
John MURRAY, Le Divorce, 2 <sup>e</sup> Edition .....	30,—
Birger GERHARDSSON, <i>Mémoire et manuscrits dans le Judaïsme rabbinique et le christianisme primitif</i> . Adaptation de J.G.H. Hoffmann (photocopies) .....	20,—
Rudolf GROB, <i>Introduction à l'Evangile selon saint Marc</i> , Présentation de J.G.H. Hoffmann .....	20,—
Jean CALVIN,	
<i>Les Béatitudes, Trois prédications</i> .....	20,—
<i>Sermons sur la prophétie d'Esaié LIII</i> .....	30,—
<i>L'annonce faite à Marie et à Joseph</i> .....	20,—
<i>Le cantique de Marie</i> .....	20,—
<i>Le cantique de Zacharie</i> .....	20,—
<i>La naissance du Sauveur</i> .....	20,—
<i>Les quatre fascicules sur la Nativité, ensemble</i> .....	60,—
J. DOUMA, <i>L'Eglise face à la guerre nucléaire</i> .....	30,—
Auguste LECERF, <i>Des moyens de la Grâce</i> .....	25,—
Pierre MARCEL :	
<i>CALVIN et COPERNIC, La Légende ou les Faits ? La Science et l'Astronomie chez Calvin</i> 210 p. .....	45,—
<i>La Confirmation doit-elle subsister ? Théologie Réformée de la confirmation</i> .....	20,—
<i>L'Actualité de la Prédication</i> .....	20,—
<i>L'Humilité d'après Calvin</i> .....	15,—
<i>A l'école de Dieu, catéchisme réformé</i> .....	25,—
<i>«Dites notre père», la prière selon Calvin</i> .....	20,—
<i>La communication du Christ avec les siens : La Parole et la Cène</i> .....	20,—
Paul WELLS, <i>Les problèmes de la méthode historico-critique</i> .....	5,—
<i>Le mariage en danger</i> , par P. BERTHOUD, W. EDGAR, C. ROUVIÈRE et P. WELLS .....	20,—
Editions KERYGMA, 33, av. Jules-Ferry, 13100 Aix-en-Provence C.C.P. : Marseille 2820 74 S (1)	
<i>Catéchisme de Heidelberg</i> .....	25,—
<i>Canons de Dordrecht</i> .....	25,—
<i>Confession de La Rochelle</i> .....	22,—
<i>Les textes de Westminster</i> .....	35,—
Jean CALVIN :	
<i>Institution de la Religion chrétienne</i> , Nelle Ed. reliée. .....	144,—
<i>Commentaire sur le livre de la Genèse</i> , relié .....	69,—
<i>Commentaire sur l'Evangile de Jean</i> , relié .....	69,—
<i>Commentaire sur l'Epître aux Romains</i> , 2 <sup>e</sup> Ed. .....	43,—
<i>Commentaires : Galates, Ephésiens, Philippiens, Colossiens</i> , relié .....	43,—
Pierre COURTHIAL :	
<i>Fondements pour l'avenir</i> .....	40,—
<i>Commentaire de la Confession de Foi de La Rochelle</i> .....	25,—
<i>La Foi en pratique</i> .....	15,—
William EDGAR :	
<i>Sur le rock</i> .....	15,—
Stuart OLYOTT :	
<i>Les uns avec les autres (la discipline en vue de la réconciliation dans l'Eglise)</i> .....	20,—
Francis SCHAEFFER :	
<i>Le Baptême</i> .....	15,—
Paul WELLS :	
<i>Le renouveau possible de l'Eglise</i> .....	15,—
<i>Haltérophilie chrétienne (ou comment développer ses muscles de chrétien)</i> .....	20,—
Ouvrage collectif :	
<i>Calvin et la Réforme en France</i> .....	20,—
<i>Dieu parle</i> .....	80,—
<i>Esprit révolutionnaire et foi chrétienne</i> .....	35,—

(1) Ces tarifs s'entendent frais d'envoi en sus.

# sommaire

## REGARD SUR LE CATHOLICISME CONTEMPORAIN

Un document proposé par un groupe de travail  
de l'Alliance Évangélique Universelle . . . . . 1

\*\*

### Chroniques

*Histoire de l'Eglise : 1938-1988*

Jean CARBONNIER, *1938-1988. Et après ?* . . . . . 42

Maurice LONGEIRET, *Un projet en marche* . . . . . 46

Pierre COURTHIAL, *Brève réflexion sur un cin-  
quantenaire* . . . . . 49

