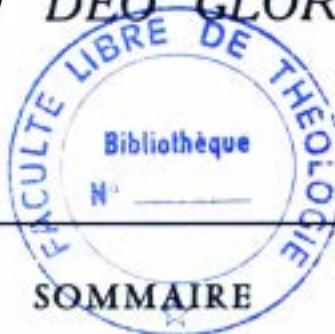


# LA REVUE RÉFORMÉE

*SOLI DEO GLORIA*



Pierre PETIT : La réordination des prêtres catholiques-romains qui deviennent pasteurs réformés	1
Pierre du MOULIN : De la vocation des pasteurs	24
Alain-Georges MARTIN : Albert Camus et le christianisme .....	30
Nouvelles de l'Association internationale .....	51
Petites nouvelles .....	52
Bibliographie .....	53
Tables du Tome XII/1961 .....	57

# LA REVUE RÉFORMÉE

*REVUE THEOLOGIQUE ET PRATIQUE*

*à l'usage des fidèles, des conseillers presbytéraux et des pasteurs*

publiée par la

SOCIÉTÉ CALVINISTE

Avec la collaboration de pasteurs, docteurs et professeurs  
des Églises réformées françaises et étrangères.

## COMITÉ DE REDACTION

Jean CADIER — Pierre COURTHIAL

Pierre MARCEL — Michel RÉVEILLAUD

André SCHLEMMER — A.-M. SCHMIDT

*Directeur : Pierre MARCEL, D. Th.*

*Président de l'Association Internationale Réformée*

*Rédaction : 8, rue de Tourville, ST-GERMAIN-EN-LAYE (Seine-et-Oise), France*  
*Commandes, 8, rue de Tourville, St-Germain-en-Laye (S.-et-O.), France.*

## ABONNEMENTS, ENVOIS DE FONDS ET DONS se référer page 3 de la couverture

PRIX DE CE NUMÉRO : N.F. 4.

(Franco de port et 15 % de réduction sur toute commande de numéros spéciaux de « La Revue Réformée » — voir page 4 de la couverture — adressée directement à notre Trésorier : voir page 3 de la couverture)

## A NOS ABONNES

Tous les abonnements partant du 1<sup>er</sup> janvier, nous serions extrêmement reconnaissants à nos abonnés de bien vouloir renouveler sans tarder leur abonnement, en nous adressant leur souscription 1962, selon les indications de la page III de la couverture, et en voulant bien prêter attention aux changements de prix. Merci.

— Les abonnements partent toujours du premier numéro de chaque tome (année ordinaire).

— Tout abonnement qui n'est pas résilié au 31 décembre (par lettre adressée à l'Administration de la Revue) est considéré comme valable pour l'année suivante.

— Les abonnements doivent être réglés dans les six premiers mois de l'année. Les frais de rappel (N.F. 0,50) sont à la charge des abonnés.

# **LA RÉORDINATION**

## **des prêtres catholiques - romains qui deviennent pasteurs réformés**

**par Pierre PETIT**

Depuis 1945, six anciens prêtres catholiques-romains, après avoir été reçus comme membres de l'Eglise Réformée de France, avoir accompli un stage paroissial et un temps d'études théologiques, avaient été admis au Saint Ministère ; tous les six avaient été consacrés selon la Discipline et la Liturgie de cette Eglise<sup>1</sup>.

Un septième, ayant d'être consacré, a récemment demandé à la Commission du Ministère Pastoral quelle était, au jugement de l'Eglise Réformée, « la signification, en fonction de son ministère pastoral, de l'imposition des mains qu'il a reçue lors de son ordination sacerdotale » ; il fit remarquer que cette imposition des mains eut, « entre autres significations, celle de l'ordonner en vue d'un ministère de prédication évangélique ».

Cette question théologique est en elle-même intéressante. En ce qui concerne l'Eglise Réformée de France, elle réclame un examen attentif, du fait que sept autres anciens prêtres, actuellement en cours d'études théologiques, sont intéressés par la réponse qui lui sera donnée, et que d'autres encore s'engagent dans ce cheminement.

C'est pourquoi le Conseil National de l'Eglise Réformée de France a déjà consulté plusieurs Eglises sœurs, leur posant deux questions :

« 1<sup>o</sup> Quelle est votre pratique ?

« 2<sup>o</sup> Cette pratique repose-t-elle sur un examen théologique préalable ? »<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Dans le même temps, environ cinquante prêtres catholiques-romains sont passés à l'Eglise Réformée de France. Le fait que la plupart de ces hommes estiment que leur situation vraie est dans le laïcat n'est sans doute pas dépourvu de signification.

<sup>2</sup> Questions posées par lettre en date du 2 septembre 1960.

D'autre part, le Synode National de l'Eglise Réformée de France, réuni à Valence les 29-30 avril et 1<sup>er</sup> mai 1961, après la présentation et la discussion d'un rapport sur la liturgie de « Consécration-Ordination », a voté l'ordre du jour que voici :

« Le Conseil National mettra à l'étude la question de la consécration au ministère pastoral d'anciens prêtres de l'Eglise catholique-romaine et de l'opportunité d'une nouvelle imposition des mains. »<sup>3</sup>.

Peut-être est-ce le lieu, dès le début de cette étude sommaire, d'indiquer à quelque lecteur non averti le flottement qui existe dans notre terminologie.

Les réformés de France ont utilisé jadis, pour désigner la cérémonie au cours de laquelle les pasteurs sont établis dans leur ministère, le mot de « confirmation » et celui d' « ordination ». Le premier a été totalement abandonné. Le deuxième a été remplacé, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle et dans l'usage constant du peuple réformé, par celui de « consécration ».

Mais le terme d' « ordination » est courant dans la pratique du protestantisme mondial, et chez les luthériens de France aussi. C'est pourquoi le Synode National de 1961, étudiant un projet qui avait été établi par une Commission mixte réformée-luthérienne, lisait en son titre : « Consécration-Ordination ». Le rapporteur déclara sagement : « ...Ces mots de confirmation, de consécration et d'ordination, avec leur statisme substantif, ne pourront jamais nous satisfaire entièrement. »<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Actes du LIV<sup>e</sup> Synode National, p. 26. M. le pasteur FERRIER-WELTI, rapporteur, avait ainsi présenté ce vœu : « La question posée par l'accession au ministère pastoral d'anciens prêtres de l'Eglise catholique-romaine a été résolue, au cours des temps, de façons variées et contradictoires dans les Eglises réformées, en France comme dans les autres pays. Une consultation entreprise par le Conseil national a révélé l'intérêt et l'importance que pourrait avoir maintenant un nouvel examen de ce problème. Pour faire droit à la proposition d'un Synode régional et à une demande de la Commission du Ministère pastoral, il est proposé au Synode de faire mettre à l'étude la question de la consécration pastorale des anciens prêtres de l'Eglise catholique-romaine, et, notamment, de l'opportunité d'une nouvelle imposition des mains. » Actes du LIV<sup>e</sup> Synode National, p. 166.

Dans l'état actuel de notre enquête, nous ne sommes pas d'accord avec le propos tenu ci-dessus par M. le pasteur FERRIER-WELTI. La question présente n'a pas « été résolue, au cours des temps, de façons variées et contradictoires », mais au contraire d'une manière homogène et constante, dans les Eglises Réformées en France.

<sup>4</sup> Actes cités, p. 157. Tout ce rapport est une pièce importante pour qui entend étudier ce problème au sein de l'Eglise Réformée ou en liaison avec elle.

Ayant à indiquer leur préférence quant au titre de la cérémonie, les membres du Synode de Valence ont voté comme suit :

25 voix au titre « Ordination »,

19 voix au titre « Consécration et Ordination »,

14 voix au titre « Confirmation »,

11 voix au titre « Consécration ». Cf. Actes cités, p. 25.

Le terme de « réordination », que nous avons adopté pour titre de la présente étude, ne peut pas, lui non plus, nous satisfaire entièrement. Il laisse entendre une identité entre l'acte liturgique célébré dans l'Eglise catholique-romaine et la cérémonie réformée. De longues explications seraient nécessaires qui préciseraient l'acception du mot « ordination » dans l'une et dans l'autre des Eglises séparées. Une partie de ces explications viendra évidemment dans le cours de notre exposé. Mais qu'on sache tout de suite que nous n'avons pas inventé ce terme ; nous l'empruntons à l'un des théologiens qui ont déjà traité ce sujet — l'Eglise Réformée ne s'est pas décidée par un pur empirisme —, le ministre Pierre du MOULIN.

La consultation restreinte, que nous avons signalée plus haut, apporta les réponses que voici :

D'Allemagne : « Les *Landeskirchen* ordonnent les prêtres qui sortent de l'Eglise romaine, dans la conviction que dans l'ordination protestante il s'agit de tout autre chose que dans la consécration catholique-romaine. C'est pourquoi nous n'utilisons pas l'expression *réordination*. »

De Hollande : « Quand un ancien prêtre devient pasteur, on lui impose les mains. Cela n'est pas ressenti comme un problème. »

De Suisse : « Le cas de prêtres catholiques quittant leur Eglise est très rare en Suisse et nos Eglises n'ont guère eu à se poser la question de la consécration de ceux qui auraient désiré devenir pasteurs. De ce fait, nos Eglises n'ont pas de doctrine formulée. »

D'Italie : « Depuis le xix<sup>e</sup> siècle jusqu'en 1960, l'Eglise vaudoise, à notre connaissance, a toujours pratiqué la consécration des anciens prêtres. Cette pratique était fondée sur l'idée de la différence existant entre le ministère évangélique et le sacerdoce romain qui est la *potestas consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem (Christi), nec non et peccata dimittendi et retinendi* (Denzinger, 957), et ne veut pas être *officium tantum et nudum ministerium praedicandi Evangelium* (Denzinger, 961). »

A la suite de plusieurs cas d'anciens prêtres qui nous demandent à devenir pasteurs après les années régulières de théologie protestante, il nous a paru nécessaire de soumettre la question à une étude historique et théologique. Ne faut-il pas prendre en considération, en vue d'une éventuelle révision de notre pratique, les deux points suivants : 1) la continuité de l'Eglise ; 2) la fidélité de Dieu, dans ce sens que sa vocation est plus forte que les déformations du ministère pratiqué dans l'Eglise romaine ?<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Ces réponses émanent, pour l'Allemagne, du *Bensheimer Kreis* ; pour la Hollande, du *Nederlands Protestants Convent* ; pour la Suisse, de la Fédération des Eglises Protestantes de la Suisse ; pour l'Italie, de la Faculté de Théologie Vaudoise de Rome. — D'autres indications nous sont parvenues. Les Eglises Congrégationalistes du Massachusetts admettraient les anciens prêtres au ministère pastoral « sur la base de leur ordination antérieure, par un rite de reconnaissance de leur ministère, et non par un rite d'ordination-consécration ».

Parvenus à ce point, il est évident que nous devons nous livrer à une sérieuse enquête historique, accompagnée d'une nouvelle réflexion théologique. Notre titre est-il admissible, « réordination », ou devons-nous adopter le radicalisme de la réponse venue d'Allemagne ? L'Italie n'ouvre-t-elle pas dans notre tradition disciplinaire un chemin que nous devons explorer ? Est-il utile d'indiquer enfin que l'actuelle situation œcuménique nous apporte, pour la solution de notre problème, de nombreux éléments de vie et de doctrine, et des travaux théologiques abondants ?

Ce qui suit n'est qu'une ébauche d'enquête historique et de réflexion théologique faites chez les réformés de France.



A la fin du xix<sup>e</sup> siècle, l'Eglise catholique-romaine traversait une crise grave. On peut la caractériser sommairement par un aspect plus théologique, le modernisme, et par un aspect plus social, l'anticléricalisme. De nombreux prêtres firent alors défection.

Le nombre de ceux qui passèrent au protestantisme fut relativement élevé. Cela ne doit pas nous étonner, car le protestantisme d'alors, spécialement le protestantisme libéral, avait en France une audience qu'il a en grande partie perdue maintenant. Faute d'une meilleure enquête, la lecture non systématique de périodiques, tels que *Le Christianisme au xix<sup>e</sup> siècle*, *Le Christianisme au xx<sup>e</sup> siècle* et *Le Chrétien français*<sup>6</sup>, nous a permis d'identifier une quarantaine d'anciens prêtres devenus pasteurs ou évangélisateurs dans les Eglises protestantes de France.

Dans tous les cas que nous avons rencontrés, les points que voici peuvent être considérés comme certains : ces hommes passent par les Facultés de Théologie, en France ou en Suisse, et tous sont consacrés au ministère pastoral.

Le rythme des cérémonies de consécration d'anciens prêtres, à consulter la presse que nous venons de citer, est impressionnant. Ainsi, pour Paris seulement : BOURRIER est consacré au temple de l'Etoile le 24 octobre 1897 ; VIDALET, à Passy le 23 décembre 1898 ; GRANJON, à l'Oratoire le 14 avril 1901 ; VIGIER, à l'Etoile encore le 8 décembre 1901 ; ARNAUD, à Passy encore le 8 mai 1902 ; MORIN, à

<sup>6</sup> Ce journal fut fondé en 1897. Il eut pour directeur André BOURRIER, ancien prêtre de Marseille. Ses lecteurs et abonnés étaient non seulement des protestants, mais aussi de nombreux prêtres catholiques. Il est un témoin intéressant de l'œcuménisme d'alors, différent dans ses motivations humaines et religieuses de celui d'aujourd'hui, mais vivant et important. André BOURRIER déclarait, lors de sa consécration, à laquelle participaient trente-sept pasteurs : « ...je suis et je serai toujours un exilé... mon plus cher désir sera de pouvoir, un jour, rentrer dans l'Eglise catholique, le jour où elle sera assez évangélique pour reconnaître en moi un fils digne d'elle et respecter la liberté de ma conscience... Je ne renonce à aucune de mes aspirations vers ce catholicisme idéal que tout chrétien porte dans son cœur et dont le triomphe me semble prochain. »

Port-Royal le 8 juin 1902... Dans la même période, d'autres étaient consacrés au ministère pastoral dans les Eglises de la province.

Indiquons que nous n'avons pas trouvé de réflexion théologique écrite ou imprimée, qui date de cette époque, au sujet de la réordination uniformément pratiquée<sup>7</sup>.

Il n'y avait pas eu de crise analogue au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. Un historien récent écrit :

« ...Les Réformés pouvaient, à la fin de la Restauration, opposer quelques conversions de prêtres ou de séminaristes catholiques, et l'entrée dans le ministère pastoral de quelques anciens catholiques ; ces conversions ne sont pas très nombreuses, et aucun des convertis ne semble avoir été une personnalité de premier plan... »<sup>8</sup>.

Quittant et le moment actuel, que nous avons signalé au début de cet article, et le moment, important aussi mais différent, que la France connut voici environ soixante ans, c'est en remontant aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles que nous trouverons des éléments d'information et de réflexion abondants. Distinguons ce qui peut être découvert en matière d'usages, de discipline constituée et de doctrine élaborée.

Dans les ouvrages classiques sur l'histoire de cette période, on rencontre — chacun le sait — de nombreux prêtres catholiques-romains passés à la Réforme comme ministres<sup>9</sup>. Pour ceux dont nous avons pu suivre la trace de façon assez précise, il est évident qu'ils furent admis au ministère évangélique par la même voie que tout autre candidat ; l'usage semble montrer que leur état antérieur ne les qualifiait pas pour leur nouveau service. Citons quelques-uns d'entre eux :

Augustin MARLORAT était né à Bar-le-Duc en 1506. A Poitiers, il avait rompu avec l'Eglise romaine. Passé à Genève, c'est à Berne qu'il s'est préparé au Saint Ministère. « ...En mars 1549, après avoir reçu l'imposition des mains, il fut nommé pasteur à Crissier, village du pays de Vaud, à peu de distance de Lausanne. »<sup>10</sup>. Il fut ensuite pasteur à Vevey et à Rouen. Il joua un grand rôle au Colloque de Poissy et mourut martyr.

<sup>7</sup> D'après des conversations avec les fils de l'un ou l'autre de ces anciens prêtres, il est probable que la question de la réordination fut alors plusieurs fois posée, mais improbable qu'une réflexion théologique sérieuse ait été entreprise. Sans doute, la situation ecclésiastique n'était-elle pas mûre comme elle l'est aujourd'hui.

<sup>8</sup> Daniel ROBERT, *Les Eglises Réformées en France, 1800-1830*, Paris, 1961, p. 460-461. Les rares hommes cités dans cet ouvrage, un curé, un missionnaire... furent consacrés au ministère pastoral.

<sup>9</sup> CALVIN, *Lettres*, 2 vol. Ed. Bonnet. — Théodore DE BÈZE, *Histoire Ecclésiastique*, 2 vol., Ed. de Toulouse, 1882. — Paul DE FÉLICE, *Les protestants d'autrefois*, vol. « Les pasteurs », 1898. — Collection du *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, dépouillée du volume I au volume LI (1901), etc.

<sup>10</sup> Selon *Bull. Soc. Hist. Prot. Fr.*, VI, p. 112, qui renvoie à RUCHAT, *Histoire de la Réformation de la Suisse*, 1836, t. IV, p. 488.

Nicolas FRANÇOIS avait été prêtre en Lorraine. « Il abjura à Eschery la papauté, et le 27 juillet 1562 reçut l'imposition des mains, et depuis fut envoyé au pays de Metz où il a fort longtemps servi... »<sup>11</sup>.

Plus avant dans l'histoire des Réformés, nous trouverions semblable usage. « Après quelques mois de repos dans l'île de Jersey, le 11 mars 1750, (PRÉNEUF) remit sa démission au Colloque de Haute-Normandie qui l'accepta. Le jour même, il eut la joie de consacrer son successeur, Pierre BOUDET, dit GAUTIER, ancien abbé, originaire d'Arles, qui venait de terminer ses études à Lausanne et l'avait déjà suppléé pendant six mois. »<sup>12</sup>.

Ces quelques indications — encore une fois nous avons conscience de l'insuffisance de notre enquête pour un travail vraiment scientifique — sont exactement corroborées par les textes de l'ancienne *Discipline* des Eglises Réformées de France<sup>13</sup>.

Le Chapitre Premier de cette *Discipline* traite « Des Ministres ». Son Article II établit :

« Les nouveaux introduits en l'Eglise, singulièrement les moines et prêtres, ne pourront être élus au ministère sans diligente et longue inquisition et épreuve, tant de leur vie que de leur doctrine, approuvée par l'espace de deux ans, pour le moins, depuis leur conversion, et confirmée par bons témoignages des lieux où ils auront conversé, et ne leur imposera-t-on les mains, non plus qu'aux inconnus, que par l'avis des Synodes provinciaux et nationaux. » Cet Article a été établi jusqu'aux mots : « que leur doctrine », par le Synode de Paris 1559. La suite est l'œuvre de plusieurs Synodes suivants. Mais tous ceux qui aménagent ce texte, jusqu'à celui de Loudun 1659, maintiennent la même rigueur en ce qui concerne les anciens « moines et prêtres ».

L'Article III du même Chapitre précise :

« S'il advient que quelque évêque ou curé aspire au ministère de l'Evangile, il ne pourra être élu, que premièrement il ne soit vrai membre de l'Eglise, renonçant à tous ses bénéfices et autres dépendances de l'Eglise romaine ; et faisant reconnaissance de toutes ses fautes commises durant le temps passé, selon qu'il sera avisé par le Consistoire, et après longue expérience et preuve de sa repentance et bonne conversation. » Le Synode d'Orléans 1562 qui établit cet Article ajoute qu' « ils pourront être reçus au Saint Ministère selon l'ordre contenu en la Discipline Ecclésiastique ».

<sup>11</sup> Selon *Bull. Soc. Hist. Prot. Fr.*, I, p. 162-163, qui cite une Lettre du pasteur J. LE BACHELIÉ au pasteur Paul FERRY, de Metz, en date du 12 mars 1643 à Sainte-Marie-aux-Mines.

<sup>12</sup> *Bull. Soc. Hist. Prot Fr.*, XLVIII, p. 347.

<sup>13</sup> *La Discipline Ecclésiastique des Eglises Réformées de France, Avec les Observations des Synodes Nationaux sur tous les Articles. Et la Conformité de ladite Discipline avec celle des Anciens Chrétiens... A La Haye..., M.DCC.LX.* On y trouve les Actes des Synodes de 1559 à 1659. — Ou : MEJEAN, *Discipline de l'Eglise Réformée de France*, Paris, 1947.

L'Article VIII du Chapitre Premier encore est intéressant à connaître, ainsi que les commentaires anciens qui en furent faits, car l'imposition des mains sera l'un des points essentiels de la nouvelle réflexion théologique sur la réordination. Il déclare :

« L'élection des ministres sera confirmée par prières et impositions des mains ; toutefois en évitant toute superstition. »<sup>14</sup>. Le Synode de Paris 1565 professait : « Attendu qu'il n'y a de cela (c'est-à-dire l'imposition des mains) ni commandement ni promesse, on n'y établira aussi aucune obligation ou nécessité. Toutefois qu'on mettrait peine à se conformer en cette cérémonie les uns aux autres, autant que faire se pourrait, parce qu'elle est propre à édification et conforme à la coutume des apôtres et à l'usage de l'Eglise ancienne. » Et le Synode de La Rochelle 1571 voulait qu'il soit ajouté que « l'imposition des mains ne sera de nécessité, comme n'étant de la substance de l'ordination des Pasteurs combien que l'usage en soit saint et bon ».

D'autres articles encore sont intéressants à connaitre, non qu'ils traitent directement notre sujet, mais parce qu'ils apportent des éléments qui l'éclairent.

L'Article Premier du Chapitre Onzième traite du Baptême : « Le Baptême administré par celui qui n'a vocation aucune est du tout nul. » A quoi le Synode de Poitiers 1560 apporta cette précision : « Le Baptême, administré par celui qui n'a ni commission, ni vocation aucune, est entièrement nul : c'est pourquoi, vu que les Moines n'ont aucune vocation, ni des Eglises Réformées, ni d'ailleurs, il faut rebaptiser ceux qui auraient été baptisés par les Moines, sinon qu'ils fussent reçus du peuple pour prêcher l'Evangile, auquel cas il y a apparence de vocation. »<sup>15</sup>. Et le Synode de Lyon 1563 cette autre précision : « ...qu'il ne fallait point rebaptiser ceux qui auraient été baptisés par un Prêtre et cela conformément à la décision du Synode de Poitiers ci-dessus, qui demande seulement quelqu'apparence de vocation, telle qu'est celle des Prêtres et des Curés, et non des simples Moines qui n'ont reçu aucun ordre »<sup>16</sup>.

La discipline « De la Cène » est établie au Chapitre Douzième, dont l'Article III établit :

« Les prêtres, moines et autres ecclésiastiques de l'Eglise romaine ne seront admis à la Sainte-Cène qu'ils n'aient fait reconnaissance publique de leur vie et profession passée. »

Citons enfin l'Article XII du Chapitre Quatorzième, « Des Règlements ou Avertissements particuliers » :

<sup>14</sup> S'ensuit un Formulaire de cette cérémonie de « confirmation » des ministres. Reproduit par MÉJEAN, dans *op. cit.*, p. 194.

<sup>15</sup> *La Discipline Ecclésiastique des Eglises Réformées de France...*, p. 356.

<sup>16</sup> *Id.* p. 356-357.

« D'autant qu'il n'est licite ni expédient d'aller ouïr les prêcheurs de l'Eglise romaine, ou autres qui se sont ingérés, sans aucune légitime vocation, les troupeaux seront empêchés par leurs pasteurs d'y aller, et ceux qui iront seront appelés au Consistoire, et censurés selon l'exigence du cas. »<sup>17</sup>.

Que ces rappels ne nous semblent pas fastidieux, ni oiseux. Ils nous indiquent dans quelle mentalité ecclésiologique se mouvaient nos pères, pourquoi et comment donc ils concevaient la réordination<sup>18</sup>.

Mais, laissant les textes disciplinaires de côté, prenons connaissance des interventions ou des exposés de quelques théologiens notoires, toujours durant cette même période de l'histoire des réformés de France.

Nous ne reprendrons pas ici toute la critique que Jean CALVIN fit du sacerdoce catholique. « ...Tous ceux-là font injure à Christ, qui se disent prêtres pour offrir un sacrifice de réconciliation. » — « ...Ils machinent une chose ingénieuse, de faire une religion à part, composée de chrétienté, juiverie, paganité... » — « Reste l'imposition des mains, que je confesse bien pouvoir être nommée sacrement, quand on en userait comme il faut, en faisant une vraie promotion de ministres légitimes ; mais je nie qu'elle ait lieu en cette farce qu'ils jouent, en ordonnant leurs prêtres... *Si donc ils veulent qu'on leur permette le signe, il faut qu'ils l'accommodeent à la vérité, pour laquelle il a été institué ou introduit.* »<sup>19</sup>. Nous rappellerons seulement cette doctrine à travers quelques-unes des interventions du Réformateur.

Dans une lettre datée de Villefranche, mai 1542, nous apprenons comment Jean CALVIN entend que l'on puisse admettre un prêtre romain au ministère réformé. C'est règle du Seigneur, dit-il, que la défense de « recevoir un homme au ministère devant que de l'avoir bien et dûment approuvé » ; que cet homme ait exercé le sacerdoce romain ne change rien à cette règle, bien au contraire. Au sujet d'un Carme qui s'étonnait de cette rigueur, Jean CALVIN déclare en cette lettre : « Nous vîmes bien... qu'il ne savait que c'était ni de l'Eglise, ni du ministère. »<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Cet Article est du Synode de Paris, 1559.

<sup>18</sup> Cette fermeté disciplinaire était irénique. L'Article XXIII du Chapitre XIV interdit « toute violence et parole injurieuse contre ceux de l'Eglise romaine, même contre les prêtres et moines », et prévoit des réprimandes contre ceux qui s'en rendraient coupables. — P. DE FÉLICE, *op. cit.*, commente la Discipline : « ...bien loin d'inciter les hommes à rompre leurs vœux et d'encourager les moines, sortant de leurs couvents, à se jeter dans la Réforme, pour vivre avec licence et secouer le joug, on craint alors, comme le feu, ces échappés de cloîtres. L'expérience a appris, en effet, que cinq pour cent, à peine, réussissent à bien. » Vol. « Les pasteurs », p. 4 ; références note 1. — Dans le vol. « Les pasteurs », le même auteur décrit la consécration des pasteurs à la « période classique » ; p. 17 à 29.

<sup>19</sup> On relira facilement cette critique dans le Livre IV de l'*Institution Chrétienne*, spécialement dans les chapitres IV et V, XVIII et XIX.

<sup>20</sup> BONNET, *op. cit.* T. I, p. 59 et s.

Jacques-Paul SPIFAME, évêque de Nevers, résigne son évêché pour se retirer, en 1559, à Genève. En 1561, il devient pasteur d'Issoudun. Jean CALVIN lui conseille de répondre à l'appel que lui adresse l'Eglise Réformée de Nevers : je vous prie, lui écrit-il, « de vous acquitter de vostre debvoir envers ce peuple auquel vous estes redevable, et surtout de récompenser le deffaut du temps passé, monstrant que si vous n'avez esté pour lors evesque que de tiltre, vous le soiez à ceste heure par effect... »<sup>21</sup>.

Plusieurs des propos que tint Théodore DE BÈZE en 1561, au Colloque de Poissy, éclairent directement notre sujet.

Il distingue deux sortes de vocations, et cette distinction demeura classique chez les controversistes réformés. « Qui sont donc les vrais pasteurs ? Ceux qui sont légitimement appelés. Il reste donc de savoir quelle est la vocation légitime, et qu'on entende ce point. Nous disons qu'il y a une forme de vocation ordinaire et une extraordinaire. Celle est ordinaire en laquelle est gardé l'ordre que Dieu a établi en l'Eglise. En cet ordre, il y a premièrement examen de la doctrine et de la vie, puis après l'élection légitime, et finalement l'imposition des mains... ; celle est extraordinaire, en laquelle, nonobstant qu'elle soit légitime par l'autorité de Dieu, où l'une de ces deux choses fait défaut, ou les deux, ou toutes les trois. Or, que le Seigneur ait souventes fois usé de telles vocations extraordinaires, il appert de toute l'Ecriture... »<sup>22</sup>.

Il expose quelles sont les marques d'une vraie vocation, et quelle est sa doctrine sur l'imposition des mains. « ... (DE BÈZE) dit, qu'entre les marques de la vraie vocation des pasteurs, il y en avait deux substantielles, c'est à savoir le droit examen de la doctrine et de la vie, et l'élection légitime. Et quant à la troisième, qui était l'imposition des mains, qu'elle concernait la forme extérieure d'être mis ou installé en la possession et usance du ministère, non pas qu'elle fasse le ministre ; de sorte que celui qui ne l'avait pas, pourvu qu'il ne s'en fût privé soi-même par mépris, ne laissait pas d'être vrai ministre... »<sup>23</sup>. Plus tard, dans ce même colloque, il attaquait ses adversaires : « ... Vous n'avez qu'un des points requis : l'imposition des mains..., vous êtes moins ministres que nous ! »<sup>24</sup>.

Etablissant la légitimité des vocations réformées, hors de la succession romaine, DE BÈZE tenait un propos important pour notre présente recherche : « ... Grâces à Dieu, nous avons bon témoignage de notre vocation, ayant été examinés, élus par le collège de nos anciens, et approuvés par nos magistrats et nos peuples, et mis en possession du ministère avec solennelles prières et actions de grâces. Et si vous répliquez, disait-il, que les premiers qui de notre mémoire ont dressé

<sup>21</sup> BONNET, *op. cit.* T. II, p. 453-454.

<sup>22</sup> Th. DE BÈZE, *Hist. Eccl.*, Ed. cit. T. I, p. 307.

<sup>23</sup> *Id.*, p. 315.

<sup>24</sup> *Id.*, p. 322.

nos Eglises n'avaient cette autorité, et ne sauraient alléguer succession, je vous réponds que plusieurs de ceux-ci pourraient affirmer le contraire s'ils s'en voulaient aider. Mais, à la vérité, ils ont volontairement renoncé à la marque de l'Eglise romaine, et faut tenir le commencement de leur vocation pour extraordinaire, en laquelle toutefois il n'y a nul mépris de l'ordre ecclésiastique, vu qu'il n'y en avait point alors en l'Eglise ; mais au contraire une horrible confusion et désordre y régnait. Joint qu'ensuite les peuples, approuvant leur ministère, ont rendu vraiment ordinaire ce qui avait commencé extraordinairement par la faute dite ci-dessus. »<sup>25</sup>

La Discipline ancienne des Eglises Réformées de France était née dans une époque d'intense activité théologique. Quand elle établissait ses règles de prudence et de sagesse pour l'admission des anciens prêtres romains au Saint Ministère, et qu'ils devaient être réordonnés, le problème de la continuité de l'Eglise, celui de la validité du ministère, comptait parmi les lignes de force du combat des controversistes, de l'enseignement des docteurs... Avançant un peu plus avant dans l'histoire, on le voit bien dans l'œuvre du célèbre ministre de l'Eglise de Paris, Pierre DU MOULIN.

Celui-ci a consacré tout un livre à « la vocation des pasteurs »<sup>26</sup>. Il y déclare : « Nous conférons aux prêtres sortis de l'Eglise romaine une nouvelle ordination », et, bien qu'il ne traite *e.r professo* de la réordination que dans un seul chapitre, la presque totalité de son ouvrage peut être considérée comme une documentation et une réflexion qui éclairent ce point de la Discipline réformée.

Pierre DU MOULIN distingue les charges ordinaires et les charges extraordinaires. « Les ordinaires, ajoute-t-il, sont ou bonnes ou mauvaises, et les mauvaises sont ou entièrement mauvaises, ou en partie. » Pour ce qui est des « entièrement mauvaises..., toute la réformation qu'on y pourrait apporter serait de les abolir entièrement... ». Telles sont les charges de pape et de cardinal. En partie mauvaises seulement sont, par contre, les charges de prêtre et d'évêque, « vocations corrompues qui retiennent encore quelque peu de chose de leur ancienne institution ».

Comme il arriva pour Jérémie, Ezéchiel, Jean-Baptiste, qui avaient la charge ordinaire de Lévites et Sacrificateurs, mais reçurent, en sus des « commissions extraordinaires », « ces deux vocations, dont l'une est ordinaire, l'autre extraordinaire, ne sont point si incompatibles qu'elles ne se puissent rencontrer en une même personne ». Pierre DU MOULIN voit « quelque chose d'approchant advenu en ce dernier siècle, lorsque Dieu a employé extraordinairement à la repurgation

25 *Id. p. 315.*

26 *De la vocation des pasteurs*, par Pierre DU MOULIN, Ministre de la parole de Dieu en l'Eglise de Paris. — A Sedan, De l'Imprimerie de Jean Jannon, M.DC.XVIII. On consultera quelques extraits de ce livre à la suite du présent article.

des abus de la Papauté quelques personnes qui avaient la vocation qui est ordinaire en l'Eglise Romaine... Ils se sont servis de ce qui reste de bon en cette mauvaise charge corrompue, Dieu s'étant voulu servir de personnes qui avaient les charges usitées et reçues en leur pays, afin qu'ils fussent mieux ouïs des peuples, et que leurs ennemis ne pussent contester leur vocation ». Mais ici Pierre du MOULIN remarque, comme faisait Théodore DE BÈZE : « Ce qui les fortifiait au-dedans, et qui donnait efficace à leur travail, n'était point la vocation qu'ils avaient du Pape, ou de ses créatures, mais l'assistance extraordinaire de l'Esprit de Dieu. Car même ce qui restait de bon en cette mauvaise vocation ordinaire qu'ils avaient reçue en l'Eglise romaine, ils le tenaient non des Prélats qui les avaient consacrés à la Romaine, mais de Jésus-Christ, et des Apôtres, dont premièrement ces charges sont parvenues. »<sup>27</sup>.

Dans le Premier Traité de son Deuxième Livre, « auquel est traité de la charge des Pasteurs des Eglises Chrétiennes repurgées du Papiisme, et des charges des Pasteurs de l'Eglise Romaine », Pierre du MOULIN expose ce qu'était la charge de prêtre dans le Nouveau Testament et ce qu'elle est devenue aujourd'hui dans l'Eglise Romaine. « Les inventions humaines ont corrompu l'institution divine. » « Encore qu'avant de procéder à l'ordination des Prêtres, l'Evêque leur dise : *Que votre doctrine soit une médecine spirituelle au peuple de Dieu*, si est-ce que l'expérience montre qu'une grande partie des prêtres ne prêche point... Preuve certaine qu'on n'estime pas la prédication être une fonction essentielle de la Prêtrise. Et de fait *quand ce vient aux termes formels*<sup>28</sup> par lesquels est conféré l'ordre de Prêtrise, l'Evêque ne parle aucunement de prêcher la parole, et ne fait aucune mention de la doctrine de l'Evangile. »<sup>29</sup>.

Plus loin, Pierre du MOULIN recherche « ce qui reste de bon ès charges de Prêtre et d'Evêque ». Ceci, dit-il, « comme on cherche deux ou trois grains d'or dans un grand tas de sable ». Dans deux chapitres entiers, il étudiera la liturgie de l'ordination des prêtres et celle de la consécration des évêques<sup>30</sup>. Mais dès maintenant il dégage de l'une et de l'autre l'élément originel, évangélique, montrant comment il est submergé par les éléments nouveaux, proprement romains.

<sup>27</sup> Du MOULIN, *op. cit.* Livre I, Ch. V, *passim*.

<sup>28</sup> Il convient d'entendre cet adjectif « formels » dans son plein sens théologique : termes qui, selon la doctrine catholique-romaine, constituent la « forme » du sacrement, sont donc partie essentielle de l'ordination. — Rappetons que, selon cette doctrine catholique-romaine, la « matière » du sacrement de l'Ordre est l'imposition des mains ; la « forme » est la Préface consécatoire qui d'ailleurs « parle davantage de la grâce sanctifiante de l'ordination que du pouvoir spirituel qu'elle confère » (R.P. P.-M. Gy, *L'Ordre*, dans *Initiation Théologique*, Ed. du Cerf. T. IV, p. 718-719).

<sup>29</sup> *Op. cit.* Premier Traité du Deuxième Livre, chap. VI, *passim*.

<sup>30</sup> P. du MOULIN étudie l'ordination romaine des Prêtres dans le Chapitre VI du Second Traité du Livre II, la consécration des Evêques dans le Chapitre VIII du même Traité du même Livre. — Récemment, cette étude liturgique a été faite de nouveau par M. le Doyen Pierre LESTRINGANT : « Prêtrise et Ministère pastoral », dans la Revue « Foi et Vie », 1<sup>er</sup> janvier 1946.

Sa première remarque positive est celle-ci : que « toujours les chaires sont destinées à enseigner la vérité », cela même dans des Eglises hérétiques ; et que « tout homme, s'il n'est profane et athéiste, qui prend la charge de Prêtre ou de Curé ou d'Evêque en l'Eglise Romaine, a intention de faire cette même charge de Prêtre et d'Evêque dont est parlé en la parole de Dieu ».

Sa deuxième remarque positive concerne les « anciennes pièces (liturgiques) demeurées parmi une horrible corruption, afin qu'elles servissent à toucher la conscience de ceux qui prendraient la charge, à ce qu'ils ne se laissassent emporter par le courant de la coutume, mais se sentissent obligés à proposer la pure parole de Dieu, afin d'accomplir leur promesse ». Telles sont les paroles de l'Evêque à celui qu'il reçoit dans l'Ordre de la Prêtrise : « Il faut que le Prêtre bénisse, qu'il gouverne, qu'il prêche et qu'il baptise ! ». Et encore : « Que votre doctrine soit une médecine spirituelle au peuple de Dieu, que l'odeur de votre vie soit une réjouissance à l'Eglise de Christ, afin que par prédication et par exemple vous édifiez la maison de Dieu. »<sup>31</sup>. De même, il est dit à celui qui va être consacré Evêque : « Nous t'interrogeons si tu veux employer toute ta prudence, autant que ta nature est capable, au sens de l'Ecriture. ». Et : « Veux-tu enseigner par paroles et par exemples, au peuple sur lequel tu dois être établi, les choses que tu entends des divines Ecritures ? ». Enfin : « Reçois l'Evangile, et va, et prêche au peuple qui t'est commis. »<sup>32</sup>.

Pierre du MOULIN poursuit : « Ce n'a donc point été sans un grand artifice de l'ennemi de notre salut que ces clauses, qui seules sont bonnes et salutaires, ont été omises en l'action par laquelle l'ordre de Prêtrise est actuellement conféré, et que, comme en l'ordination du Prêtre, l'Evêque lui dit : *Reçois la puissance d'offrir sacrifices, etc.,* aussi il ne lui dit : *Reçois la puissance d'annoncer la pure doctrine de l'Evangile.* »<sup>33</sup>.

Le ministre parisien, quand il a ainsi cherché et découvert quelques éléments de continuité dans le ministère des Prêtres et des Evêques ordonnés et consacrés dans l'Eglise de Rome, voit quelle objection va lui être faite : « ...si la vocation corrompue que ces premiers réformateurs du Papisme ont reçue en l'Eglise Romaine leur a suffi pour les obliger à faire dûment la charge de Pasteur, d'où vient que, quand un Prêtre de l'Eglise Romaine est reçu au Ministère entre nous, on lui impose les mains derechef et lui confère une nouvelle ordination ? » Pierre du MOULIN traite ici directement notre sujet. Mais il est clair que tout ce qu'il a dit au préalable, concernant soit le ministère évangélique des réformateurs de la première génération qui avaient été

<sup>31</sup> Ces textes sont les mêmes, dans la Liturgie romaine, au xx<sup>e</sup> siècle qu'ils étaient au xvi<sup>e</sup> et au xvii<sup>e</sup> siècles.

<sup>32</sup> Ici encore, textes liturgiques identiques au xx<sup>e</sup> siècle à ceux cités par du MOULIN.

<sup>33</sup> Premier Traité du Deuxième Livre, Chapitre XI, *passim*.

ordonnés prêtres ou consacrés évêques dans l'Eglise de Rome, ou concernant la légitimité des charges pastorales dans les nouvelles Eglises Réformées, apportait déjà une documentation théologique à notre réflexion présente.

Il résout ainsi la difficulté qu'il reconnaît : « Nous tenons que l'ordination ne doit être réitérée, quand par cette ordination on a reçu simplement une charge dont l'institution se trouve en la parole de Dieu. Or, nous avons montré que la charge de Sacrificateur du corps de Jésus-Christ, que les prêtres reçoivent en leur ordination, ne se trouve point en la parole de Dieu. C'est pourquoi il est expédition que ce mauvais caractère, et cette fausse ordination soit effacée par une nouvelle... Que si les Prêtres de l'Eglise Romaine en leur ordination étaient seulement établis Pasteurs, et administrateurs de la parole, et des Sacrements, nous ne leur conférerions point une nouvelle ordination, nonobstant le mauvais usage de leur charge. » Il résume : « Où par l'ordination on a reçu une charge que Dieu n'a point instituée, il est expedit d'effacer ce caractère par l'impression d'un nouveau. »

En terminant, il indique que l'on peut se dispenser de la réordination quand il ne se trouve pas de pasteur qui la puisse conférer. Remarque qui ne nous oblige pas à reprendre tout le débat ; en effet, en doctrine réformée, un laïc, dans pareille situation de nécessité, peut, tout aussi bien qu'un ancien prêtre romain, accomplir les fonctions normales du pasteur<sup>34</sup>.

La position de Pierre DU MOULIN est proche de celle que l'on trouvera plus tard, hors de France, chez François TURRETTINI : « La réordination de ceux qui viennent maintenant du papisme n'implique pas que leur vocation fut nulle... Cette réordination n'est point tellement une ordination absolument nouvelle qu'une réformation et purification de la précédente, afin que soit confirmé ce qui en elle était bon, et corrigé ce qui était mauvais... Comme l'ordination n'est pas un sacrement, et qu'il n'y a rien de condamnable dans sa réitération, rien n'empêche de la réitérer, et la seconde consécration ne met pas en cause la validité de la première ; bien plus, elle la confirme en ce qui est bon, ce dont nous avons un exemple dans Actes 13 : 2-3 où les mains sont de nouveau imposées à Paul et Barnabas qui avaient déjà été appelés. »<sup>35</sup>

De même, Bénédict PICTET enseignera qu'il est nécessaire de réordonner les prêtres qui deviennent ministres, « soit pour les confir-

<sup>34</sup> *Op. cit.* Troisième Traité du Deuxième Livre, « De la succession des Pasteurs des Eglises Réformées, et de la succession des Pasteurs de l'Eglise Romaine » ; chap. III, « De la réordination des Prêtres de l'Eglise Romaine, qui se fait en nos Eglises », *passim*.

<sup>35</sup> *Institutio Theologiae elencticae*, Genève, 1690, t. III, 3<sup>e</sup> partie, Quest. XXV, p. 271.

mer dans ce que leur vocation a de légitime, soit pour corriger ce qu'elle a de mauvais »<sup>36</sup>.



Parvenus à ce point de notre enquête historique en ce qui concerne les Réformés de France, nous dégageons quelques points qui semblent acquis.

Du XVI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle, les prêtres catholiques-romains qui entrent dans le ministère évangélique sont réordonnés.

Selon l'ancienne Discipline, ils suivent le même cheminement que tous autres candidats, sauf sans doute que la prudence de l'Eglise est plus grande à leur égard.

Leur ordination « à la Romaine » ne les qualifie pas pour le ministère réformé. Car, alors, ils furent ordonnés principalement comme Sacrificateurs du corps du Christ et non comme Ministres de la parole.

Exceptionnellement, principalement aux origines de la Réforme, certains exercèrent leur ministère sans réordination. Mais, pour valider ce ministère, les théologiens réformés font appel à une vocation extraordinaire, dont des laïcs aussi ont pu profiter. L'exemple le plus illustre est ici celui de Jean CALVIN.

Dans l'Eglise Réformée ancienne, l'imposition des mains ne fait pas partie intégrante de la confirmation ou ordination. Si donc on rencontre un ancien prêtre qui n'a pas reçu l'imposition des mains, ce n'est point par une exception propre à son état antérieur, mais parce que l'Eglise Réformée agit de même avec d'autres candidats, par crainte de superstition.

Tout cela est à placer dans la vue et l'appréciation d'ensemble du I<sup>r</sup> siècle de la Réforme à l'égard de l'Eglise romaine. Elle est dans le désordre. Tout au plus reste-t-il en son sein quelques « traces » d'Eglise. La succession apostolique dont elle se targue ne peut pas être retenue. C'est par le retour scripturaire à l'institution première de Jésus-Christ et des Apôtres que l'ordre vrai est rétabli. La matérialité de l'imposition des mains qu'elle pratique ne suffit pas à valider ses ministères.

Cependant, il nous a paru qu'un Pierre DU MOULIN est plus attentif à « ce qui reste de bon » dans le presbytérat ou l'épiscopat romains que ne l'était un Jean CALVIN.

Le temps est vraisemblablement venu où toute cette réflexion théologique doit être recommandée. Pour aboutir à quel terme ? On voit bien quel est l'enjeu. L'Eglise romaine et l'Eglise Réformée reconnaissent l'existence d'un seul baptême. Elles y voient le signe

<sup>36</sup> Théologie Chrétienne, Genève, 1708, Livre XIV, Ch. XXIV, t. II, p. 410.

de l'*Una Sancta*. La question est celle-ci : l'ordination est-elle, dans la situation présente et de Rome et de la Réforme, un signe aussi, un donné de cette *Una Sancta* ? Existe-t-il aujourd'hui, par-dessus les frontières ecclésiastiques, un Ministère unique ?

Les travaux sont maintenant nombreux, qui nous viendront en aide ; ils concernent soit l'ecclésiologie en général, soit les ministères en particulier. Et non seulement les travaux spéculatifs, mais les décisions pratiques nous éclaireront. Nous sortons ici de la simple confrontation Rome-Réforme, pour entrer dans toute la réalité œcuménique, où se rencontrent le type ecclésiastique « catholique » et le type ecclésiastique « protestant ». Le lieu permanent de dialogue et de tension qu'est l'Anglicanisme nous apporte des matériaux : Conférences de Malines (1921-1926), constitution de l'Eglise Unie de l'Inde du Sud (1947), conversations entre Anglicans et Presbytériens d'Angleterre et d'Ecosse... Il va sans dire que nous n'aboutirions sans doute pas aux mêmes conclusions avec toute Eglise du type « catholique ».

Que rechercherons-nous ? Une continuité, dans le ministère d'un homme qui fut prêtre romain et qui accède au ministère réformé.

Cette continuité peut-elle être seulement subjective ? Cet homme se réfère à son expérience personnelle, c'est-à-dire à l'appel qu'il déclare avoir reçu de Dieu jadis, au don qu'il a fait de sa personne pour ce service, service de la Parole et des Sacrements, aux fruits de son ministère passé... Tout cela est positif, certes ; les hommes qui exercent l'autorité dans l'Eglise Réformée doivent y prêter attention. Mais cela n'est pas suffisant. La solidarité de ce prêtre jadis avec l'Eglise romaine, et sa nouvelle solidarité avec l'Eglise réformée aujourd'hui, obligent en justice et sagesse à considérer aussi la situation ecclésiastique objective dans laquelle il fut et celle dans laquelle il entre.

Si nous nous dirigeons vers la solution de la « non-réordination » pour mieux reconnaître la fidélité de Dieu dans sa vocation adressée à un homme — selon l'une des questions qui ont été posées plus haut —, nous n'échappons pas à la même nécessité méthodologique. Qui témoignera de cette vocation de Dieu ? Cet homme seul ? Ou l'Eglise qu'il a servie précédemment ? Et nous voici ramenés à l'examen d'éléments objectifs-ecclésiastiques.

Pour découvrir ces éléments, ou de continuité ou de rupture, nous devons nous livrer à un examen du ministère sacerdotal et du ministère pastoral, ou plus précisément de la cérémonie d'entrée dans ces ministères, dans une perspective d'ensemble où interviennent toutes les disciplines ecclésiastiques. Nous pourrons commencer par l'étude comparée des deux liturgies d'ordination. Mais il va de soi que la liturgie sera expliquée par la dogmatique ; l'une et l'autre seront accompagnées par la connaissance de la discipline canonique, des usages non codifiés, et par la connaissance aussi de la vie quotidienne des Eglises, de son aspect populaire. Nous écrivons ce dernier adjectif

dans son sens ecclésial plénier : qu'est le sacerdoce, qu'est le pastorat dans le laïcat chrétien de Rome et de la Réforme ?

Autre remarque, banale pour certains, utile à relire pour d'autres : cette étude doit être faite dans une Eglise romaine et une Eglise réformée vivantes, donc « mouvantes ». Elle ne doit être intégriste ni objectivement ni subjectivement. Elle ne peut pas répéter des positions passées, telles quelles, ni dans notre compte rendu de la doctrine d'autrui, ni dans l'expression de notre propre doctrine. Depuis quatre siècles, Rome et la Réforme ont vécu. Nous n'avons pas fait tout le travail d'un honnête théologien quand nous avons, par exemple, cité et lu tel quel un texte de saint THOMAS D'AQUIN ou du concile de Trente. De même, Jean CALVIN ou Pierre DU MOULIN doivent être « datés », ce qui n'est nullement les mépriser. Il est évident que l'appréciation des mouvements théologiques, du volume doctrinal exact d'un texte ancien, ne simplifieront pas notre travail.

Indiquons sommairement quelques-uns des éléments qu'on utilisera dans l'enquête au sujet de l'ordination romaine.

On recueillera les éléments liturgiques dans les rites de l'ordination des prêtres et de la consécration des évêques. Tel est le travail auquel s'était déjà livré Pierre DU MOULIN.

Il est dit aux prêtres :

« *Sacerdotem etenim oportet offerre, benedicere, praeesse, praedicare et baptizare.* ».

Et encore :

« *Sit doctrina vestra spiritualis medicina populo Dei ! Sit odor vitae vestrae delectamentum Ecclesiae Christi ut praedicatione atque exemplo aedificetis domum, id est familiam Dei...* ».

Aux évêques :

« ...*interrogamus te, dilectissime frater, caritate sincera, si omnem prudentiam tuam, quantum tua capax est natura, divinae Scripturae sensibus accommodare volueris.*

*Vis ea, quae ex divinis Scripturis intelligis plebem, cui ordinandus es, et verbis docere et exemplis?* ».

Et encore :

« *Accipe Evangelium et vade, praedica populo tibi commisso...* ».

Ces textes liturgiques sont les témoins de la vie ecclésiastique ancienne. De la part des ordinands et de leurs consacrants, de la part de leurs commentateurs théologiens ou auteurs spirituels, et de la part de l'ensemble du peuple catholique-romain, ils n'ont pas toujours été l'objet de la même attention.

Bien d'autres paroles et d'autres rites de la cérémonie de l'ordination des prêtres sont importants, occupent les regards ou nourris-

sent la foi catholique-romaine. Citons simplement la consécration des mains par des onctions d'huile et ce qu'on appelle peu harmonieusement la porrection des instruments : l'évêque présente à l'ordinand un calice qui contient du vin et de l'eau, une patène sur laquelle est posée une hostie ; l'ordinand les touche de ses mains huilées et bandées. Ainsi est donné de façon spéciale le pouvoir de dire la messe. Dans cette porrection des instruments et dans les paroles qui l'accompagnent, certains théologiens ont vu une partie essentielle de l'ordination sacerdotale.

Les éléments dogmatiques de notre formation catholique-romaine seront d'abord puisés dans les grands textes classiques.

En ce qui concerne saint THOMAS D'AQUIN, on sait que son *Traité de l'Ordre* n'a pas été constitué par lui-même tandis qu'il composait sa *Somme Théologique*, mais postérieurement par l'utilisation de certaines de ses œuvres.

Le sacrement de l'Eucharistie occupe la place centrale dans sa théologie sacramentaire : « Le sacrement de l'Eucharistie est le but premier des Ordres. De cette relation naît celle des Ordres avec les autres sacrements, car ceux-ci dérivent eux-mêmes de ce que contient l'Eucharistie. »<sup>37</sup>

Quand saint THOMAS D'AQUIN répond à la question : « La science de toute l'Ecriture est-elle requise chez l'ordinand ? », il donne un enseignement qui nous fait comprendre propos et appréciations de Jean CALVIN : « *Le prêtre a deux fonctions, l'une, principale, a pour objet le corps réel du Christ ; l'autre, secondaire, le corps mystique du Christ. Cette seconde fonction dépend de la première et non réciproquement.* Ainsi plusieurs sont promus au sacerdoce, à qui n'est confiée que la première fonction, les religieux, par exemple, qui n'ont pas charge d'âmes. On n'attend pas la loi de leur bouche, on leur demande seulement de consacrer. Aussi leur suffit la science requise pour l'observation du rite dans la confection du sacrement... »<sup>38</sup>.

On s'arrêtera évidemment à ce grand témoin de la doctrine catholique-romaine qu'est le concile de Trente. C'est dans sa session XXIII qu'il définit la doctrine du sacrement de l'Ordre :

« Si quelqu'un dit qu'il n'y a pas dans le Nouveau Testament un sacerdoce visible et externe ; ou bien qu'il n'y a pas un pouvoir de consacrer et d'offrir le vrai corps et sang du Seigneur ; et de remettre et retenir les péchés ; mais seulement l'office et le simple ministère de la prédication de l'Evangile ; ou bien que ceux qui ne prêchent pas ne sont pas prêtres, qu'il soit anathème ! »<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Saint THOMAS D'AQUIN, *Traité de l'Ordre*, Q. 37, art. 2.

<sup>38</sup> *Ibid.* Q. 36, art. 2, *ad 1um.* — Pour la critique de Jean CALVIN, cf. *Institution Chrétienne*, L. IV, Ch. V, § 8, contre les prêtres-moines, qui sont dans l'incapacité d'accomplir un véritable ministère.

<sup>39</sup> Session XXIII, Canon I, Denzinger, 961.

Dans le chapitre premier de la même Session, le sacerdoce est défini comme « le pouvoir de consacrer, d'offrir et d'administrer le corps et le sang du Seigneur, et de remettre ou retenir les péchés »<sup>40</sup>.

La rédaction des canons conciliaires est précise, concise aussi. L'adverbe « *tantum* » et l'adjectif « *nudum* » (« seulement l'office et le simple ministère de la prédication de l'Evangile ») pourraient laisser place à une mise au point de théologie interconfessionnelle : les Réformateurs ne réduisaient pas le ministère à la « seule » prédication, ils y joignaient l'administration des sacrements. Mais le *test* malheureux de la doctrine catholique-romaine est introduit tout aussitôt, qui justifie la rigueur des théologiens réformés : « Si quelqu'un dit... que ceux qui ne prêchent pas ne sont pas prêtres, qu'il soit anathème ! » Ainsi est-il clairement enseigné que le ministère de la parole ne fait pas partie intégrante du sacerdoce catholique-romain. Le prêtre catholique-romain est nécessairement sacrificateur ; il peut n'être pas prédicateur. La dogmatique restreint ici étrangement la signification et l'importance des quelques mots d'origine ancienne qui subsistent dans la liturgie.

Depuis le XVI<sup>e</sup> siècle toute la littérature de spiritualité ou de piété, sacerdotale ou populaire, répète cette doctrine, la distribue abondamment. Citons-en un exemple notoire.

Le *Traité des Saints Ordres*, de M. OLIER, est l'une des œuvres maîtresses de l'Ecole Française. Des générations d'ordinands ont mérité ce Traité. Or, dans l'ensemble de l'ouvrage, on découvre une seule allusion, et bien vague, au ministère de la prédication. Par contre, l'essentiel de l'enseignement du concile de Trente est dit et redit :

« ...les pouvoirs et les fonctions du prêtre consistent : 1° à produire Jésus-Christ ; 2° à donner le Saint-Esprit à l'Eglise et à sanctifier les fidèles ; 3° à donner même le Père éternel, en donnant Jésus-Christ en communion à l'Eglise. »

« Le prêtre est appelé à entrer en partage, avec le Père éternel, de la puissance d'engendrer son Fils. En effet, il le produit tous les jours sur les autels, tel que le Père éternel l'engendra autrefois au jour de la résurrection... »<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Session XXIII, Chapitre I, Denzinger, 957.

<sup>41</sup> Jean-Jacques OLIER, *Traité des Saints Ordres*, troisième partie, « De la suprême dignité du Sacerdoce », Ch. II, « De la dignité et de la sainteté des prêtres par rapport à leurs fonctions et la grandeur de leurs pouvoirs ». La première édition de ce Traité date de 1675 ; il fut constamment réédité. — Présentation catholique de la situation du presbytérat à travers les siècles dans *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui*, *Unam Sanctam* 28, Ed. du Cerf, 1954. « Considérant que l'Eucharistie est la fin de tous les sacrements, et de tout le culte chrétien, et qu'elle est en même temps le sacrement de toute l'Eglise, les auteurs du moyen âge ont défini le sacerdoce comme le sacrement qui donne le pouvoir de consacrer l'Eucharistie », p. 235. L' « Apostolat », qui est indivisiblement Episcopat-Presbytérate-Diaconat, est le sacrement qui ordonne à la consécration de l'Eucharistie, c'est-à-dire au sacrement qui fait l'Eglise. Aussi a-t-il été institué par Notre Sauveur par la simple Parole de la Sainte-Cène : « Faites ceci en mémoire de moi », p. 236.

De la liturgie et de la théologie si nous passons à la vie quotidienne du peuple catholique-romain, les témoins que nous entendrons parleront dans le même sens :

« Qu'est-ce que le prêtre pour vous ?... Qu'attendez-vous du prêtre ?... Rien d'autre que ce que je vous dis : celui qui après avoir pardonné, met l'hostie dans ma bouche ; et celui qui avant de me la donner l'élève un instant au-dessus du ciboire... Je ne lui demande que de me donner Dieu, non de me parler de Dieu... L'Ordre religieux qui parle le mieux de Dieu, ce sont les bénédictins parce qu'ils ne montent jamais en chaire mais nous font vivre le drame de la messe et nous en rendent sensible le sublime quotidien... Que je plains les protestants dont le culte se ramène à la parole ! »<sup>42</sup>.

Quand M. François MAURIAC répondait de cette façon — et il n'était pas le seul — à une enquête relativement récente, il se plaçait d'une façon remarquable dans la ligne du concile de Trente et sur le lieu de la rupture avec les Réformateurs.

Mais il paraîtra à certains lecteurs catholiques-romains de ces propos que M. François MAURIAC en les tenant accusait son âge, et qu'une nouvelle génération de ses coreligionnaires répondrait parfois de manière sensiblement différente.

Il est vrai, un mouvement théologique s'esquisse aujourd'hui, qui tente de « rééquilibrer » une doctrine trop unilatérale. Ce mouvement tend à mieux situer la relation entre le Sacrement et la Parole. Il s'exprime en enseignements tels que ceux-ci :

« Il faut bien voir ici — on l'oublie souvent — que la fonction cultuelle et la fonction d'évangélisation sont absolument connaturelles l'une à l'autre... Celui qui se trouve spécialisé dans l'exercice d'une seule de ces fonctions ne doit pas perdre de vue le double caractère de l'œuvre sacerdotale du *presbyterium* dont il fait partie ; faute de quoi ou bien il tomberait dans un ritualisme étranger à l'esprit de la nouvelle Alliance, ou bien il ne comprendrait plus la différence spécifique entre les prêtres et les autres chrétiens... Foi et sacrement ne doivent pas être séparés... Si l'on considère les fonctions sacerdotales en elles-mêmes, la fonction cultuelle est la plus importante... »<sup>43</sup>.

Plusieurs déclarations de ce texte, fruit du renouvellement de la théologie catholique-romaine, sont très positives à notre sens. Mais d'autres paroles y sont jointes, qui ménagent l'obéissance à la doctrine traditionnelle, et très particulièrement — si nous nous en tenons encore au même *test* — la possibilité que des hommes soient « spécialisés » dans l'une ou dans l'autre fonction. Il nous faut cependant avoir

<sup>42</sup> *Qu'attendez-vous du prêtre ?, Collection « Présences », Plon, Paris, 1949, p. 7 et s.*

<sup>43</sup> P.-M. Gy, *L'Ordre*, dans *Initiation Théologique*, Ed. du Cerf, Paris, t. IV, p. 711-712.

connaissance de ce mouvement de la théologie catholique-romaine lorsque nous étudions et la cérémonie de l'ordination et la condition du prêtre. Le ministère de la parole est de plus en plus valorisé.

Faisons une remarque encore. Nous parlons des anciens prêtres qui entrent dans le ministère pastoral. Mais le cas s'est aussi présenté d'anciens évêques. Nous avons vu comment Jean CALVIN ne retenait pas davantage la validité réformée de leur consécration romaine. Pour nous, actuellement, il importe de prêter attention à ceci, que le sacerdoce des prêtres est dépendant de celui de l'évêque.

« L'épiscopat possède le pouvoir sacerdotal en plénitude. Le presbytérat reçoit de l'évêque le pouvoir de consacrer l'Eucharistie, mais il ne peut exercer son pouvoir sur le « Corps mystique » que sous la « surveillance » de l'évêque qui peut réduire ou élargir ses fonctions. »<sup>44</sup>.

Le presbytérat est un office « participé » : l'évêque associe les « prêtres du second rang » à une partie de son ministère. L'aspect qui nous est le plus sensible, celui de la Parole, appartient en propre à l'évêque seul. Le Droit Canon, traduisant en prescriptions disciplinaires les articles de la Dogmatique, est ici très clair<sup>45</sup>. Le pape a la charge de prêcher pour toute l'Eglise, chaque évêque pour son diocèse. L'évêque se fait aider par les curés et d'autres personnes capables. Sa surveillance s'étend sur tous les prédateurs appelés à prêcher sur son territoire ; ils ne peuvent le faire qu'avec son autorisation. Enfin, un commentateur qualifié peut écrire : « La faculté de prêcher n'est jamais accordée à titre rigoureusement définitif. »<sup>46</sup>. La conséquence en est qu'un prêtre sorti de l'Eglise de Rome ne peut pas se référer, s'il désire établir une continuité dans son ministère de prédateur, à un mandat ou un pouvoir que cette Eglise ne lui accorde pas. Au contraire, il demeure « sacrificateur » de par son pouvoir d'Ordre.

A l'heure actuelle, deux lignes de recherche, deux orientations, qui sont complémentaires, s'observent dans l'Eglise romaine et dans l'Eglise réformée.

La première montre un renouveau d'intérêt pour la parole de Dieu, pour la fonction de prédication et d'évangélisation. Chez ses théologiens, devient de plus en plus fréquent l'axiome — qui eût réjoui le cœur de Jean CALVIN — que Parole et Sacrement ne doivent pas être dissociés. La seconde reprend conscience de la catholicité de l'Eglise dans l'espace et dans le temps, ce qui la pousse à réexaminer soigneusement certains de ses usages et de ses traditions, sa liturgie, sa doctrine.

<sup>44</sup> *Id.*, t. IV, p. 729.

<sup>45</sup> *Codex Juris Canonici*, C. 1327, § 1 et 2 ; 1337... 1340, § 1 et 2 ; 1341, § 1...

<sup>46</sup> NAZ, *Traité de Droit Canonique*, t. III, p. 136.

Mais en sommes-nous arrivés au moment où ces mouvements composent une synthèse qui obtienne l'assentiment des deux Eglises ? Il ne semble pas. Dans la matière qui nous occupe, les positions essentielles de chacune des Eglises demeurent les mêmes ; les séparations subsistent.

Les catholiques-romains regardent l'imposition des mains comme la « matière » du sacrement de l'Ordre. Les réformés ne s'en dispenseront pas au xx<sup>e</sup> siècle comme ils firent au xvi<sup>e</sup> par crainte d'interprétation superstitieuse. Ils la voient dans un regard théologique d'une plus grande ampleur. Les rapporteurs des Synodes récents déclaraient :

« ...Personne ne contestera que l'acte central de (l'ordination) est une épiclèse avec imposition des mains. Le Nouveau Testament aussi bien que la tradition presque constante de l'Eglise sont clairs sur ce point... »<sup>47</sup>. « (Nos Synodes) acceptent que l'acte central de cette cérémonie soit l'invocation du Saint-Esprit pour l'œuvre du ministère, accompagnée, conformément à l'usage apostolique, de l'imposition des mains. »<sup>48</sup>.

Cela est en accord avec ce qu'enseignait Jean CALVIN : « Quant à l'imposition des mains, qui se fait pour introduire les vrais prêtres et ministres de l'Eglise en leur état, je ne répugne point qu'on ne la reçoive pour sacrement. Car, en premier lieu, c'est une cérémonie prise de l'Ecriture ; et puis elle n'est point vaine, comme dit saint Paul, mais elle est un signe de la grâce spirituelle de Dieu (I Tim. 4 : 14). »<sup>49</sup>.

Mais qu'on prenne bien garde à ceci, qui est d'une grande importance pour la dogmatique ! Les réformés de France, au xx<sup>e</sup> siècle, venons-nous de dire, ne se dispenseront pas de l'imposition des mains dans la cérémonie de l'ordination d'un pasteur. Une différence fondamentale demeure cependant entre la Réforme et le Catholicisme romain en ce qui concerne la nécessité et les conséquences de cette imposition des mains. On le voit dans cet usage, à savoir qu'un laïc peut accomplir les fonctions pastorales, qu'un membre de l'Eglise qui n'a pas été « consacré » peut célébrer la Sainte-Cène. Ainsi, voit-on des « pasteurs non ordonnés » remplir fidèlement leur ministère durant des années.

Les paroles consacratoires — la « forme » du sacrement de l'Ordre pour le presbytérat —, dites par l'évêque après qu'il a imposé les mains *en silence* aux ordinands, sont celles-ci :

*« Da, quaesumus, omnipotens Pater, in hos famulos tuos Presbyterii dignitatem. Innovia in visceribus eorum spiritum sanctitatis, ut acceptum a te, Deus, secundi meriti munus obtineant, censuramque*

<sup>47</sup> Jean Bosc, Rapport présenté au Synode de la III<sup>e</sup> Région de l'Eglise Réformée de France ; dans *Eglise et Théologie*, n° 71, mars 1961, p. 10.

<sup>48</sup> FERRIER-WELTI, *Actes cités*, p. 147.

<sup>49</sup> Jean CALVIN, *Institution Chrétienne*, Livre IV, Ch. XIX, 28.

*morum exemplo suae conversationis insinuent. Sint providi cooperatores ordinis nostri. Eluceat in eis totius forma justitiae, ut bonam rationem dispensationis sibi creditae reddituri, aeternae beatitudinis praemia consequantur.* » (Veuillez, ô Père tout-puissant, donner à tes serviteurs que voici la dignité de la prêtrise. Répands à nouveau dans leur âme l'Esprit de sainteté ! Puissent-ils obtenir de toi, ô Dieu, l'office du second mérite ! Puissent-ils faire pénétrer la réforme des mœurs par l'exemple de leur conduite ! Puissent-ils se montrer des coopérateurs prudents de notre Ordre ! Que la sainteté, sous toutes ses formes, resplendisse en leur vie, afin qu'au moment de rendre compte du ministère à eux confié, ils obtiennent en récompense l'éternelle béatitude !).

L'acte de consécration soumis au Synode national de l'Eglise Réformée de France comporte ces paroles dites *en même temps* que les mains sont imposées :

« Envoie ton Saint-Esprit sur ton serviteur. Nous le consacrons et l'ordonnons en ton nom, par l'imposition des mains, pasteur dans ta sainte Eglise. Nous l'établissons ainsi ministre de la Parole et des Sacrements pour annoncer ton pardon aux pécheurs repentants et pour paître le troupeau que tu lui confies. »<sup>50</sup>.

On constate comment la liturgie romaine, dans son moment essentiel, précise très peu la fonction du futur prêtre, sinon sur ce point, qu'il sera un « coopérateur » de l'évêque. — La liturgie réformée est beaucoup plus explicite —. C'est par ailleurs, ainsi que nous l'avons montré plus haut, que l'on sait que le prêtre sera principalement un sacrificateur.

Jean CALVIN concluait :

« Au reste, quand j'attribue cet honneur au ministère ordonné de Jésus-Christ, il ne faut pas que les prêtres romanistes, qui sont créés selon l'ordre du pape, s'enorgueillissent de cela. Car ceux que nous disons sont ordonnés par la bouche de Jésus-Christ, pour être dispensateurs de l'Evangile et des sacrements (Matthieu 28 : 19 ; Marc 16 : 15 ; Jean 21 : 15), non pas pour être bouchers, afin de faire des immolations quotidiennes. Le commandement leur est donné de prêcher l'Evangile, et de paître le troupeau de Christ, et non pas de sacrifier. Il leur est fait promesse de recevoir les grâces du Saint-Esprit, non pas pour faire expiation des péchés, mais pour gouverner dûment l'Eglise (Actes 1 : 8). »<sup>51</sup>.

A part certaines expressions brutales que les réformés n'utilisaient plus aujourd'hui, l'essentiel de la pensée de Jean CALVIN semble demeurer valable.

<sup>50</sup> *Actes cités*, p. 172. Sur ce texte, les membres du Synode de Valence firent seulement deux observations de détail. Cf. *id.*, p. 26.

<sup>51</sup> Jean CALVIN, *ibid.* Suite de la citation faite plus haut.

Si nous prenons connaissance de la matière et la forme de l'ordination des prêtres en les entendant dans l'ensemble de la cérémonie et dans tout l'ensemble aussi de la doctrine catholique-romaine, il ne paraît pas que nous puissions reconnaître une identité objective entre cette cérémonie et celle de l'Eglise réformée, identité qui établirait une continuité dans le ministère des prêtres accédant au pastorat.

Quelqu'un objectera peut-être que ce n'est pas faire assez de cas de l'imposition des mains. Mais la doctrine réformée est ici constante : pour ce faire, il faudrait réduire ce geste à sa « matérialité », ce que nous ne pouvons pas accepter<sup>52</sup>.

Les quelques mots qui, au cours de l'ordination catholique-romaine, parlent de l'office de la prédication, ne seraient-ils pas suffisants, dira-t-on encore, pour établir cette continuité ? La méthode nous paraît discutable, qui consisterait à extraire quelques mots — comme, ci-dessus, nous aurions extrait un geste — de l'ensemble liturgique, canonique, dogmatique, catholique-romain, pour les transporter dans un autre complexe ecclésiastique.

Mais surtout, à vrai dire, nous ne voyons pas comment une réponse affirmative pourrait être donnée à cette question parce que c'est ici précisément que se situe la ligne de rupture entre Rome et la Réforme. C'est parce que nous sommes convaincus que les dogmes développés dans l'Eglise romaine mettent en question, modifient — d'abord superficiellement, et puis profondément — l'authentique Parole de Dieu, l'Evangile en son originalité, que nous sommes « réformés ».

Comment l'Eglise réformée pourrait-elle faire cette confiance à l'Eglise romaine, qu'elle aurait bien choisi, correctement « élu » et ordonné un homme selon ses normes doctrinales, et pourrait-elle constater qu'à ce titre il est qualifié pour entrer dans le ministère pastoral ? On ne le voit pas.

Sans doute sera-t-il pénible à certains lecteurs qu'on aboutisse à cette conclusion ; pénible parce que, dans le labeur interconfessionnel, nous voudrions aller vite pour découvrir ou établir les structures de l'Eglise universelle visible ; pénible aussi parce qu'elle risque d'être interprétée comme une sévérité à l'égard d'hommes qui ont servi dans l'Eglise romaine le même Seigneur qu'ils servent dans l'Eglise réformée.

Mais telle est souvent la situation du théologien ; des questions semblables à celle qui fut posée au début de cet exposé demandent une réponse disciplinaire qui soit ou *Oui* ou *Non*. Cependant, ni le *Oui*

<sup>52</sup> *Actes cités*. Rapport de M. FERRIER-WELTI, *passim*. Et cf. le propos de Jean CALVIN, cité plus haut : « Si donc, ils veulent qu'on leur permette le signe, il faut qu'ils l'accommodent à la vérité, pour laquelle il a été institué ou introduit. » (Voir note 19).

ni le Non ne sont des jugements sommaires ; ils doivent être entendus avec l'accompagnement de propos théologiques, de textes liturgiques, d'usages ecclésiastiques, de pratiques quotidiennes et populaires, qui permettent une juste connaissance de la situation des uns et des autres, ici du presbytéрат catholique-romain et du pastorat réformé, c'est-à-dire qui montrent et la permanence des ruptures et les cheminements réels ou possibles de l'unité. Si nous répondons Oui, les arguments pour le Non, dans ce qu'ils ont de valable, ou dans l'espoir qu'ils seront un jour valorisés, demeurent présents à notre esprit.

De plus, il convient de répéter que l'enquête ici présentée n'est que dans un état provisoire ; elle doit être reprise, complétée, voire corrigée.

Mais, au stade actuel, l'usage de la « réordination », traditionnel chez les réformés de France, nous paraît fondé. L'ordination des prêtres catholiques-romains, et celle des pasteurs réformés, n'est pas encore cet acte unique qui nous conduirait plus loin que la communauté du baptême.

#### ANNEXE

## DE LA VOCATION DES PASTEURS

**par Pierre DU MOULIN**

Ministre de la parole de Dieu en l'Eglise de Paris  
A Sedan. De l'Imprimerie de Jean Jannon, M. DC. XVIII

(*Extraits*)

### PREMIER LIVRE. DE LA VOCATION INTÉRIEURE ET EXTÉRIEURE. *Chapitre V. Des charges ordinaires et extraordinaires.*

Des charges ecclésiastiques, les unes sont ordinaires, les autres extraordinaires. Les ordinaires sont ou bonnes ou mauvaises, et les mauvaises sont ou entièrement mauvaises, ou en partie...

La mauvaise vocation ordinaire est celle qui, étant vicieuse et contraire à la parole de Dieu, est néanmoins reçue par une longue coutume qui a pris force de loi. De telles vocations, il y en a qui sont entièrement mauvaises, et où toute la réformation qu'on y pourrait apporter serait de les abolir entièrement : car en choses mauvaises de leur nature, il ne faut point chercher de tempérament, ni de médi-

crité. De cette nature sont les charges de Pape et de Cardinal, comme nous montrerons ci-après. Mais il y a des vocations corrompues qui retiennent encore quelque peu de chose de leur ancienne institution, lesquelles se servent du nom ancien, et de ce peu de bien qui leur reste pour maintenir leur autorité, et faire montre de leur succession. Telles sont les charges d'Evêque et de Prêtre en l'Eglise Romaine, dont il sera parlé ci-dessous...

Ces deux vocations, dont l'une est ordinaire, l'autre est extraordinaire, ne sont point si incompatibles qu'elles ne se puissent rencontrer en une même personne. Ainsi, Jérémie, Ezéchiel et Jean-Baptiste étaient Lévites et Sacrificateurs, ayant charges ordinaires en l'Eglise, et néanmoins étaient employés à des commissions extraordinaires, et pour cet effet étaient assistés extraordinairement de l'Esprit de Dieu.

De tels, je ne dis pas que la vocation soit en partie ordinaire, en partie extraordinaire, mais je dis qu'ils avaient la charge ordinaire tout entière, et que d'abondant ils étaient insporés extraordinairement pour une œuvre extraordinaire. Nous verrons ci-dessous quelque chose d'approchant advenu en ce dernier siècle, lorsque Dieu a employé extraordinairement à la repurgation des abus de la Papauté quelques personnes qui avaient la vocation qui est ordinaire en l'Eglise Romaine. J'ai dit que c'est quelque chose d'approchant, et non la même chose, pour ce que la charge ordinaire de Jérémie, Ezéchiel, et Jean-Baptiste était bonne et légitime ; mais ceux que Dieu a inspirés extraordinairement en nos temps avaient une charge ordinaire corrompue. Ils se sont servis de ce qui reste de bon en cette mauvaise charge corrompue, Dieu s'étant voulu servir de personnes qui avaient les charges usitées et reçues en leur pays, afin qu'ils fussent mieux ouïs des peuples, et que leurs ennemis ne pussent contester leur vocation. Mais ce qui les fortifiait au-dedans, et qui donnait efficace à leur travail, n'était point la vocation qu'ils avaient du Pape, ou de ses créatures, mais l'assistance extraordinaire de l'Esprit de Dieu. Car même ce qui restait de bon en cette mauvaise vocation ordinaire qu'ils avaient reçue en l'Eglise Romaine, ils le tenaient non des Prélats qui les avaient consacrés à la Romaine, mais de Jésus-Christ, et des Apôtres, dont premièrement ces charges sont parvenues. Ni plus ni moins que quand l'eau d'une source est parvenue jusqu'à nous par un canal infect, nous la tenons, non de ce canal, mais de sa source et origine, laquelle étant venue à nous toute trouble et infecte, nous ne pouvons être repris si nous tâchons à la clarifier. Car nous tenons qu'il n'y a Eglise, tant corrompue puisse elle être, qui ne puisse donner une mauvaise vocation ordinaire, laquelle oblige celui qui l'a reçue à tâcher à la rendre bonne, et à l'employer à son droit usage. Et ce d'autant qu'en une Eglise hérétique et idolâtre, toujours les chaires de leur nature et première institution, et par l'attente du peuple, sont destinées à enseigner la vérité. D'autant aussi que ceux qui reçoivent cette vocation corrompue et vicieuse font en leur réception serment et promesse à Dieu

d'enseigner l'Evangile en sa pureté. Notamment en l'Eglise Romaine, en laquelle lorsqu'on consacre un prêtre ou un évêque, on lui enjoint de prêcher et enseigner selon l'Ecriture, et proposer la doctrine de l'Evangile.

**PREMIER TRAITÉ DU DEUXIÈME LIVRE. AUQUEL EST TRAITÉ DE LA CHARGE DES PASTEURS DES EGLISES CHRÉTIENNES REPURGÉES DU PAPISME, ET DES CHARGES DES PASTEURS DE L'EGLISE ROMAINE.**

*Chapitre VI. Des Prêtres de l'Eglise Romaine, et de leur vocation.*

La charge des Prêtres de l'Eglise Romaine n'est plus ce qu'elle était jadis. Les inventions humaines ont corrompu l'institution divine. Le nom voirement est demeuré. Mais c'est comme quand l'étiquette demeure sur le sac d'un procès, après qu'on a soustrait ou changé les pièces. Car si on avait ôté de la charge de Prêtre, telle qu'elle est aujourd'hui, ce qu'il y a de mauvais, le reste serait fort petit.

En l'Ecriture Sainte, la charge des Prêtres est de travailler en la parole (I Tim. 5 : 17). Et de paître le troupeau de Jésus-Christ (Act. 20, vers. 17 et 28). Au 2<sup>e</sup> chap. des Actes, vers. 24, les fonctions de la charge des Pasteurs sont comprises en ces mots. *Ils persévéraient en la doctrine des Apôtres, et en la communion et fraction du pain, et ès prières.*

Aujourd'hui cela n'est plus. Car encore qu'avant que procéder à l'ordination des Prêtres, l'Evêque leur dise : *Que votre doctrine soit une médecine spirituelle au peuple de Dieu*, si est-ce que l'expérience montre qu'une grande partie des Prêtres ne prêche point, il faut outre la Prêtrise avoir quelque autre dignité. Preuve certaine qu'on n'estime pas la prédication être une fonction essentielle à la Prêtrise. Et de fait quand ce vient aux termes formels par lesquels est conféré l'ordre de Prêtrise, l'Evêque ne parle aucunement de prêcher la parole, et ne fait aucune mention de la doctrine de l'Evangile...

*Chapitre XI. Ce qui reste de bon ès charges de Prêtre et d'Evêque.*

Parmi tant d'abus, recherchons ce qui reste de bon, comme on cherche deux ou trois grains d'or dans un grand tas de sable : car il est grandement à désirer qu'èst charges de Prêtre et Evêque se trouve quelque chose de l'ancienne institution, qui puisse obliger un homme appelé à ces charges à s'employer au salut des âmes, et convertir sa charge à un droit usage. Ne sera besoin de rechercher ce qu'il reste de bon ès charges de Pape et de Cardinal. Vous trouveriez aussi tôt de la flamme au fond de l'eau. Nous parlerons seulement des charges de Prêtre et Evêque : pour ce que de leur charge il est parlé en l'Ecriture Sainte.

En premier lieu je dis que tout homme, s'il n'est profane et athéiste, qui prend la charge de Prêtre, ou de Curé, ou d'Evêque en l'Eglise Romaine, a intention de faire cette même charge de Prêtre et d'Evêque dont est parlé en la parole de Dieu. Tous ceux qui y entrent

sont obligés à cela, et par la nature de la charge, et par l'attente du peuple, lequel ne recevrait point des Pasteurs, s'il savait que leur charge ne fût conforme à la parole de Dieu, car en une Eglise hérétique et corrompue comme en celle des Ariens ou Eutychiens, toujours les chaires sont destinées à enseigner la vérité : et la nature de la charge oblige celui qui la prend à l'employer à sa droite fin.

En second lieu, faut savoir que quand quelqu'un reçoit l'ordre de Prêtre, l'Evêque lui représente le devoir de sa charge, et entre autres choses lui dit : *Il faut que le Prêtre bénisse, qu'il gouverne, qu'il prêche, et qu'il baptise*, et peu après : *Que votre doctrine soit une médecine spirituelle au peuple de Dieu, que l'odeur de votre vie soit une réjouissance à l'Eglise de Christ, afin que par prédication et par exemple vous édifiez la maison de Dieu*. Ce sont anciennes pièces, demeurées parmi une horrible corruption, afin qu'elles servissent à toucher la conscience de ceux qui prendraient la charge, à ce qu'ils ne se laissent emporter par le courant de la coutume, mais se sentissent obligés à proposer la pure parole de Dieu, afin d'accomplir leur promesse : ce qui s'est fait par la providence de Dieu, afin que ce qui reste de bon servit, ou à corriger le mal, ou à le condamner. Tout ainsi qu'en la Messe sont demeurées certaines pièces qui condamnent ouvertement le Purgatoire, et les mérites, et la Transsubstantiation.

Ce n'a donc point été sans un grand artifice de l'ennemi de notre salut, que ces clauses qui seules sont bonnes et salutaires ont été omises en l'action par laquelle l'ordre de Prêtre est actuellement conféré, et que, comme en l'ordination du Prêtre, l'Evêque lui dit : *Reçois la puissance d'offrir sacrifices, etc.*, aussi il ne lui dit : *Reçois la puissance d'annoncer la pure doctrine de l'Evangile*. Qui ne voit que cela s'est omis exprès afin que celui qui reçoit la charge ne s'estimât point obligé à prêcher l'Evangile ? Toutefois l'injonction faite auparavant de prêcher la sainte doctrine, à laquelle le futur Prêtre répond *Amen*, porte obligation, et est une promesse faite à Dieu entièrement obligatoire. *Item*, la puissance de remettre les péchés, conférée en l'ordination, emporte cela tacitement : car l'usage des clefs est annexé, et dépend de la prédication de l'Evangile.

Mêmes paroles obligatoires à enseigner la pure doctrine de l'Evangile, se disent à l'Evêque : où le consacrant demande au consacré : *Nous t'interrogeons si tu veux employer toute ta prudence autant que ta nature est capable au sens de l'Ecriture* ; et peu après : *Veux-tu enseigner, par paroles et par exemples, au peuple sur lequel tu dois être établi, les choses que tu entends des divines Ecritures* ? A quoi le futur Evêque répond : *Volo* : Je le veux. Puis, lui proposant le livre de l'Evangile, lui dit : *Reçois l'Evangile, et va, et prêche au peuple qui t'est commis*. Ces paroles sont obligatoires et suffisantes pour convaincre un Evêque de parjure au jour du jugement, si sciemment il enseigne autrement qu'il n'est porté en l'Evangile ; ou du mépris de sa

charge, s'il ne daigne s'enquérir de ce qui est contenu et prescrit en l'Evangile.

Que si outre cela le Prêtre fait un mauvais serment, tel que celui que nous avons récité, je dis qu'un mauvais serment fait au Pape ne peut casser une bonne promesse faite à Dieu. Et encore que ceci se fasse seulement par forme, et sans intention d'accomplir sa promesse, surtout quand on crée à Rome ou à Paris un Evêque de Tripoli, ou de Dardanie, auquel on dit : *Vade, et praedica populo tibi commisso*, encore que nul troupeau lui soit commis. Ou quand on confère l'Episcopat à un enfant, ou à un homme sans lettres. Si est-ce qu'un homme craignant Dieu ne regardera point à la perversité de la coutume, mais à la règle de justice, et à l'acquit de sa conscience.

Encore faut-il savoir que dans le serment que l'Evêque prête au Pape, il y a une clause qui annule tout le serment, car il jure : *Salvo meo ordine*, sauf son ordre, et sans contrevéoir à sa charge.

### TROISIÈME TRAITÉ DU DEUXIÈME LIVRE. DE LA SUCCESSION DES PASTEURS DES EGLISES RÉFORMÉES, ET DE LA SUCCESSION DES PASTEURS DE L'EGLISE ROMAINE.

#### *Chapitre III. De la réordination des Prêtres de l'Eglise Romaine, qui se fait en nos Eglises.*

Reste une difficulté, sur ce que nous conférons aux Prêtres sortis de l'Eglise Romaine une nouvelle ordination. Car on nous peut dire que si la vocation corrompue, que ces premiers réformateurs du Papisme ont reçue en l'Eglise Romaine, leur a suffi pour les obliger à faire dûment la charge de Pasteur, d'où vient que quand un Prêtre de l'Eglise Romaine est reçu au Ministère entre nous, on lui impose les mains derechef, et lui confère une nouvelle ordination ? Car puisque l'ordination que ces premiers avaient reçue en l'Eglise Romaine leur a servi sans autre ordination, pourquoi ne servira-t-elle aux Prêtres qui se convertissent aujourd'hui ?

La solution de cette difficulté dépend d'une autre, à savoir si l'ordination reçue en une Eglise corrompue, peut ou doit être réitérée. Là-dessus, nous tenons que l'ordination ne doit être réitérée, quand par cette ordination on a reçu simplement une charge dont l'institution se trouve en la parole de Dieu. Or nous avons montré que la charge de Sacrificateur du corps de Jésus-Christ, que les prêtres reçoivent en leur ordination, ne se trouve point en la parole de Dieu. C'est pourquoi il est expédié que ce mauvais caractère, et cette fausse ordination soit effacée par une nouvelle. Parmi nous, un homme ne serait point écouté s'il montait en chaire en vertu de sa charge de Sacrificateur.

Que si les Prêtres de l'Eglise Romaine en leur ordination étaient seulement établis Pasteurs, et administrateurs de la parole, et des Sacrements, nous ne leur conférerions point une nouvelle ordination, nonobstant le mauvais usage de leur charge. Mais nous les recevrions en même façon que saint Jérôme, contre les Lucifériens, veut que les Ariens convertis soient maintenus en l'Episcopat, et comme le Concile de Nicée veut que les clercs et Evêques Novatiens soient reçus en la même charge après s'être convertis, pour ce que la charge que les Ariens et Novatiens avaient reçue en leur Eglise était une charge de Pasteur, et non de Sacrificateur du corps de Jésus-Christ. Seulement, ils péchaient en l'usage, et en la dépravation de la doctrine. Mais où par l'ordination on a reçu une charge que Dieu n'a point instituée, il est expédit d'effacer ce caractère par l'impression d'un nouveau.

Cependant, nous ne tenons pas cette nouvelle ordination des Prêtres si absolument nécessaire, qu'on ne s'en puisse passer quand il ne se trouve point de Pasteur au pays qui la puisse conférer. Car en ce cas la promesse qu'on leur a fait faire en leur réception d'enseigner la pure doctrine, et la nature de la charge de Prêtre considérée selon sa première institution, et l'approbation de l'Eglise, suppléent à ce défaut. Et ne se faut ébahir, si pour remédier à un mal extrême et extraordinaire, il est nécessaire de se passer de quelque formalité. Joint qu'en ce point de réordination nous n'avons nul passage de la parole de Dieu qui nous règle. Et pourtant l'Eglise peut en user diversement selon la nécessité présente, et selon que Dieu donne le moyen et la commodité.

# ALBERT CAMUS ET LE CHRISTIANISME

par Alain-Georges MARTIN

## INTRODUCTION

Le but de cette étude est de montrer comment Albert CAMUS parle du christianisme. Elle n'a pas la prétention d'être une synthèse de la très riche pensée de CAMUS. Son sujet est strictement limité à une analyse des passages où CAMUS aborde les questions de Dieu, de Jésus-Christ, de l'Eglise.

La pensée chrétienne, et sa réfutation, est loin d'être l'essentiel de la pensée de CAMUS. Cependant, deux raisons peuvent légitimer cette étude :

1° Il est toujours très intéressant de savoir comment un écrivain incroyant de grand renom — et qui a influencé toute une génération — a parlé du christianisme. A travers lui, c'est toute la psychologie d'une époque qui se dessine.

2° CAMUS n'a pas ignoré le christianisme. Il a étudié, il a cherché à le connaître ; le sujet de son diplôme de philosophie fut consacré aux rapports du christianisme et de l'hellénisme. Tout au fil de son œuvre, on sent un homme qui a une certaine culture biblique.

Cependant, il ne faut jamais perdre de vue que CAMUS se déclare athée ; essayer de voir en lui un certain christianisme caché est une malhonnêteté que lui-même n'a jamais montrée envers les chrétiens.

L'auteur de cette étude ne cache pas sa sympathie pour l'œuvre de CAMUS ; aimer, c'est partager, mais c'est aussi être conscient de ce qui sépare : c'est la tâche de cet article.

Cette étude n'est pas complète ; nous n'avons pu parler d'un article intitulé « Réflexions sur le christianisme » et paru, semble-t-il, dans la revue « La Vie intellectuelle » ; mais ce que nous regrettons surtout, c'est de ne pouvoir connaître le diplôme de philosophie où CAMUS étudiait Augustin et Plotin.

Nous procéderons, en prenant les œuvres de CAMUS les unes après les autres, dans un ordre non chronologique.

### « LE MYTHE DE SISYPHE »

Cet essai est la description de l'homme absurde — *homo absurdus*. Cet homme, comme le dit P.-H. SIMON, « n'est pas l'homme qui n'a pas de bon sens ; cela veut dire, au contraire, l'homme qui a reconnu que tout est sans raison, et celui-là seul peut être le sage, car la sagesse ne saurait se nourrir d'illusion ».

L'absurde naît de la « confrontation de l'irrationnel (du monde) et de ce désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme. L'absurde dépend autant de l'homme que du monde ». L'homme absurde est celui qui accepte avec lucidité cette contradiction ; il refuse toute illusion qui serait une tentative pour nier cette situation.

C'est pourquoi CAMUS étudie la pensée absurde chez quelques auteurs et il aboutit à cette conclusion : « Il est singulier, en tout cas, que des œuvres d'inspiration parente comme celles de KAFKA, KIERKEGAARD ou CHESTOV, celles, pour parler bref, des romanciers et des philosophes existentiels, tout entières tournées vers l'absurde et ses conséquences, aboutissent en fin de compte à cet immense cri d'espérance. Ils embrassent le Dieu qui les dévorent... Si le chemin de cette vie aboutit à Dieu, il y a donc une issue. » (p. 181).

Le mot Dieu est souvent employé dans ce livre, quelquefois avec une minuscule. La religion est un essai pour trouver un sens à la vie et au monde : « ...Le raisonnement a pour but d'éclairer la démarche de l'esprit lorsque, parti d'une philosophie de la non-signification du monde, il finit par lui trouver un sens et une profondeur. La plus pathétique de ces démarches est d'essence religieuse. » (p. 62).

Pour CAMUS, le mot Dieu reste un mot du vocabulaire philosophique. Il désigne ce qui donne un sens à la vie et en refuse l'absurde. Dieu est : « cet être qui, soudain, et par un acte aveugle de la confiance humaine, explique tout ; JASPERS le définit comme "l'unité inconcevable du général au particulier". Ainsi l'absurde devient dieu (dans le sens le plus général de ce mot), et cette impuissance à comprendre, l'être qui illumine tout ».

Le Dieu dont parle CAMUS est donc une idée qui est fonction de l'acceptation ou du refus de la condition absurde de l'homme. Sa théologie reste anthropocentrique : le dieu dont il parle est soumis à un raisonnement humain : il n'a donc rien à voir avec le Dieu des chrétiens, ce Dieu qui ne dépend pas des hommes, mais qui surgit parmi eux.

Le Dieu de CAMUS et le Dieu de la Bible sont trop différents pour qu'on puisse même les opposer. Tout ce qu'on peut dire, c'est que CAMUS sera amené comme beaucoup d'autres à voir le Dieu chrétien à travers le prisme du dieu philosophique. CAMUS reconnaît implicitement qu'il ne part pas de la définition chrétienne : « On peut penser que je néglige ici le problème essentiel qui est celui de la foi. » (p. 57, note).

En revanche, c'est sur deux points, apparemment mineurs, que CAMUS s'oppose à la pensée chrétienne : la réconciliation et la nature du Christ.

### A) *La réconciliation.*

L'optimisme envers l'homme n'est guère de mise en notre siècle. L'existentialisme athée de SARTRE, l'absurde de CAMUS, rencontre la foi chrétienne dans l'analyse pessimiste de la condition humaine. CAMUS l'affirme ainsi : « Rien de plus profond, par exemple, que la vue de KIERKEGAARD, selon quoi le désespoir n'est pas un fait, mais un état : l'état même du péché. Car le péché, c'est ce qui éloigne de Dieu. L'absurde, qui est l'état métaphysique de l'homme conscient, ne mène pas à Dieu. Peut-être cette notion s'éclaircira-t-elle si je hasarde cette énormité : l'absurde, c'est le péché sans Dieu. » (p. 60).

On pourrait demander à CAMUS si, en fait, il peut y avoir un péché avec Dieu ; le péché est la situation de l'homme qui refuse Dieu. On pourrait bien sûr disserter sur l'emploi adéquat de ces deux termes, qui ont en commun de désigner un état de rupture, de déchirement en l'homme. Pour un chrétien, Jésus-Christ a vaincu le péché en réconciliant l'homme avec Dieu et avec lui-même. Pour CAMUS, « l'homme absurde est le contraire de l'homme réconcilié » (p. 83). Il nie toute forme de réconciliation, ce qui aurait pour résultat de trouver un espoir, un sens à l'existence. En parlant de KIERKEGAARD, il dit : « La réconciliation par le scandale, c'est encore la réconciliation. » (p. 59).

En d'autres termes, la réconciliation, c'est le dépassement de la contradiction où se trouve placé l'homme. L'homme absurde a conscience que cette contradiction ne peut être dépassée. Le chrétien affirme que l'homme absurde renait homme réconcilié. Les termes de la dialectique de CAMUS : monde irrationnel et désir de clarté de l'homme, se trouvent transformés par le chrétien en : homme absurde et homme réconcilié (en termes bibliques : vieil homme et nouvelle naissance).

Pour CAMUS comme pour le chrétien, il y a un homme absurde. Mais la contradiction ne se trouve pas au même endroit. CAMUS la situe en dehors de l'homme ; elle est entre l'homme et le monde. L'homme est innocent : « On voudrait lui faire reconnaître sa culpabilité. Lui se sent innocent. A vrai dire, il ne sent que cela, son innocence irréparable. C'est elle qui lui permet tout. » (p. 75).

Il ne faudrait pas penser que cette innocence soit une bonne conscience. « On lui assure que c'est un péché d'orgueil, mais il n'entend pas la notion de péché ; que peut-être l'enfer est au bout, mais il n'a pas assez d'imagination pour se représenter cet étrange avenir. » Cette innocence, c'est ce manque d'imagination.

C'est le reproche le plus sérieux que l'on pourrait faire à CAMUS : l'homme absurde n'est pas un homme complet. La plupart des héros de CAMUS ont connu à un moment de leur vie une sorte de conversion

à rebours, une chute, une rupture dans le mécanisme vital, qui les auraient figés dans une lucidité sans devenir. L'homme de CAMUS ne se réalise pas, il est déjà réalisé ; c'est pourquoi il ne peut devenir un homme réconcilié ; c'est pourquoi cet homme absurde refuse le saut vers Dieu : « A un certain point de son chemin, l'homme absurde est sollicité. L'histoire ne manque ni de religions, ni de prophètes, même sans dieux. On lui demande de sauter. Tout ce qu'il peut répondre, c'est qu'il ne comprend pas bien, que cela n'est pas évident. » (p. 75).

Pour CAMUS, l'irrationnel est en dehors de l'homme ; pour le chrétien, il est à l'intérieur de l'homme.

### B) *L'homme-dieu.*

Dans *Le Mythe de Sisyphe*, il n'est question qu'une seule fois du Christ, dans un passage où CAMUS parle d'un personnage des *Possédés* de DOSTOÏEVSKI, Kirilov. Citons ce passage : « Sur une question de Stavroguine, Kirilov précise qu'il ne parle pas d'un dieu-homme. On pourrait penser que c'est par souci de se distinguer du Christ. Mais il s'agit en réalité d'annexer celui-ci. Kirilov en effet imagine un moment que Jésus mourant ne s'est pas retrouvé en paradis. Il a connu alors que sa torture avait été inutile. "Les lois de la nature, dit l'ingénieur, ont fait vivre le Christ au milieu du mensonge et mourir pour un mensonge." En ce sens seulement, Jésus incarne bien tout le drame humain. Il est l'homme parfait, étant celui qui a réalisé la condition la plus absurde. Il n'est pas le Dieu-homme, mais l'homme-dieu. Et, comme lui, chacun de nous peut être crucifié et dupé, — l'est dans une certaine mesure. » (p. 143).

Là aussi, l'opposition à la pensée chrétienne est claire et nette. Selon CAMUS, reprenant Kirilov, Jésus est l'homme-dieu : un être humain ayant atteint un degré de perfection lui permettant de vivre tout le drame humain. Il est bien vrai que Jésus est l'homme parfait : le type même de la perfection humaine, mais, en inversant les termes, CAMUS nie l'incarnation, il n'est pas le Dieu venu rencontrer l'homme et participer à sa condition. « La divinité dont il s'agit est donc toute terrestre. » (p. 144). Le Christ de CAMUS n'a plus que sa nature humaine : c'est un arianisme sans Dieu.

CAMUS rejette Dieu : « Si Dieu existe, tout dépend de lui et nous ne pouvons rien contre sa volonté. S'il n'existe pas, tout dépend de nous. » (p. 144). CAMUS pose le problème de Dieu en terme de liberté. « Le problème de la liberté en soi n'a pas de sens. Car il est lié d'une tout autre façon à celui de Dieu. » (p. 79).

Nous trouvons donc nettement l'affirmation du rejet de Dieu. Dieu est exclu de l'humanité : Christ ne peut être Dieu, il n'est qu'un homme.

Comme pour la réconciliation, CAMUS aboutit à la solitude de l'homme. « Savoir si l'homme est libre ne m'intéresse pas. Je ne puis

éprouver que ma propre liberté. » (p. 79). La liberté, c'est la rencontre de l'autre. CAMUS a raison de dire que la rencontre de Dieu avec l'homme est un problème de liberté ; mais c'est aussi vrai pour la rencontre avec autrui. CAMUS n'explique pas cette conséquence, mais sa description de l'homme absurde est la description d'un homme terriblement seul. Pour CAMUS, Dieu reste un problème intellectuel : « Devant Dieu, il y a moins un problème de liberté qu'un problème du mal. On connaît l'alternative : ou nous ne sommes pas libres et Dieu tout-puissant est responsable du mal. Ou nous sommes libres et responsables, mais Dieu n'est pas tout-puissant. » (p. 79). Malgré ce qu'en dit CAMUS, l'alternative est mal posée. La liberté n'est pas à partager entre Dieu et l'homme ; Dieu est au-delà de la liberté et sa toute-puissance n'est limitée par rien, pas même par la liberté de l'homme. L'homme de CAMUS est un homme prisonnier de sa liberté.

*Le Mythe de Sisyphe* parle aussi de l'Eglise. Mais, chez CAMUS, ce mot a un sens large ; il s'agit des églises « divines ou politiques ». Il dénonce le totalitarisme intellectuel de ceux qui ont acquis une certitude, un sens à leur vie.

### L'HOMME RÉVOLTE

Cet ouvrage de CAMUS se présente comme une histoire de la révolte et de la révolution. L'absurde et la révolte sont les deux clés de la pensée de CAMUS. La thèse qu'il développe est que la révolte, négation d'un ordre établi, a conduit à la révolution, qui est l'organisation d'un nouvel ordre, d'autant plus dangereux que l'homme, s'étant cru libéré, se transforme en un dictateur sans limite.

Selon CAMUS, Dieu est essentiellement l'un des termes que nie la révolte. Il est l'objet de tout un développement historique auquel le chrétien ne peut le plus souvent que souscrire.

CAMUS étudie un certain nombre d'aspects de la révolte et nous suivrons l'ordre qu'il donne lui-même.

La révolte métaphysique est une révolte de blasphème. Le révolté « blasphème d'abord au nom de l'ordre, dénonçant en Dieu le père de la mort et le suprême scandale » (p. 40). « Primitivement, au moins, il ne supprime pas Dieu, il lui parle simplement d'égal à égal. Mais il ne s'agit pas d'un dialogue courtois. Il s'agit d'une polémique qu'anime le désir de vaincre. »

L'attaque est dirigée contre Dieu le Père, c'est-à-dire contre le créateur. Mais il ne s'agit pas encore là d'athéisme, le dialogue avec Dieu continue, mais ce dialogue est une révolte et un refus d'une création « où des enfants continuent à mourir ». Le premier non de l'homme s'adressera à son créateur, « un dieu sans récompense ni châtiment, un dieu sourd est la seule imagination religieuse des révoltés ». C'est pourquoi CAMUS intitulera un de ses chapitres : *Les Fils de Caïn*.

C'est dans ce chapitre qu'il explique le rôle du Nouveau Testament qui, selon lui, est un « adoucissement de la figure de Dieu, en suscitant un intercesseur entre lui et l'homme » (p. 50). Le Christ est une réponse au cri des révoltés, il est une réponse au problème du mal et de la mort. CAMUS donne cette interprétation fidèle de la croix : « Le dieu-homme souffre aussi avec patience. Le mal, ni la mort ne lui sont plus absolument imputables puisqu'il est déchiré et meurt. La nuit du Golgotha n'a autant d'importance dans l'histoire des hommes que parce que, dans les ténèbres, la divinité, abandonnant ostensiblement ses priviléges traditionnels, a vécu jusqu'au bout, désespoir inclus, l'angoisse de la mort. On s'explique ainsi le *Lama sabactani* et le doute affreux du Christ à l'agonie. L'agonie serait légère si elle était soutenue par l'espoir éternel. Pour que le dieu soit un homme, il faut qu'il désespère. » (pp. 50-51).

Et CAMUS précise un peu plus loin : « Si tout sans exception, du ciel à la terre, est livré à la douleur, un étrange bonheur est alors possible. » Tel est, dans la pensée de CAMUS, l'article premier de la foi chrétienne.

Ce qu'il écrit du Christ en croix est beau et montre une profonde intuition pour un incroyant. Mais CAMUS se tait à propos de la résurrection et de l'aspect glorieux et victorieux de la mission du Christ. CAMUS s'arrête à l'abaissement de Dieu vers l'homme, au tragique de la croix. Il lui est impossible d'appréhender l'irrationnel de la résurrection. C'est pourquoi, soumis à la critique de la raison, « la divinité du Christ est niée et la douleur redevient le lot des hommes... L'abîme qui sépare le maître des esclaves s'ouvre de nouveau et la révolte crie toujours devant la face murée d'un Dieu jaloux » (p. 53). Car, pour CAMUS, le vrai visage de Dieu n'est pas celui du Christ, mais celui d'un dieu jaloux. « Jusqu'à DOSTOÏEVSKI et NIETZSCHE, la révolte ne s'adresse qu'à une divinité cruelle et capricieuse, celle qui préfère, sans motif convaincant, le sacrifice d'Abel à celui de Caïn et qui, par là, provoque le premier meurtre. L'élection du Dieu d'Israël n'est pas une élection d'amour ; elle est un choix arbitraire et tyrannique. »

L'analyse que poursuit CAMUS est théologique. Il examine comment s'est déroulée cette désacralisation. L'exécution de Louis XVI a été plus qu'un régicide. C'est le principe du droit divin qui est remis en question. Au gouvernement du bon plaisir, de la grâce, doit succéder celui de la justice et de la vertu. « Si on nie Dieu en effet, il faut tuer le roi. » (p. 145). Et CAMUS porte ce jugement : « Le 21 janvier, avec le meurtre du roi-prêtre, s'achève ce qu'on a appelé significativement la passion de Louis XVI. Certes, c'est un répugnant scandale d'avoir présenté comme un grand moment de notre histoire l'assassinat public d'un homme faible et bon. Cet échafaud ne marque pas un sommet, il s'en faut. Il reste au moins que, par ses attendus et ses conséquences, le jugement du roi est à la charnière de notre histoire contemporaine. Il symbolise la désacralisation de cette histoire et la désincar-

nation du Dieu chrétien. Dieu jusqu'ici se mêlait à l'histoire par les rois. Mais on tue son représentant historique, il n'y a plus de roi. Il n'y a donc plus qu'une apparence de Dieu relégué dans le ciel des principes. » (p. 153).

A cette désincarnation de la révolution française, correspond celle de l'idéologie allemande : « La vague figure de Dieu, qui chez HEGEL se reflète encore dans l'esprit du monde, ne sera pas difficile à effacer. De la formule ambiguë de HEGEL : "Dieu sans l'homme n'est pas plus que l'homme sans Dieu", ses successeurs vont tirer des conclusions décisives. David STRAUSS, dans sa *Vie de Jésus*, isole la théorie du Christ considéré comme Dieu-Homme. Bruno BAUER (critique de l'histoire évangéliste) fonde une sorte de christianisme matérialiste en insistant sur l'humilité de Jésus. A la fin, FEUERBACH (que MARX tenait pour un grand esprit et dont il se reconnaîtra le disciple critique), dans *l'Essence du Christianisme*, remplacera toute théologie par une religion de l'homme et de l'espèce, qui a converti une grande partie de l'intelligence contemporaine. » (p. 183).

Mais ces considérations restent sur le plan historique. Elles sont une analyse très pertinente de l'évolution de la pensée au siècle dernier. Bien qu'elles aient influencé CAMUS, ces considérations n'engagent pas sa pensée.

L'idée que développe CAMUS, c'est que le marxisme, en chassant le christianisme, en a repris le cadre. Le cadre, c'est l'histoire. Ce que CAMUS reproche aux chrétiens comme aux marxistes, c'est de justifier le présent par un avenir hypothétique.

CAMUS démasque le mythe d'une histoire absolue qui méprise l'homme au nom d'un paradis à venir. « On a rarement écrit des pages aussi fortes pour démasquer les idéologies pseudo-scientifiques. » (Ch. MOELLER : *Littérature du xx<sup>e</sup> siècle et Christianisme*, p. 71).

En montrant que l' « Eglise n'est jamais allée jusqu'à décider successivement que la manifestation divine se faisait en deux, puis en quatre ou en trois, puis encore en deux personnes » (p. 274), il accuse cette Eglise d'un totalitarisme, d'un obscurantisme religieux, qui, bien qu'aujourd'hui dépassé par le totalitarisme marxiste, n'en a pas moins existé.

CAMUS explique ce totalitarisme de l'Eglise par l'influence de l'idéologie allemande sur la pensée méditerranéenne. Cette opposition du soleil et de la brume est chère à CAMUS.

#### « L'ETRANGER »

C'est là sans doute l'écrit le plus dur et le plus désespéré de CAMUS. Dans la préface à l'édition scolaire américaine parue en 1955 à New-York, CAMUS écrivait que « Meursault refuse de mentir... On ne se tromperait donc pas beaucoup en lisant dans *L'Etranger* l'histoire

d'un homme qui, sans aucune attitude héroïque, accepte de mourir pour la vérité ». Pourtant, on éprouve une certaine gêne devant cet homme qui reste étranger au monde qui l'entoure et le regarde de l'extérieur de lui-même. Meursault ressemble à un acteur qui se penche sur son personnage ; incarnation de l'homme absurde, il est l'homme ébloui par l'existence, comme un baigneur engourdi par le soleil de la Méditerranée. Mais, dans la seconde partie, le procès, on s'aperçoit aussi que les autres sont tout autant étrangers à Meursault. CAMUS a résumé son intention dans cette phrase : « Dans notre société, tout homme qui ne pleure pas à l'enterrement de sa mère risque d'être condamné à mort. »

C'est dans cette seconde partie que l'on trouve deux passages où il est question de Dieu.

Premièrement, dans une scène où le juge d'instruction s'indigne que Meursault ne croie pas en Dieu, et paraît assez ridicule en agitant un crucifix à la face du criminel. Mais la signification de ce dialogue ne se trouve pas dans la critique de la bonne conscience bourgeoise du juge : c'est la question de la culpabilité et de l'innocence que CAMUS veut poser ici, question qui se retrouve tout au long de son œuvre... Pour le juge, croire en Dieu donne un sens à sa vie : « Moi, je suis chrétien. Je demande pardon de tes fautes à celui-là. Comment peux-tu ne pas croire qu'il a souffert pour toi ? » En fait, ce que le juge a trouvé, c'est un système où se trouvent justifiés la culpabilité et le pardon : c'est ce qui lui permet d'être juge. Mais, pour Meursault, les valeurs qui permettent au juge de le rendre coupable n'existent pas : il ne se sent pas concerné, car il ne se sent pas fautif. Au sujet de son acte meurtrier, Meursault répond au juge : « Plutôt que du regret véritable, j'éprouvais un certain ennui. » Meursault refuse d'entrer dans la logique d'une morale qui ferait de lui un coupable au nom de principes qui ne le concernent pas. Meursault reste étranger à Dieu.

Mais ce qui nous intéresse pour montrer quelle idée CAMUS se faisait du christianisme, c'est la foi du juge d'instruction : « Il m'a dit très vite et d'une façon passionnée que lui croyait en Dieu, que sa conviction était qu'aucun homme n'était assez coupable pour que Dieu ne lui pardonnât pas, mais qu'il fallait pour cela que l'homme par son repentir devint comme un enfant dont l'âme est vide et prête. »

Il est évident que ce christianisme paraît un peu suspect : il s'oppose à la doctrine de la culpabilité radicale de l'homme. D'autre part, la repentance ressemble assez à une œuvre de l'homme et le vide de l'âme à des relents de mysticisme. On ne peut cependant pas reprocher à CAMUS de ne pas avoir peint un bon protestant et il n'est pas question ici d'entamer une discussion sur la théologie des mérites. Notons quand même que pour CAMUS l'homme reste capable de trouver la voie qui le mènerait à Dieu, mais qu'il doit refuser cette possibilité.

Meursault reste fermé à la grâce et la pensée de CAMUS reste radicalement athée.

Deuxièmement : la fin du récit est la dramatique entrevue de Meursault et de l'aumônier. Meursault est affirmatif : il ne croit pas en Dieu, ce dont parle le prêtre ne l'intéresse pas. Mais ce qui déclenchera la colère de Meursault, c'est l'insistance de l'aumônier à mettre en doute son incroyance : « Non, je ne peux pas vous croire. Je suis sûr qu'il vous est arrivé de souhaiter une autre vie. » Le problème posé ici n'est plus celui de la culpabilité, mais celui de l'au-delà. Cela revient au même ; selon CAMUS, la pensée chrétienne propose une intégration de l'homme à un monde qui lui est incertain et étranger. C'est trahir l'homme lui-même et la réalité où il vit ; ce que peut souhaiter Meursault, c'est, par boutade, « une vie où je pourrais me souvenir de celle-ci ». Le prêtre murmure : « Aimez-vous donc cette terre à ce point ? » Et Meursault lui rétorque que « ses certitudes ne valent pas un cheveu de femme ». La seule certitude de Meursault, c'est sa vie et cette mort qui allait venir. « Oui, je n'avais que cela. Mais du moins je tenais cette vérité autant qu'elle me tenait. » Mais ce qui provoque plus particulièrement la colère de Meursault, c'est cette phrase du prêtre : « Non, mon fils, a-t-il dit en mettant la main sur mon épaule, je suis avec vous. Mais vous ne pouvez pas le savoir parce que vous avez un cœur aveugle. Je prierai pour vous. » Ce qui agace CAMUS et les incroyants, c'est ce « vous ne pouvez savoir » que les croyants, en définitive, proposent comme argument : la foi leur apparaît comme une pirouette intellectuelle. Mais l'attitude de Meursault va plus loin ; il refuse lui-même que quelqu'un soit avec lui. « Le prêtre est avec les autres. » Meursault refuse toute participation, tout partage de sa condition : il s'enferme dans sa vérité. « Que m'importe la mort des autres, l'amour d'une mère, que m'importaient son dieu, les vies qu'on choisit, les destins qu'on élit, puisqu'un seul destin devait m'élier moi-même. »

Albert CAMUS dit dans l'*Avant-Propos* : « Il m'est arrivé de dire aussi, et toujours paradoxalement, que j'avais essayé de figurer dans mon personnage le seul Christ que nous méritions. » Mais comment appeler Meursault un « Christ » alors que toute médiation est refusée ? La vraie question qui se pose à nous est de savoir comment Christ a, lui, pu rejoindre la condition de Meursault ; ne serait-ce pas dans la solitude de la croix ? Ce serait plutôt, comme le dit CAMUS, « parce qu'il accepte de mourir pour la vérité ». Mais la vérité de Meursault est-elle celle du Christ ? Celle de Meursault est une lucidité solitaire, qui ne débouche vers aucune communion. Jésus aussi est de plus en plus seul dans sa lucidité de serviteur souffrant ; Jésus, comme Meursault, est rejeté par le monde : il y a un parallèle étonnant entre leurs deux procès. Mais la grande différence, c'est que Meursault est condamné parce qu'il est la vérité retirée du monde, tandis que Christ est condamné parce qu'il est la vérité venue dans le monde.

### « LA PESTE »

Le seul personnage chrétien de *La Peste*, c'est le Père Paneloux, S.J. Il n'a pas un rôle occasionnel dans cette chronique : CAMUS a voulu en faire : « le chrétien ». Alors que Tarrou est le type du saint laïque, Rieux celui de l'honnêteté tragique, le Père Paneloux est le chrétien, celui qui adhère à une idéologie qui tente d'intégrer le monde dans un système cohérent d'explications. Les personnages laïques de *La Peste* n'ont pas l'ambition de la foi ; ce qui intéresse le D<sup>r</sup> Rieux, ce n'est pas le salut de l'homme, mais sa santé : « Le salut de l'homme est un trop grand mot pour moi. Je ne vais pas si loin, c'est sa santé qui m'intéresse, sa santé d'abord. » (p. 258). Et il répond à la question : « Croyez-vous en Dieu ? », par : « Non, mais qu'est-ce que cela veut dire ? Je suis dans la nuit et j'essaye d'y voir clair. Il y a longtemps que j'ai cessé de trouver cela original. » Et Tarrou, son interlocuteur, lui demande si c'est cela qui le sépare du Père Paneloux ; le docteur répond : « Je ne crois pas. Paneloux est un homme d'étude. Il n'a pas vu assez mourir, et c'est pourquoi il parle au nom d'une vérité. Mais le moindre prêtre de campagne, qui administre ses paroissiens et qui a entendu la respiration d'un mourant, pense comme moi. Il soignerait la misère avant de vouloir en démontrer l'excellence. »

Paneloux est un théoricien du christianisme ; il en représente, aux yeux de CAMUS, le côté le plus intellectuel. Et cette attitude est à l'opposé de l'attitude pratique : Paneloux est un théoricien du salut ; un curé de campagne, en face de la mort, ne pense qu'à la santé, c'est-à-dire, dans l'esprit de CAMUS, qu'il ne se joue plus la comédie.

Nous trouvons deux sermons du Père Paneloux, séparés l'un de l'autre par la mort de l'enfant du juge Othon à laquelle assiste le Père.

Au début de son premier prêche, le Père nous est présenté comme le défenseur d'un « christianisme exigeant, également éloigné du libertinage moderne et de l'obscurantisme des siècles passés ».

Devant la menace de la peste, l'Eglise organise la lutte selon ses propres moyens : les prières. Habituellement, le bain de mer concurrence la messe, mais la peste rend attentifs les Oranais. « De toute façon, cela ne peut pas faire de mal », dit l'un d'eux.

C'est pourquoi le prêche du Père Paneloux est attendu avec une certaine curiosité ; dans cette ville soumise à la peste, ce sermon représente aux yeux de CAMUS l'orthodoxie chrétienne. La peste est un châtiment venu de Dieu. CAMUS le présente habilement : « Oui, l'heure est venue de réfléchir. Vous avez cru qu'il vous suffirait de visiter Dieu le dimanche pour être libres de vos journées. Vous avez pensé que quelques génuflexions le paieraient bien assez de votre insouciance criminelle. Mais Dieu n'est pas tiède. Ces rapports espacés ne suffisraient pas à sa dévorante tendresse. Il voulait vous voir plus longtemps, c'est sa manière de vous aimer et, à vrai dire, c'est la seule manière

d'aimer. Voilà pourquoi, fatigué d'attendre votre venue, il a laissé le fléau vous visiter comme il a visité toutes les villes du péché. »

L'argument de CAMUS est de montrer que le christianisme veut avoir réponse à tout. La destinée humaine est enfermée dans un plan divin. L'amour de Dieu est la prison de l'homme. Le postulat de CAMUS est qu'il n'y a aucune explication logique à donner à la venue de la peste. Le mal ne s'explique pas : il est absurde. Vouloir lui donner une place, dans un système quel qu'il soit, c'est lui donner une nécessité. Rien ne peut justifier le mal, pas même Dieu. Le mal ne peut se transformer en bien ; c'est pourquoi CAMUS fait dire au Père Paneloux un peu plus loin, après avoir mentionné un exemple de souffrance : « Mais du moins cet exemple comporte sa leçon. A nos esprits plus clairvoyants, il fait valoir seulement cette lueur exquise qui git au fond de toute souffrance. Elle éclaire, cette lueur, les chemins crépusculaires qui mènent vers la délivrance. Elle manifeste la volonté divine qui, sans défaillance, transforme le mal en bien. »

Mais, pour CAMUS, rien ne justifie le mal, rien ne justifie la souffrance et la mort d'un enfant. La mort de l'enfant du juge Othon sera pour le Père Paneloux une « conversion ». Jusque-là, la pensée du Père était abstraite : c'est « l'idée que les hommes sont condamnés, pour un crime inconnu, à un emprisonnement inimaginable ». CAMUS refuse toute pensée totalitaire qui écrase l'homme. Selon lui, un chrétien vit dans un monde où l'homme est déterminé par une divinité étrangère et lointaine. Le monde du chrétien est un monde clos, et l'agonie d'un enfant sera la faille par où la révolte atteindra le Père Paneloux.

Autour du lit de cet enfant, le Docteur Rieux et le Père Paneloux se rencontrent, aussi bouleversés l'un que l'autre. Rieux se révolte contre la création où des enfants meurent. Il s'en prend au Père lui-même, comme s'il lui reprochait sa résignation et son essai d'explication : « C'est révoltant parce que cela dépasse notre mesure. Mais peut-être devons-nous aimer ce que nous ne pouvons comprendre. » Et, au cri de révolte de Rieux, il reprend : « Ah ! Docteur, fit-il avec tristesse, je viens de comprendre ce qu'on appelle la grâce. »

Mais que veut dire CAMUS par là ? Quelle signification ce mot a-t-il sous la plume d'un incroyant ? Il y a forcément un malentendu qu'il est difficile à un chrétien de résoudre. Peut-être CAMUS entend-il par « grâce », la porte de sortie du chrétien, ce qui lui permet de se détacher de l'absurde du monde, le « quand même de la foi » ? Mais CAMUS n'est pas clair quand il se met à employer des mots qui, pour les chrétiens, ont une signification très précise et qui, pour lui, par la force des choses, sont vidés de leur sens profond.

Ce que Rieux affirme, c'est que tout homme — chrétien ou non-chrétien — est engagé dans un même combat. La foi ne fait pas du chrétien un être à part. Il lui est demandé tout autant qu'à un autre. « Dieu lui-même ne peut maintenant nous séparer. »

L'originalité de l'athéisme de **CAMUS** est qu'il ne rejette pas le chrétien dans un monde différent. L'anthropologie de **CAMUS** se caractérise par une recherche d'un facteur commun à tous les hommes : la révolte contre le mal. Dans la mesure où les chrétiens ont cette vertu de révolte, ils partagent le sort et la lutte des hommes. Leur foi n'est qu'un accident secondaire, et ce que **CAMUS** reproche aux chrétiens, c'est de s'aveugler et de s'enfermer dans une foi qui veut transformer l'absurde de ce monde en un système cohérent.

Le second prêche du Père Paneloux est rempli de tragique de la souffrance. C'est l'adhésion du chrétien à cette révolte qu'il réclame. Par la souffrance, Dieu nous met au pied du mur. « Dieu faisait aujourd'hui à ses créatures la faveur de les mettre dans un malheur tel qu'il leur fallait retrouver et assumer la plus grande vertu qui est celle du Tout ou Rien. » C'est pourquoi la souffrance d'un enfant est si humiliante, « mais c'est pourquoi il fallait y entrer ». Choisir la foi, c'est choisir pour que tout soit la volonté de Dieu. Le Père Paneloux conclut ainsi : « L'amour de Dieu est un amour difficile. Il suppose l'abandon total de soi-même et le dédain de sa personne. »

Le Père observera lui-même cette conduite. Il contractera la maladie et mourra seul, en refusant de se faire soigner. Le chrétien ne peut avoir d'autre attitude logique que d'accepter la souffrance que Dieu envoie : « Quand l'innocent a les yeux crevés, un chrétien doit perdre la foi ou accepter d'avoir les yeux crevés. »

Il faut reconnaître que **CAMUS** a une grande sympathie humaine envers le prêtre ; il veut lui donner un visage authentiquement chrétien. Mais que vaut cette authenticité ?

Pour **CAMUS**, la doctrine centrale du christianisme est la résignation. Il ne condamne pas le christianisme et reconnaît qu'un chrétien peut être tout aussi sincère dans sa foi qu'un autre homme. **CAMUS** est trop intelligent pour reprendre les arguments d'un laïcisme éculé, et pour ne pas se rendre compte qu'il y a « quelque chose » dans la foi chrétienne. Mais, pour lui, ce quelque chose, c'est la résignation, une résignation qui ne doit pas être acceptée pour les autres, mais d'abord pour soi-même.

Ce qu'un chrétien peut répondre à **CAMUS**, c'est que la résignation n'est pas au centre de la foi chrétienne. Nous avons à accepter de Dieu les souffrances et les bénédictions, mais cela ne conduit nullement à une passivité animale. La mort de Paneloux n'est pas une mort chrétienne. Le Christ n'est pas mort ainsi ; **CAMUS** le sait très bien, lui qui a décrit la révolte de Gethsémané, le dégoût de Jésus en face de la mort, la sueur de sang.

« LE RÉNÉGAT OU UN ESPRIT CONFUS »

Dans cette nouvelle, tirée de *L'Exil et le Royaume*, CAMUS dépeint avec un lyrisme cruel un missionnaire prisonnier d'une tribu du Sahara, et dont il se met à adorer le fétiche. CAMUS a voulu dépeindre la déviation d'un certain christianisme qui finit par adorer des « valeurs » qu'il devrait combattre. Le rénégat se convertit au fétichisme sous l'emprise de la souffrance et de la folie ; son seul maître devient la haine de son passé, dans un village de sel où il n'y a plus que de l'amertume. Le Dieu d'amour et de douceur est vomi. Le chrétien est le peu de sel qui donne du goût au monde ; mais, en s'identifiant à ce qu'il combat, le sel veut tout dominer, et le monde est devenu cet impitoyable paysage brûlant de haine et de soleil.

On peut se demander si le rénégat représente bien « ce certain christianisme », puisque lui-même s'est enfui de la maison missionnaire d'Alger où il se trouvait. On peut se demander quel sérieux a la formation donnée au prêtre. Mais il ne faut pas entrer dans les détails, cette nouvelle doit se comprendre comme un poème, dans le souffle de son lyrisme.

Cependant, on peut faire deux remarques concernant notre sujet : 1° Le rénégat s'écrie : « J'ai un compte à régler avec mes maîtres qui m'ont trompé, avec la sale Europe. » (p. 435, de *Récits et Théâtre*, 1958). Pour CAMUS, le Méditerranéen, l'Europe reste un monde où il se sent en exil, et l'Europe c'est aussi le monde du christianisme. En l'asservissant au sel, CAMUS prend une sorte de revanche. 2° L'esprit confus, la bouillie que sent l'ex-missionnaire dans sa tête, est la confusion que reproche CAMUS à un christianisme qui se compromet et, en fin de compte, trahit sa raison d'être.

« LE DÉSERT »

Ce récit est tiré du recueil *Noces*. C'est une série de réflexions esthétiques sur l'Italie et, par le biais, quelques réflexions sur le christianisme. CAMUS décrit ainsi la « Flagellation » de Piero della Francesca : « Cette impassibilité et cette grandeur de l'homme sans espoir, c'est cela précisément que les théologiens avisés ont appelé l'enfer. » (p. 65, *Récits et Théâtre*). Chaque fois que CAMUS rencontre le Christ, c'est pour le dépouiller de sa divinité.

Ce qui est le plus intéressant, c'est l'attitude de CAMUS dans le cloître des morts, à la Santissima Annunziata à Florence. Il vient de lire les *ex-voto* et les dalles funéraires : « La nuit tombait alors, je m'étais assis par terre, adossé à une colonne. Un prêtre en passant m'avait souri. Dans l'église, l'orgue jouait sourdement... Seul, contre la colonne, j'étais comme quelqu'un qu'on prend à la gorge et qui crie sa foi comme une dernière parole. Tout en moi protestait contre une semblable résignation. Il faut, disaient les inscriptions. Mais non, et ma révolte avait raison. » (p. 67). Dans cette église, CAMUS ne fait pas

une expérience, sa colonne n'est pas celle de CLAUDEL. Il n'y découvre que la mort : l'Eglise est souvent pour lui l'entreprise chargée de porter le remède de la résignation au problème de la mort.

Enfin, CAMUS parle de la résurrection à propos d'un autre tableau de Piero della Francesca : « Au sortir du tombeau, le Christ n'a pas un regard d'homme. Rien d'heureux n'est peint sur son visage — mais seulement une grandeur farouche et sans âme, que je ne puis m'empêcher de prendre pour une résolution de vivre. » (p. 70). Rien d'heureux parce que ce Christ ressuscité n'est plus, pour CAMUS, un homme. Son passage au tombeau lui a enlevé son regard d'homme.

#### « LA CHUTE »

C'est l'un des plus étranges récits de CAMUS ; moins connu, il est très attachant, car, si CAMUS refuse de s'identifier à son héros, il n'en reste pas moins qu'on sent percer l'ironie de l'auteur, ironie qui frise souvent le canular. On a l'impression que CAMUS charge Clamance de certitudes qu'il n'ose prendre à son compte. Et c'est pourtant dans cette œuvre bourrée de paradoxes qu'il a été peut-être le plus profond dans son art.

Mais il faut nous limiter. Comment se présente le christianisme dans cette longue nouvelle ? Disons tout de suite qu'il faut un minimum de connaissances bibliques pour suivre certaines pensées. Le nom du héros, Jean-Baptiste Clamance, est déjà tout un programme : ce prophète qui prétend détenir une vérité ne clame plus que dans un désert sans Messie. C'est là l'une des clés du récit : « Si vous n'avez pas pratiqué les Ecritures, je reconnais que vous n'êtes pas plus avancé. » (p. 365 de l'édition *Récits et Théâtre*).

A un moment de son récit, Jean-Baptiste Clamance parle longuement de Dieu et de Jésus-Christ. C'est à propos de l'affirmation suivante : « Du reste, nous ne pouvons affirmer l'innocence de personne, tandis que nous pouvons affirmer à coup sûr la culpabilité de tous. Chaque homme témoigne du crime de tous les autres, voilà ma foi et mon espérance. »

Jean-Baptiste Clamance va tout d'abord parler de Dieu qu'il va identifier au dieu de toutes les religions, à un dieu qui donne ses ordres et qui punit. Le rôle de Dieu est d'être un juge. Mais ce qu'il y a de pire (ou de mieux) que le jugement divin, c'est le jugement de l'homme qui n'a pas besoin de Dieu pour inventer la barbarie. Plus loin, il dit : « Quelle ivresse de se sentir Dieu le Père et de distribuer des certificats définitifs de mauvaise vie et de mœurs. » (p. 415). Donc, Dieu est inutile, puisque l'homme peut le remplacer dans le jugement.

« Alors, la seule utilité de Dieu serait de garantir l'innocence et je verrai plutôt la religion comme une grande entreprise de blanchisserie, ce qu'elle a été d'ailleurs, mais brièvement, pendant trois ans tout juste, et elle ne s'appelait pas religion. » (p. 403). A partir de ce

moment, Clamance propose une interprétation de la passion : « La vraie raison (de l'agonie du Christ) est qu'il savait, lui, qu'il n'était pas tout à fait innocent... ; il avait dû entendre parler d'un certain massacre des innocents. Les enfants de la Judée, massacrés pendant que ses parents l'emmenaient en lieu sûr, pourquoi étaient-ils morts, sinon à cause de lui ? » (p. 404). Bien sûr, pour un chrétien, il ne peut être question de mettre en doute l'innocence absolue du Fils de Dieu ; cependant, CAMUS souligne ici une idée intéressante : la venue de Dieu dans le monde ne se fait pas sans mal, son incarnation n'est pas fantomatique : elle a des conséquences dans l'histoire du monde. Sans remettre en cause la doctrine de l'innocence du Christ, on peut dire que l'incarnation a été une solidarité de Dieu avec la condition humaine, solidarité qui l'amène à prendre part à une responsabilité dans l'histoire. Cependant, Jésus-Christ, s'il a revêtu toute la condition humaine, a été sans péché. Mais dans l'esprit de CAMUS — tout du moins de Clamance — personne n'est innocent. Pourquoi alors appeler les enfants de Judée : innocents ? C'est en effet une idée chère à CAMUS de considérer l'enfant comme innocent. Pourquoi, cependant, leur attribuer une qualité qui est refusée au Christ ? Si tout homme est coupable, l'enfant ne peut être exclu de cette culpabilité.

Cependant, la question reste mal posée : si les enfants de Judée sont massacrés, c'est quand même la faute d'un certain roi Hérode ; le scandale de la croix est annoncé par le scandale du massacre. Les petits innocents annoncent l'innocence de Jésus.

CAMUS note aussi la solitude et l'abandon de Jésus sur la croix ; là aussi, il souligne l'incarnation : « Et, lui, n'était pas surhumain, vous pouvez m'en croire. Il a crié son agonie et c'est pourquoi je l'aime, mon ami, qui est mort sans savoir. » (p. 404). Mais CAMUS ajoute une idée à tout cela. « Pour toutachever, on l'a censuré. C'est le 3<sup>e</sup> évangéliste, je crois, qui a commencé de supprimer sa plainte : Pourquoi m'as-tu abandonné ? C'était un cri séditieux, n'est-ce pas ? Alors, les ciseaux. » (p. 404). Sans nous arrêter à discuter du fondement d'une telle exégèse (on ne peut demander à un athée d'être versé dans la science du Nouveau Testament), CAMUS renforce l'idée d'un total isolement de Jésus sur la croix, ce qui rejoint la pensée biblique.

En revanche, il ignore totalement la nature divine du Christ : il n'est question ni de résurrection, ni de la royauté présente du Seigneur : « Le malheur est qu'il nous a laissés seuls, pour continuer, quoi qu'il arrive. » (p. 405). Alors se situe logiquement la critique de l'Eglise : « On a bien essayé naturellement de s'aider un peu de sa mort. Après tout, c'était un coup de génie de nous dire : Vous n'êtes pas reluisant, bon, c'est un fait. Eh bien, on ne fait pas de détail. On va liquider ça d'un coup sur la croix. Mais trop de gens grimpent maintenant sur la croix seulement pour qu'on les voie de plus loin, même s'il faut pour cela piétiner un peu celui qui s'y trouve depuis si longtemps. » (p. 405). On pourrait dire que la critique est facile ;

certes, le christianisme a bien souvent été infidèle. Mais cette critique est celle constamment utilisée par les incroyants : elle se comprend par le fait que l'Eglise est vue en dehors de son chef, Jésus-Christ ; elle ressemble alors à un canard décapité qui s'agit ridiculement ; c'est normal, car pour l'incroyant l'Eglise n'est qu'une organisation humaine ; pour le fidèle, elle n'est qu'un instrument imparfait aux mains de Jésus-Christ qui n'abandonne pas les siens.

Il est facile alors de ne voir que pharisaïsme dans les chrétiens. Sans doute Jésus a-t-il eu beaucoup d'humour en disant à celui qui allait le renier : « Sur cette pierre, je bâtirai mon Eglise. » Mais, s'il l'a fait, ce n'est pas en désignant Pierre comme son successeur. Jésus reste le maître et personne ne peut le remplacer. Jésus reste le Seigneur vivant et présent à son Eglise. En remplaçant Jésus par Pierre, CAMUS reste dans une optique romaine, et il est en désaccord avec le christianisme quand il dit : « Jésus est parti pour toujours, les laissant juger et condamner, le pardon à la bouche et la sentence au cœur. » (p. 405).

« ACTUELLES »  
« L'INCROYANT ET LES CHRÉTIENS »

Dans un exposé qu'il fit en 1948 au couvent des Dominicains de Latour-Maubourg, CAMUS pose un certain nombre de principes qui lui tiennent à cœur dans les relations entre athées et chrétiens.

1° Un athée n'est pas qualifié pour exiger quelque chose du chrétien. CAMUS dénonce un pharisaïsme laïque qui demande plus au chrétien qu'à lui-même. Ce qu'un athée peut demander à un chrétien n'est qu'un devoir commun à tous les hommes. CAMUS presuppose implicitement un terrain moral commun au chrétien et à l'incroyant.

2° Etant en dehors du christianisme, et ne possédant aucune vérité absolue, CAMUS se défend de juger si le christianisme est illusoire ou non.

3° Il faut se méfier des fausses concessions qui déguisent les problèmes. Chacun doit rester ce qu'il est et le chrétien doit rester un chrétien. Le dialogue, dont le monde a besoin, ne peut s'établir qu'entre gens qui parlent vrai et gardent leur personnalité.

CAMUS conclut ces mises au point en soulignant ce qu'il partage avec les chrétiens : une même horreur du mal ; ce qu'il ne partage pas, c'est l'espérance chrétien. C'est pourquoi il continue à lutter contre cet univers où des enfants souffrent et meurent, et CAMUS s'exprime dans cette phrase comme si l'espérance excluait logiquement la lutte.

Les seconde et troisième parties de cet exposé sont des griefs à l'encontre des chrétiens. Tout d'abord, un grief dirigé contre les autorités de l'Eglise catholique romaine qui n'ont pas fait entendre leur

voix pendant les années de barbarie de la seconde guerre mondiale, ou qui même se sont faits complices de celle-ci.

On retrouve ces mêmes arguments dans un article paru dans *Combat*, le 26 décembre 1944, à propos d'un discours du pape (*Actuelles*, p. 66).

On peut se demander si ce grief n'est pas en contradiction avec le premier principe énoncé. De quel droit un athée peut-il exiger d'une Eglise un certain comportement ? Mais, d'autre part, il faut bien constater que l'attitude d'une Eglise est jugée non seulement de l'intérieur, mais aussi de l'extérieur. Pour CAMUS, l'exigence de l'athée envers l'Eglise est une exigence morale, le critère commun à l'humanité et extérieur à l'Eglise. Pour un athée, l'Eglise est soumise à une morale commune dont elle dépend. L'unique dépendance de l'Eglise à Jésus-Christ est ignorée. Les règles de conduite de l'Eglise ne sont nullement définies dans la foi en son Seigneur, mais à partir de règles extérieures à l'Eglise et à la foi : une certaine morale commune à tous.

Dans son honnêteté même, CAMUS se trouve en contradiction. Il reconnaît aux chrétiens une vérité qui leur est propre. Mais cette vérité interne n'est que partielle puisque le chrétien doit aussi reconnaître une vérité commune.

Si la vérité chrétienne ne peut être connue de l'extérieur, peut-on alors parler d'une vérité commune ? Ou bien il faudrait alors dire que les chrétiens ont en eux à la fois une vérité commune et une vérité particulière. Mais deux vérités ne peuvent coexister sans se contredire. L'une anéantit l'autre, ou bien l'une définit l'autre. Ou bien il y a une vérité commune, et la vérité commune est vaine, ou bien il y a une vérité chrétienne qui informe la vérité commune. Pour un chrétien, le terrain d'une morale commune ne peut être qu'un terrain donné par Dieu à tous les hommes, alors que, pour l'athée, ce terrain est neutre et hors de toute influence religieuse. Le malentendu reste entier.

Le second grief de CAMUS est également plein d'intérêt. C'est la querelle de l'optimisme et du pessimisme. « Si le christianisme est pessimiste quant à l'homme, il est optimiste quant à la destinée humaine. Eh bien, je dirai que pessimiste quant à la destinée humaine, je suis optimiste quant à l'homme. » On retrouve une idée chère à CAMUS : le christianisme et le marxisme se retrouvent dans une même confiance en l'avenir de l'homme. Christianisme et marxisme sont des idéologies de l'histoire ; l'une et l'autre sacrifient le présent pour un avenir hypothétique. Dans *L'Homme révolté*, CAMUS montre sa répugnance pour les philosophies qui sacrifient et justifient la souffrance présente pour un royaume à venir. Pour CAMUS, l'attitude du chrétien en face de la réalité est la résignation. Du christianisme, il ne retient que l'eschatologie et semble tout ignorer d'une présence actuelle du Saint-Esprit et du Christ dans son Eglise.

La dernière partie est un appel aux chrétiens ; cet appel se situe sur le plan de la souffrance. « Nous sommes devant le mal », telle est la situation de tout homme, ce qui le rend solidaire de son prochain. Le problème du mal et de la souffrance hante CAMUS. La souffrance des enfants revient comme un leitmotiv dans toute son œuvre. Il sait qu'il ne peut résoudre ce problème, mais que sa tâche est de limiter cette souffrance. C'est à cette tâche qu'il appelle le chrétien.

Et, sur ce point, l'attitude du chrétien est proche de celle de CAMUS ; humainement, on ne peut rien contre la souffrance, seul Christ a vaincu le péché. Mais le chrétien en même temps lutte contre cette souffrance. Comme CAMUS, le chrétien sait que la défaite du mal est hors de ses possibilités et que pourtant il doit lutter dans la limite de ses forces.

Mais le cri de CAMUS traduit aussi une étrange solitude. « N'y a-t-il rien en SOCRATE et dans votre doctrine qui vous pousse à nous rejoindre ? » Toute la question est là. Et la nostalgie de CAMUS est le regret que le chrétien ne puisse venir à lui pour se joindre à son cri solitaire. Mais pourquoi emploie-t-il ce mot de nostalgie qui évoque un désir de retour ? Cette nostalgie, n'est-ce pas aussi faire des chrétiens des hommes dont on doit exiger une certaine sainteté, « cette vertu de révolte et d'indignation qui lui a appartenu, voici bien longtemps » ?

Bien que condamnant le pharisäisme laïque, CAMUS exige aussi quelque chose en retour du chrétien : retrouver le sens de la révolte pour abandonner une résignation futuriste.

Dans le second volume d'*Actuelles*, à la page 65, on lit une lettre adressée au directeur de la Revue *Dieu Vivant*, au sujet de son ouvrage *L'Homme révolté*. CAMUS y dit notamment : « J'éprouve toujours un peu d'embarras quand je m'adresse à des philosophes chrétiens, dans la mesure où ils m'opposent généralement ce que la foi dans son expérience a d'incommunicable, et où ils me dénient, par voie de conséquence, une connaissance suffisante du christianisme lui-même, malgré mes efforts pour étudier ses doctrines et son histoire. »

Il essaye ensuite d'expliquer sa sympathie pour « les formes perfectionnistes du christianisme : gnostiques, cathares et jansénistes ». Il fait remarquer que ces purs n'ont jamais été parmi les épurateurs, bien au contraire : « Si l'Eglise a pu être médiatrice dans ses affirmations et fâcheusement démesurée dans ses actions », il fait remarquer que l'opposition orthodoxie-hérésie est une simplification de style manichéen. Il exprime encore une fois sa méfiance envers une Eglise orthodoxe et officielle qui lui aurait coûté sa fidélité à l'Evangile.

Dans cette lettre, CAMUS laisse passer de son agacement envers un christianisme qui trouvera toujours le moyen de dire : « Vous ne pouvez pas comprendre », et qui garde jalousement un trésor qu'il semble incapable de faire partager.

## AUTRES ŒUVRES

Nous groupons maintenant les autres passages dispersés dans l'œuvre de CAMUS et où celui-ci parle de Dieu. Nous nous y étendrons peu, car ils rejoignent des thèmes déjà vus.

Dans le premier recueil de CAMUS, *L'Envers et l'Endroit*, une nouvelle intitulée « Ironie » nous parle d'une vieille femme qui n'a plus d'autre recours que la religion et son chapelet : Dieu est une maladie de vieillesse. Cette même idée se retrouve dans les premiers échanges du *Malentendu*, où la mère dit à Martha : « C'est stupide à dire, Martha, mais il y a des soirs où je me sentirai presque des goûts de religion. »

Puisque nous en sommes au théâtre, notons encore, dans le *Malentendu*, ce cri poussé par Martha en pensant à la tristesse de son pays : « Je hais ce monde où nous en sommes réduits à Dieu. » Ce monde, c'est la brumeuse terre d'Europe où l'ennui des hommes les conduit vers les consolations religieuses.

A la fin de la pièce, le néant et l'absence de Dieu sont là en conclusion : le dernier mot est le « Non » prononcé par le serviteur jusque-là muet ; Maria, brisée de douleur, prie Dieu et l'appelle à son secours ; la bouche du serviteur apportera ce terrible refus qui laisse Maria sans espoir.

Dans *Les Justes*, Kiriliev serait peut-être le personnage le plus proche du chrétien : « Il a l'âme religieuse », dit un conjuré. En fait, Kiriliev refusera d'entendre parler de Dieu, c'est-à-dire d'un quelconque pardon qui diminuerait la portée de son acte. Il est innocent et sa mort est garante de cette innocence. « Dieu ne peut rien », dit-il à la veuve venue le pardonner. Ce pardon ne saurait que l'humilier. En mourant, Kiriliev garde la justice pour lui, « l'Eglise a gardé la grâce, nous, nous avons gardé le soin d'exercer la charité ».

En note de la nouvelle *L'Eté à Alger*, tirée de *Noces*, on peut lire cette remarque à propos du corps : « Le christianisme veut suspendre le désir, mais, plus naturellement (que GIDE), il y voit une mortification. » Faisons simplement remarquer que cette conception du corps est celle des religions à mystère et non celle de la Bible.

Enfin, dans les *Lettres à un ami allemand*, CAMUS cite l'histoire de l'aumônier allemand qui fait passer sa patrie avant sa foi (p. 17). Pour compléter cette idée, CAMUS affirme (p. 60) qu'il n'a pas mission de défendre le Christ, mais il remarque que celui-ci a été trahi. Il repose la question de la fidélité de l'Eglise à l'Evangile en temps troublés.

### CONCLUSIONS

Le moment est venu de faire la synthèse des renseignements collectionnés dans les œuvres de CAMUS. Voici les remarques que l'on peut faire.

1° Le Dieu de CAMUS n'est pas un Dieu vivant. Il est le dieu des philosophes. Bien souvent il se réduit à une idée. CAMUS entend, par « Dieu », le lieu illusoire où l'homme se réconcilie avec lui-même, c'est-à-dire oublie l'absurde de sa condition. CAMUS refuse Dieu au nom de la lucidité. Et quand ce Dieu est vivant, il est le créateur tyrannique et cruel ; très souvent, CAMUS l'appelle Dieu le Père, qui n'est pas celui de la Bible mais plutôt le démiurge de MARCION. Dieu est l'ultime illusion de l'homme, la consolation des vieillards en mal de mort.

2° Ce Dieu est né en Europe. Dans les récits qui exaltent la Méditerranée, CAMUS ne parle pas de Dieu : il n'en a pas besoin. C'est en abordant l'Europe des brouillards où il se sent en exil, l'Europe des idées, que CAMUS rencontre le problème de Dieu. C'est en pensant à son froid pays que Martha s'écrie : « Je hais ce monde où nous en sommes réduits à Dieu ! » Dieu gît dans le brouillard. Dieu fait partie d'un monde où CAMUS ne se sent pas chez lui.

3° Le Christ de CAMUS est un Christ réduit à sa nature humaine. CAMUS est intéressé par l'humanité de Jésus dans la mesure où elle retrace l'aventure d'un homme qui a été jusqu'à l'échec de la croix, l'expérience de l'absurde et de la solitude. Puisque sa nature divine est niée, il ne peut être question de sa résurrection ou de son ascension. Ceci a pour conséquence l'absence de toute révélation ; Dieu reste loin de l'homme, il faut faire un saut pour l'atteindre. Dieu en la personne de Jésus-Christ ne règne pas actuellement sur le monde. De là découle directement la notion d'Eglise chez CAMUS.

4° L'Eglise a essayé de continuer la pensée du Christ. En fait, elle l'a trahie. Pour se maintenir, elle a été obligée d'employer des moyens contraires aux principes du Christ. D'autre part, aux yeux de CAMUS, l'Eglise est l'Eglise catholique romaine. Il reproche à l'Eglise son silence et son opportunisme, il lui reproche de ne parler que pour se repentir une fois les événements passés. Mais l'accusation définitive c'est celle de résignation.

5° On voit ainsi que le jugement de CAMUS est influencé par :

a) le catholicisme romain qui, comme pour beaucoup de Français, est le seul visage connu du christianisme ;

b) par la conception humaniste d'une certaine théologie protestante qui a réduit le Christ à Jésus de Nazareth, prophète moral et social de grand génie, complètement incompris de ses disciples et de Paul.

6° **CAMUS** pose la question du salut. Faire son salut, c'est préserver sa vérité et son innocence particulière en face d'un monde où se pratique la culpabilité sans qu'il y ait des principes de départ. Le christianisme est un des systèmes illusoires. L'homme doit préserver cette innocence solitaire au prix de sa vie ; il ne peut accepter le pardon qui l'intégrerait dans un système de culpabilité.

7° **CAMUS** se garde de juger le christianisme de l'extérieur. Il sait — bien que cela l'agace parfois — que le chrétien impose toujours des limites infranchissables au non initié. Cependant, **CAMUS** veut rencontrer le chrétien sur un terrain humaniste, en-deçà de sa limite. C'est là où gît l'inévitable malentendu entre le croyant et l'incroyant. Pour l'incroyant, la foi n'est qu'un aspect de l'homme ; pour le croyant, la foi est un tout, qui détermine tous ses actes. **CAMUS** en arrive à une contradiction dans son reproche. D'une part, il reproche au christianisme sa compromission avec le monde et son oubli des valeurs évangéliques, c'est-à-dire son infidélité. D'autre part, il lui reproche sa fidélité qui l'enferme dans son particularisme et l'empêche d'être de plain-pied avec le monde.

Que peut retirer un chrétien de la lecture de **CAMUS** ? Tout d'abord, le réconfort de lire l'œuvre d'un homme qui n'a jamais voulu tricher, qui s'est refusé à quelque conformisme que ce soit — et qui, bien sûr, s'est fait haïr —, qui a voulu jeter un regard lucide et honnête sur lui-même et sur le monde.

Ensuite, le chrétien ne pourra que constater encore une fois combien sa situation est inconfortable et l'expose à un malentendu avec le monde dont nous trouvons le premier écho dans l'Evangile de Jean.

Enfin, l'incroyance moderne n'est pas à rejeter comme œuvre de Satan. Nous rejetons trop facilement l'athéisme et nous ne savons jamais écouter les questions qu'il pose avec précision à la foi chrétienne. L'incroyance est une blessure que Dieu fait à l'Eglise pour lui rappeler son infidélité.

Nous n'avons pas à lire **CAMUS** en essayant d'y deviner avec romantisme ce qu'il pourrait avoir de chrétien. Mais nous avons peut-être à découvrir, à la lumière de l'Evangile, ce que signifie pour notre foi ces notions d'absurde et surtout de révolte, et si nous devons rester un christianisme résigné.

# NOUVELLES DE L'ASSOCIATION INTERNATIONALE

**LE COMITE DIRECTEUR** de l'Association internationale réformée s'est réuni cet été à Cambridge, à l'occasion du Congrès international réformé.

Le Pasteur Dr. Pierre MARCEL étant excusé pour raison de santé, la présidence a été assumée par le Rév. Dr. Philip E. HUGHES, Vice-Président.

Etaient présents : M. le Pasteur W. W. MARICHAL (*Belgique*), Président de la Société Calviniste de Belgique ; Rév. B. NEDERLOF, représentant l'Albertan Association for Reformed Faith and Action (*Canada*) ; M. le Prof. Dr. Jean CADIER (*France*), Président de la Société Calviniste de France, et le Pasteur Pierre COURTHIAL (*France*), Membre du Comité directeur de la Société Calviniste de France ; le Pasteur Dr. L. COENEN (*Allemagne*), Membre du Comité exécutif de l'Association, et M. W. SPRINGHOLD (*Allemagne*), observateur ; le Rév. Dr. Philip E. HUGHES (*Grande-Bretagne*) ; M. G. DUFFIELD et M. A. R. JAMES (*Grande-Bretagne*), représentant The Protestant Reformation Society ; M. R. HASHIMOTO (*Japon*), représentant la Japan Calvinist Association ; M. CHIN KYUNG KIM (*Corée*), et le Dr. PYUNG SEH OH (*Corée*), représentant The Korea Society for Reformed Faith and Action ; le Dr. J. D. DENGERINK (*Pays-Bas*), et M. Ir. R. PLOMP (*Pays-Bas*), représentant l'International Reformatiorisch Verbond afdeling Nederland ; le Dr. J. T. HOOGSTRA (*U.S.A.*), et le Rév. W. P. DE BOER (*U.S.A.*), représentant The American Calvinistic Fellowship.

Etaient excusés : le Pasteur W. A. LANGENOHL (*Allemagne*) ; le Prof. Dr. STONEHOUSE (*U.S.A.*), Membre de l'Advisory Committee ; le Dr. J. C. LOMBARD (*Afrique du Sud*), Membre du Comité exécutif ; le Prof. G. A. MEYER (*Brésil*), Membre du Comité exécutif, et le Rév. J. SOARES CARVALHO (*Portugal*)

*gal*), Président de la branche portugaise de l'Association.

— *The Scottish Reformation Society* s'est affiliée à l'Association Internationale Réformée, ainsi que *The Japan Calvinist Association*.

— Aux Etats-Unis, *The Calvinistic Action Committee* a été récemment réorganisé sous la nouvelle appellation de *The American Calvinistic Fellowship*. Sa base doctrinale est identique à celle de notre Association. Cette nouvelle Association constitue désormais une branche nationale de notre Association internationale.

— Le Prof. Dr. N. B. STONEHOUSE (*U.S.A.*), Westminster Seminary, Philadelphie, a été nommé Président de l'*Advisory Committee*, et prend la succession du Dr. D. M. LLOYD-JONES (*Grande-Bretagne*), qui, selon les Statuts, ne pouvait pas être réélu dans sa charge.

**Comité exécutif.** — Ont été réélus ou élus pour la période 1961-1964 : Président : Pasteur Dr. Pierre MARCEL (*France*) ; Vice-Présidents : Rév. Dr. J. T. HOOGSTRA (*U.S.A.*), et Rév. Dr. Philip E. HUGHES (*Grande-Bretagne*) ; Secrétaire : Dr. J. D. DENGERINK (*Pays-Bas*) ; Secrétaire adjoint : M. B. ZYLSTRA (*U.S.A.*) ; Trésorier : M. H. J. BONDA (*Pays-Bas*) ; Trésorier adjoint : M. J. P. VAN ALDEN (*Pays-Bas*) ; Pasteur Dr. L. COENEN (*Allemagne*), Rév. Dr. J. C. LOMBARD (*Afrique du Sud*), Pasteur W. W. MARICHAL (*Belgique*), Prof. G. A. MEYER (*Brésil*), Prof. Dr. Raden SOEDARMO (*Indonésie*), Prof. Dr. W. STANFORD REID (*Canada*), Rév. Shigeru YOSHIOKA (*Japon*), Rév. Dr. D. M. B. ROBINSON (*Australie*).

— Une Conférence d'Etudes sur **Le chrétien et l'Etat** sera organisée par l'Association internationale réformée en 1962.

— Une Conférence d'Etudes sur **L'Autorité de la Bible** sera organisée par l'*Association internationale* en 1962.

— Le prochain Congrès International Réformé aura lieu aux Pays-Bas en 1964.

— Sur l'initiative de l'*Association internationale réformée*, une Conférence d'Etudes a eu lieu en Amérique

du Nord, sur le thème : **Création et évolution**. 120 spécialistes étaient présents. Des rapports ont été présentés par le Dr. W. H. WAGNER, de l'Université du Michigan ; le Dr. David M. KERR, du Wheaton College (Illinois), et le Prof. Dr. J. H. BAVINCK, de l'Université Libre d'Amsterdam.

— Une Conférence analogue a eu lieu en Afrique du Sud.

## PETITES NOUVELLES

*Anthologie de l'Institution Chrétienne*, de Jean CALVIN, en malgache.

— Sous la direction de M. le Pasteur Raymond DELORD, une *Anthologie de l'Institution chrétienne*, de Jean CALVIN, en langue malgache, est en préparation. Elle sera la bienvenue auprès de la population de Madagascar, et en particulier du million de fidèles protestants qui composent le protestantisme malgache. Le projet a reçu l'approbation de la Commission de Littérature de la Fédération Protestante de Madagascar, dans sa séance du 9 mars 1961, tenue sous la présidence du Pasteur F. S. HALLINGER ; celle de la Société des Missions Évangéliques de Paris, qui a accepté de maintenir en activité M. le Pasteur DELORD pour mener à bien cette traduction. La traduction sera mise au point par des théologiens malgaches.

L'édition sera assurée par les Editions Luthériennes de Madagascar et paraîtra sous les auspices de la Société Calviniste de France, et de l'*Association internationale réformée*. Les Eglises réformées de l'Afrique du Sud participeront à la collecte des fonds.

Nous souhaitons que cette importante initiative puisse être menée à chef, avec distinction, et dans les délais prévus.

— La *Confession des Pays-Bas* va être prochainement rééditée en français moderne. Le Pasteur W. W. MARICHAL prépare le texte. C'est vraisemblablement la Société Calviniste de France qui la publiera.

— L'étude : *Justification et Sanctification chez Calvin*, de Pierre MARCEL, a été traduite en anglais et publiée dans *Evangelical Quarterly*.

— Une *Association for Reformed Scientific Studies* a été fondée au Canada.

— Les articles du Pasteur Pierre COURTHIAL, publiés dans *La Revue Réformée*, ont été traduits en anglais.

— L'étude sur l'*Humilité d'après Calvin*, publiée par Pierre MARCEL, dans *La Revue Réformée*, a été traduite en néerlandais dans l'*hebdomadaire Opbouw*.

— La *Brève Instruction chrétienne*, de Jean CALVIN, va être publiée en portugais.

— Le *Catéchisme de Genève, la Confession de Foi* (dite de La Rochelle) et la *Discipline Ecclésiastique de 1559*, vont être publiés en espagnol.

— Sous la direction du Dr. L. COHEN, un volume commémoratif du IV<sup>e</sup> Centenaire de la publication du *Catéchisme de Heidelberg* sera édité en 1964.

— De nombreuses publications et traductions ont eu lieu en japonais, entre autres : E. YOUNG, *Introduction to the Old Testament* (1956). — J. G. MACHEN, *The Origin of Paul's Religion* (1958). — B. B. WARFIELD, *The Inspiration and the Authority of the Bible* (1959). — En préparation : J. M. SPIER, *Calvinistic Philosophy* ; HECKEMA, *Principles of Education* ; Prof. Minoru OKADA, *The Gospel* ; Dr. G. Vos, *Notes on Biblical Theology*. D'autre part, *The Calvin Translation Society in Japan* a entrepris la publication des Œuvres de Calvin en japonais. C'est le *Commentaire aux Romains* qui a été édité le premier.

— En coréen, vient de paraître la traduction de A. A. HODGE : *Commentary on the Confession*. A paraître : Dr. H. BERKHOF : *History of Christian Doctrines*, et Dr. H. H. MEETER, *Calvinism*.

— L'édition du *Commentaire*, de Jean CALVIN aux Romains (Labor et

Fides), publiée par la Société Calviniste de France, va servir à la traduction en espagnol d'une Edition qui paraîtra aux Publications de la Juente, Mexico. Tous nos souhaits aux traducteurs, et pour la diffusion de ce Commentaire dans les pays de langue espagnole.

— Après avoir vu une seconde édition en anglais, qui se vend rapidement, l'ouvrage de Pierre MARCEL, *Le Baptême, Sacrement de l'Alliance de Grâce*, est actuellement traduit en espagnol.

— Le Commentaire de Jean CALVIN, sur la Genèse, paraîtra début 1962 aux Editions Labor et Fides, à Genève.

— La Confession de Foi des Eglises Réformées (dite de La Rochelle), publiée par la Société Calviniste de France, quasi épuisée, va être rééditée (3<sup>e</sup> Edition). Les commandes sont toujours reçues et servies.

— *A l'Ecole de Dieu*, Catéchisme réformé, par Pierre MARCEL, va être réédité, au début de 1962, après avoir été entièrement revu et corrigé.

— *Hommage du protestantisme français au réformateur Pierre Viret*. A Orbe, petite ville jurassienne, où Pierre VIRET vit le jour en 1511, une cérémonie

monie a marqué, le 31 octobre dernier, le centenaire de sa mort, survenue en 1561. En plus de la participation effective des autorités religieuses et politiques helvétiques, M. le Pasteur Pierre BOURGUET, Président du Conseil National de l'Eglise Réformée de France, et Président de la section européenne de l'Alliance réformée mondiale, devait rendre un hommage français particulièrement vibrant au Réformateur (B.I.P.).

— *Les Eglises libérales et la Trinité. Le dernier Congrès de l'Union mondiale pour le Christianisme libéral* (U.M.C.L.), qui s'est tenu l'été dernier à Davos (Suisse), a voté une motion au sujet des modifications apportées à la base doctrinale du Mouvement Oecuménique. Il y est dit notamment : « ...Le Congrès regrette cette initiative du Conseil Mondial des Eglises qui retarde le progrès d'une collaboration religieuse du monde entier... » (B.I.P.).

La nouvelle base est ainsi conçue : « Le Conseil oecuménique des Eglises est une Association fraternelle d'Eglises qui, selon les saintes Ecritures, confesse le Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur, et s'efforcent de répondre ensemble à leur commune vocation pour la gloire du seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit. »

## BIBLIOGRAPHIE

*Qu'est-ce que le Protestantisme ?*, par Roland DE PURY, Préface de Pierre BOURGUET, 160 p., 7,80 NF, Les Bergers et les Mages. Diffuseur, Librairie Protestante, 140, bd St-Germain, Paris, 6<sup>e</sup>.

Le livre a été mis en vente le 1<sup>er</sup> décembre. Nous nous réservons d'en faire la présentation dans notre prochain numéro. Une seule appréciation pour l'instant : livre extraordinaire, dépouillé de toute banalité, sur lequel les gens opposeront leurs jugements, mais qui sera extrêmement remarqué par la critique, et qu'on ne peut se dispenser de lire. — P. M.

*La Vierge Marie*, de Giovanni MIEGGE, traduit de l'italien par Jacqueline TADJER-ORENPO. Un vol. 248 pages, 9,90 NF, Les Bergers et les Mages, 1961.

Le lecteur de ce volume constatera que G. MIEGGE est assurément un grand théologien et un écrivain consommé. Il goûtera son érudition autant que la simplicité et la sûreté dont il en use ;

sa modération aussi bien que son esprit de charité, où tant de protestants évangéliques se laissent si souvent aller à des jugements qui ne permettent plus ce dialogue qu'il nous faut pourtant maintenir dans l'exakte mesure où nous pensons que, réformés, nous avons une mission divine en vue de la réforme de l'Eglise catholico-romaine, là, précisément où elle doit être réformée.

Par le sérieux et la probité du travail scientifique qui étaye sa pensée, par son respect des nuances, la pénétration de son jugement, les rapprochements suggestifs, les questions qu'il pose, G. MIEGGE poursuit et rend à nouveau possible le dialogue séculaire des protestants et des catholiques sur l'un des points fondamentaux qui, plus que jamais, les divise.

Toutefois, l'auteur trouve toujours, au moment opportun, le mot juste et de forte expression qui précise, et au besoin stigmatise, ce qu'aucun protestant soucieux d'honorer le témoignage des Saintes-Ecritures et de l'Histoire, ce qu'aucun pasteur ayant charge

d'âmes ne saurait approuver, concéder ou tolérer. Ainsi aidera-t-il également à se reprendre certains de ceux qui, par une sorte de timidité conciliante, parée à tort du titre de l'objectivité, seraient tentés d'aller trop loin sur le chemin d'une piété humaniste, sentimentale et douceâtre.

L'auteur est doué d'un sens pastoral aigu de ce dont les âmes ont besoin pour être conduites à Jésus-Christ. Le savant professeur n'a pas oublié ses quatorze années de ministère au service de trois paroisses, et poursuit ici, avec tact et sûreté, une cure d'âmes rayonnante d'amour, pour l'honneur du seul et unique Sauveur.

Le chapitre VIII, par exemple, consacré à *Marie, corédemptrice*, me semble revêtir une sorte de majesté qui confine à la grandeur. S'il pouvait servir de modèle à de nombreux auteurs, catholiques ou protestants, la théologie serait plus honorable, partant, mieux honorée, parce qu'elle serait davantage ce qu'elle ne devrait jamais cesser d'être : tout entière à la gloire de Dieu pour le salut du plus grand nombre. — P. M.

*Claude Brousson, Avocat, Pasteur, Martyr*, par Antoine COURT. Introduction d'Hélène KERN, Avant-Propos de Pierre BOURGUET, un hors-texte, *Les Bergers et les Mages*, 1961 (Diffuseur, Librairie Protestante, 140, bd St-Germain, Paris, 6<sup>e</sup>). 1 vol., 90 p., 4,80 NF.

Un livre captivant et rafraîchissant. Pasteurs, étudiants en théologie, doivent le lire. C'est également un livre à mettre aux mains de la jeunesse, en un temps où les excellentes lectures n'abondent pas. — P. M.

*L'Histoire de Noël*, racontée par Gobi WALDER et illustrée de huit planches colorées par Sita JUCKER, texte français d'Emile MARION, Labor et Fides, 1961, 4,50 NF.

Un délicieux petit livre. L'histoire est racontée avec sobriété et profondeur ; les planches colorées sont vraiment ravissantes ; le mouvement et les expressions des à-plats sont d'une grande distinction, et — ce qui ajoute beaucoup — d'une profonde vérité. Nul ne regrettera t'offrir ce livre à des enfants. Les adultes admireront sans doute mieux encore que les petits. Une fois lu, les illustrations de ce livre peuvent être placées sous verre, et elles égayeront de huit vivants tableaux les chambres de nos enfants. — P. M.

**René CHÂTEAU**, Pasteur de l'E.R.F. : *Problèmes biologiques, Problèmes religieux*, 150 p., Berger-Levrault, 1958.

Quatre conférences données au Foyer de l'Ame, à Paris, présentées comme un essai de confrontation entre la science de la vie et la religion de la vie : « *Création et Evolution, Déterminismes biologiques et liberté humaine, Rédemption biologique ou Rédemption spirituelle, La mort physiologique et le problème de la survie*. »

Les titres sont attrayants, les sujets captivants. On attend beaucoup de l'auteur. Les remarques sur la liberté, l'insémination artificielle sont bonnes. Elles sont superficielles sur la direction des naissances. Mais le croyant, sur les autres sujets, éprouve trop souvent une amère déception, allant parfois, je l'ai éprouvée, jusqu'à la honte. Car l'auteur manque trop de perspicacité scientifique, autant que d'intuition spirituelle pour juger, soit des thèses qu'il adopte, soit de celles qu'il rejette, et se fraye, d'une manière synchrétiste un chemin pénible et sinueux. C'est une mauvaise confrontation.

La thèse qu'adopte le Pasteur CHÂTEAU, concernant l'évolution organique, est celle du Dr CHAUCHARD, qu'il prend pour scientifique, alors qu'elle n'est que *philosophique et anti-scientifique* (p. 23 ss). « Croyants ou incroyants sont obligés (!) aujourd'hui, ne seraît-ce que par les découvertes (?) de la paléontologie, de rattacher l'homme à la grande montée biologique » (p. 26). Assurément pas à la manière transformiste, doctrine religieuse, reconnue sans base scientifique par tous ceux qui tiennent compte des faits établis. On est étonné de voir M. CHÂTEAU (et ses guides... mais pourquoi a-t-il choisi ceux-là ?) donner crédit à la légende du pithécanthrope de Java, dont il est démontré depuis 30 ans que le Dr Duois l'avait inventé de toutes pièces en mélangeant des os de singes et d'hommes ! Combien il est dangereux, contradictoire, irrationnel pour des croyants d'adopter la thèse *philosophique ascientifique* de l'évolution organique, combien cette philosophie s'oppose au spiritualisme de ceux qui se réclament du christianisme et est en réalité inconciliable avec lui, c'est ce que nous montrerons prochainement ici-même.

Il en découle pour l'auteur qu'Adam et Eve ne sont pas des personnages

historiques, et que les origines de l'humanité peuvent être polygénistes (p. 34-36, 59). Il n'y a pas de péché originel (p. 58 ss., 108-109). Le Christ n'a pas été notre « rançon » (p. 109), et pour l'avoir affirmé, il s'est lourdement trompé sur lui-même ; la résurrection n'est qu'une survie dans une vie nouvelle, immortelle (p. 143).

Ce qui frappe surtout le lecteur évangélique, c'est la manière peu élégante, voire disgracieuse, dont l'auteur prend à partie « ceux qui prétendent défendre l'honneur de notre Sainte Bible » (p. 37). Il apparaît clairement que l'auteur ne comprend guère leur position (puisque il ne craint pas, au passage, de les ridiculiser), ni davantage les textes bibliques sur lesquels ils se fondent, et dont il reconnaît l'existence. Ce n'est d'ailleurs pas de la Bible qu'il s'agit, mais de trouver dans la Bible ce qui, selon notre raison humaine et notre sensibilité, correspond à ce que nous imaginons avoir dû être l'Evangile du Christ. D'où les invectives de l'auteur contre ceux qu'il qualifie curieusement de « rationalistes », à propos du mariage de Caïn (p. 37), de cette théologie qui fait « de certains dogmes une insulte à l'Evangile de l'Amour » (p. 58), de la prédestination, dont Calvin (mais où ?) aurait dit qu'elle était une « doctrine abominable ». Assurément, telle que l'auteur la présente aux pages 62 et 63, c'est une doctrine abominable, et s'il la croit telle, nous ne pouvons que le féliciter de son indignation. Mais qu'il se garde de croire que nous croyons ce qu'il croit !

Quand un auteur ose écrire que l'admirable attitude de Calvin, affirmant sur son lit de souffrance : « Tu me piles, Seigneur ! mais il me suffit que c'est ta main » est « plus dans la ligne du fatalisme païen que dans l'esprit de l'Evangile », tant d'incompréhension du problème de la souffrance, de la puissance et de l'amour de Dieu, et de l'interprétation jamais égalée qu'en fait le calvinisme, nous attriste et nous peine. Mais nous sommes aussi profondément choqués ! Autant que par le détestable jeu de mots concernant la résurrection de la « chair » (p. 143), et qui, par une pirouette, permet à l'auteur de nier la résurrection des corps, telle que l'enseigne la Bible.

Il n'est pas bon de pousser sa propre thèse par une démonstration de l'« absurde ». A moins de n'être pas sûr de soi..., ce qui facilite la tâche,

sans pour autant convaincre le lecteur, à moins qu'il ne le soit déjà. Mais, alors, pourquoi écrit-on ? — P. M.

Marcelle VAUCHER : *Le Jour se lève*, Cornaz, Yveron (Suisse), 1960.

Au sanatorium, une jeune malade, non seulement retrouve la santé et les forces physiques, rencontre celui qui deviendra son fiancé, puis son époux, mais découvre surtout, grâce à l'influence d'un entourage chrétien, la foi au Dieu de Jésus-Christ.

Sans prétentions littéraires, ce petit volume de 80 pages est écrit avec une étonnante simplicité. Et, pourtant, à sa lecture, alors que tout nous est raconté avec les mots de tous les jours, j'ai été profondément ému. Sans doute parce que tout est dit avec vérité.

L'auteur a raison de penser que ce livre peut aider ceux que l'épreuve pousse à poser tant de « pourquoi ? » à trouver la paix qu'elle a reçue elle-même. — P. M.

Corrie TEN BOOM : *Victoire à Ravensbrück*, Librairie Biblique, 10, rue de Fribourg, Genève (Suisse), oct. 1961, 9 NF, relié 12.

Si vous voulez savoir comment la foi chrétienne peut tout transfigurer dans votre vie de chaque jour, lisez ce captivant récit d'une déportée de 50 ans. La conviction que Dieu règne dans le monde et sur notre vie, et que, quoi qu'il nous arrive, nous recevons de Lui une vocation, conduit, non à la résignation, non à la soumission, et beaucoup plus loin que l'acceptation : à l'acquiescement. Il faut admirer la sobriété et la distinction de l'auteur autant que sa grande modestie. Le récit n'est jamais chargé de descriptions horribles ; elles sont à peine esquissées, et brossées d'un ou deux traits. Suffisamment pour que le lecteur comprenne. Partout éclate la présence du Christ, l'amour de Dieu, la vigueur de la prière, le don de soi ; l'espérance que « le meilleur vient ». Contrairement à nombre de récits analogues, ce volume est rafraîchissant, tonique, encourageant. Il est un remarquable témoignage de ce que peuvent devenir nos vies quand nous les offrons à Dieu, pour être, dans sa main toute-puissante et paternelle, les outils qu'il juge utiles, pour sa gloire. Cette « victoire à Ravensbrück » peut devenir notre victoire à la maison, au travail, dans tous nos rapports sociaux, à l'armée, en prison. Par la grâce de Dieu. — P. M.

G. GAMOW, Professeur de physique théorique à l'Université G.-Washington : *M. Tompkins au Pays des Merveilles*, 98 p., 5,20 NF. — *M. Tompkins explore l'atome*, 116 p., 5,80 NF. — *M. Tompkins s'exploré lui-même*, 130 p., 5,60 NF. Chez Dunod, Paris.

Un calviniste, quelle que soit sa profession, et surtout si elle ne touche pas à la science, doit se tenir au courant des questions scientifiques. Il n'est sans doute par inutile de rappeler ces trois volumes, qui ont déjà fait une belle carrière. Ils ont le mérite de présenter sous une forme attrayante et suggestive des connaissances fondamentales de physique moderne, accessibles aux jeunes comme aux adultes. Je connais des garçons du niveau de la classe de quatrième de l'enseignement secondaire qui n'ont pas lu sans profit ces trois volumes. Sans tout comprendre à un si jeune âge, ils ont cependant assimilé quelques notions essentielles qui leur éviteront de penser ou de croire des sottises.

## BIBLIOGRAPHIE ANGLAISE

*Revelation and The Bible*. Edited by Carl F. H. HENRY, Baker Book House, Grand Rapids 6, Mich. (U.S.A.). Relié, 420 p., Dol. 6.

Livre remarquable et hautement instructif que tous les évangéliques sachant l'anglais ne manqueront pas de lire. En voici le contenu :

Préface (Carl F. H. HENRY). — *General and special divine revelation* (G. C. BERKOUWER). — *Special divine revelation as rational* (Gordon H. CLARK). — *Special revelation as historical and personal* (Paul K. JEWETT). — *Special revelation as objective* (W. J. MARTIN). — *Special revelation as scriptural* (Ned B. STONEHOUSE). — *Contemporary views of revelation* (James I. PACKER). — *The witness of Scripture to its inspiration* (A. M. STIBBS). — *Our Lord's use of Scripture* (P. Ch. MARCEL). — *New Testament use of the Old Testament* (Roger NICOLE). — *The Canon of the Old Testament* (E. J. YOUNG). — *The Apocrypha* (G. D. YOUNG). — *The Canon of the New Testament* (H. RIDDERBOS). — *The Church doctrine of inspiration* (G. W. BROMILEY). — *Contemporary ideas of inspiration* (R. A. FINLAYSON). — *The Phenomena of Scripture* (E. F. HARRISON). — *The evidence of prophecy and miracle* (B. RAMM). — *The Holy Spirit and the Scriptures* (J. T. MUELLER). — *The principles of interpretation* (E. F. KE-

L'auteur commence par évoquer des « rêves » qui permettent de transposer à une échelle compréhensible des phénomènes qui illustrent les principales lois de la physique actuelle. Ces rêves sont suivis de quelques « conférences » qui traitent fort sérieusement des plus hautes questions. Je ne vois pas comment on pourrait être mieux à même de comprendre les notions d'espace courbe et extensible, de quantum d'action, de vitesse limite supérieure et de simultanéité, de gravitation (*M. Tompkins au Pays des Merveilles*), de discontinuité de la matière, de chaleur, d'entropie, de mouvements browniens, d'électrons, de protons, de neutrons, de conductivité électrique, de positrons, de cyclotrons, etc... (*M. Tompkins explore l'atome*).

Le troisième volume (*M. Tompkins s'exploré lui-même*), nous fait faire le plus pittoresque voyage dans le sang, les gènes et le cerveau, et essaye une synthèse sur la nature de la vie. — P. M.

VAN). — *Archaeological confirmation of the Old Testament* (Donald J. WISEMAN). — *Archaeological confirmation of the New Testament* (F. F. BRUCE). — *Reversals of Old Testament criticism* (N. H. RIDDERBOS). — *Reversals of New Testament criticism* (M. C. TENNEY). — *Authority and the Bible* (J. N. GELDENHUYSEN). — *The Unity of the Bible* (F. E. GÄEBELEIN). — *A selective Bibliography*.

*John Calvin, Contemporary Prophet*, A symposium, Edited by Jacob T. HOOGSTRA, Baker Book House, Grand Rapids 6, Mich. (U.S.A.), 1959. Relié, 260 p., Dol. 4,50. En collaboration, avec le concours de : John H. GERSTNER, Pierre MARCEL, W. M. Childs ROBINSON, Jean-Daniel BENOIT, Philip E. HUGHES, A. D. P. POLMAN, G. BRILLENBURG WURTH, H. G. STOKER, J. H. KROMMINGA, J. VAN DEN BERG, G. C. BERKOUWER, J. Ch. COETZEE, C. GREFF SINGER, W. Stanford REID.

Sont étudiés successivement : Le Calvinisme après quatre siècles, l'humilité, la tolérance de Calvin. Le pasteur, l'écrivain. L'inspiration des Ecritures, le Royaume de Dieu, l'éthique, l'Ecuménicité, les Missions, le Catholico-mémo, l'Ecole, l'ordre social et politique, tout cela, il va sans dire, selon Calvin.

# **TABLES DU TOME XII - 1961**

## **TABLE DES ARTICLES**

- BOURGUET Pierre, *Opinions sur le Concile*, 1961/1, p. 1 à 108.
- CALVIN Jean, *L'Echelle de Jacob*, 1961/3, p. 18 à 29.
- CALVIN Jean, *La lutte de Jacob*, 1961/2, p. 26 à 32.
- COURTHIAL Pierre, *L'Ecole réformée de Philadelphie*, 1961/2, p. 19 à 25.
- COURTHIAL Pierre, *Cambridge 1961*, 1961/3, p. 42 à 44.
- CRUVELLIER Jean, *L'Exégèse de Romains 7 jusqu'à John Wesley*, 1961/3, p. 30 à 41.
- MARCEL Pierre, *Bibliographie française et anglaise*, 1961/4, p. 53 à 56.
- MARTIN Alain-Georges, *Albert Camus et le Christianisme*, 1961/4, p. 30 à 51.
- MIEGGE Giovanni, *La définition du dogme de l'assomption et ses répercussions œcuméniques*, 1961/2, p. 1 à 18.
- PETIT Pierre, *La Réordination des prêtres catholiques-romains qui deviennent pasteurs réformés*, 1961/4, p. 1 à 24.
- PICHAL Edouard, *Le protestantisme en Belgique*, 1961/3, p. 1 à 17.

## **TABLE DES DOCUMENTS**

- ASMUSSEN Dr H., *Cinq questions à l'Eglise Romaine*, 1961/1, p. 103 et 104.
- Association Internationale Réformée, *Nouvelles*, 1961/4, p. 51 à 53.
- DE BÈZE Théodore, *L'Ecriture sainte, Les Pères et les Conciles*, 1961/1, p. 85 à 87.
- DE BÈZE Théodore, *La succession apostolique*, 1961/1, p. 88 à 90.
- CALVIN Jean, *Mémoire sur le Concile*, 1961/1, p. 82 à 84.
- Le Communiqué du Vatican annonçant le Concile, 1961/1, p. 79-80.
- Les Conciles, de Nicée au Vatican, 1961/1, p. 80.

- Le Concile du Vatican, 1961/1, p. 81.  
 Jean XIII, *Encyclique Ad Petri Cathedram*, 3<sup>e</sup> partie, 1961/1, p. 95 à 102.  
 Pie IX, *Lettre Jam vos omnes*, 1961/1, p. 91 à 94.  
 DU MOULIN Pierre, *De la vocation des Pasteurs*, 1961/4, p. 25 à 29.  
 Synode national de l'Eglise réformée de France, Strasbourg 1955, *Déclaration*, 1961/1, p. 105.

### CRITIQUES BIBLIOGRAPHIQUES

- BROUSSON Claude, *Avocat, Pasteur Martyr*, 1961/4, p. 54.  
 CHATEAU René, *Problèmes biologiques, Problèmes religieux*, 1961/4, p. 54-55.  
 COURT Antoine, *Claude Brousson*, 1961/4, p. 54.  
 GAMOW G., *M. Tompkins au Pays des Merveilles*, 1961/4, p. 56.  
 GAMOW G., *M. Tompkins explore l'atôme*, 1961/4, p. 56.  
 GAMOW G., *M. Tompkins s'exploré lui-même*, 1961/4, p. 56.  
 HENRY Carl-F.-H., *Revelation and the Bible*, 1961/4, p. 56.  
 HOOGSTRA Jacob-T., *John Calvin, contemporary Prophet*, 1961/4, p. 56.  
 MIEGGE Giovanni, *La Vierge Marie*, 1961/4, p. 53-54.  
 MURRAY John, *Christian Baptism*, 1961/2, p. 19-20.  
 MURRAY John, *Redemption, accomplished and applied*, 1961/2, p. 20.  
 MURRAY John, *Principles of Conduct*, 1961/2, p. 20.  
 MURRAY John, *Calvin on Scripture and divine Sovereignty*, 1961/2, p. 20-21.  
 DE PURY Roland, *Qu'est-ce que le Protestantisme*, 1961/4, p. 53.  
 STONEHOUSE Ned Bernard, *The Witness of Matthew and Mark to Christ*, 1961/2, p. 22-23.  
 STONEHOUSE Ned Bernard, *The Witness of Luke to Christ*, 1961/2, p. 23.  
 STONEHOUSE Ned Bernard, *Paul before the Areopagus*, 1961/2, p. 23.  
 TEN BOOM Corrie, *Victoire à Ravensbrück*, 1961/4, p. 55.  
 VAN TIL Cornelius, *The New Modernism*, 1961/2, p. 24.  
 VAN TIL Cornelius, *The Theology of James Daane*, 1961/2, p. 25.  
 VAUCHER Marcelle, *Le Jour se lève*, 1961/4, p. 55.  
 WALDER Gobi, *Histoire de Noël*, 1961/4, p. 54.  
 YOUNG Edouard J., *An introduction to the Old Testament*, 1961/2, p. 21-22.  
 YOUNG Edouard J., *Thy Word is Truth*, 1961/2, p. 22.

# TABLE DES NOMS DE PERSONNES ET D'AUTEURS CITÉS

## dans le tome XII de la Revue Réformée

### A

APANASSIEV, R. P. N., i, 11.  
AGAGIANIAN, Cardinal, i, 44.  
d'ALBE, Duc, iii, 3-4.  
ALBERT, Archiduc, iii, 5.  
ALEXANDER, Joseph-Addison, ii, 19.  
ALEXANDRE V, i, 18.  
ALEXANDRE FARNÈSE, iii, 4.  
ALEXEEV, M., i, 41.  
ALEXIS, Mgr, i, 42.  
ALPHONSE DE LIGUORI, ii, 9.  
ALTANER, Bertold, ii, 1, 4, 11, 17.  
AMBROISE, iii, 30.  
ANSCHARIUS, P., ii, 7.  
ARNAUD, iv, 4.  
ASMUSSEN, Hans, i, 63, 103.  
ATHANASE, i, 90.  
AUGUSTIN, i, 86-89, 93, 99; iii, 30-33, 39.

### B

BANNERMAN, James, ii, 20-21.  
BARKER, J. H. S., iii, 41.  
BARTH, Karl, i, 39 ; ii, 24-25.  
BAUER, Bruno, iv, 36.  
BAUM, G., i, 46.  
BAUMSTARK, i, 22.  
BAUR, F. C., ii, 23.  
BAVINCK, J. H., iv, 52.  
BEA, Augustin, i, 45, 4-49, 58 ; ii, 15.  
BECKER, F. W., iii, 9.  
BELLARMIN, ii, 9.  
BELLINI, Don A., i, 46.  
BENGEL, J. A., iii, 33.  
BENNET, Victor, ii, 12.  
BENOIT XIII, i, 18.  
BENOIT, Jean-Daniel, iv, 56.  
BENOIT, P., i, 32.  
BERNARD, François, i, 55.  
BERNARDIN DE SIENNE, ii, 9.  
BERTETTO, ii, 6, 15.  
BERKHOF, iv, 52.  
BERKOUWER, G. C., ii, 19; iii, 32; iv, 56.  
BERUTTI, Christophe, i, 43.  
BÉVENOT, M., i, 46.  
DE BÈZE, Théodore, i, 17, 85-88 ; iv, 5, 9, 11.  
BIDAGOR, Raimondo, i, 44.  
BOENDAELE, iii, 1.  
DE BOER, W. P., iv, 51.  
BONNAVENTURE, ii, 9.  
BONDA, H. J., iv, 51.

BONNET, i, 82 ; iv, 8.  
BORIS, Archevêque, i, 40.  
BORNKAMM, Günter, ii, 13.  
BOROVOI, Archiprêtre, i, 41.  
BOSC, Jean, i, 10, 37 ; iv, 21.  
BOST, Théophile, iii, 15.  
BOUDET, Pierre, dit Gautier, iv, 6.  
BOULGAKOV, S., i, 81.  
BOURGUET, Pierre, iv, 53-54.  
BOURRIER, iv, 4.  
BOYER, Charles, i, 23, 25, 46.  
BRAEKMAN, iii, 16.  
BRAMWELL, iii, 39-40.  
DE BRAY, Guy, iii, 3.  
BRIDSTON, Keith, i, 73.  
BRILLenburg WURTH, G., iv, 56.  
BROMILEY, G. W., iv, 56.  
BROUSSON, Claude, iv, 54.  
BRUCE, F. F., iv, 56.  
BRUCK, Georges, i, 19.  
DE BRUIN, C. C., iii, 1.  
BRUNNER, E., ii, 24.  
BRUNNER, Peter, ii, 13.  
BUCER, iii, 32-33, 39.  
BUCHANAN, James, iii, 44.  
BUEVSKY, Alex, i, 41.  
BUGNINI, P., i, 44.  
BULTMANN, ii, 23.  
DE BURE, Idelette, iii, 4.  
BURGELIN, Pierre, i, 73.  
BYSE, Charles, iii, 15.

### C

CADIER, Jean, iv, 51.  
CALVIN, Jean, i, 15-16, 39, 65, 67, 82, 90 ;  
ii, 20-21, 26 ss. ; iii, 4, 18 ss., 32, 39 ;  
iv, 5, 8-9, 14, 16-17, 20-23, 56.  
CANCE, Adrien, i, 10, 13.  
CANISIUS, ii, 9.  
CARVALHO, J. Soares, iv, 51.  
CASSINI, Etienne, i, 6.  
CENTO, Cal., i, 44.  
CHÂTEAU, René, iv, 54.  
CHARRIÈRE, Mgr, i, 24-25, 46, 74.  
CHAUCHARD, Dr., iv, 54.  
CHENON, E., i, 21.  
CHIN KYUNG KIM, iv, 51.  
CHRYSOSTOME, Jean, i, 86 ; iii, 30.  
CICOGNANI, G., Cal., i, 44.  
CIRIACI, Cal., i, 43.  
CLARK, Gordon H., iv, 56.  
CLÉMENT VII, i, 20.

COENEN, Lothar, iv, 51-52.  
 COETZEE, J. Ch., iv, 56.  
 COLLINET, iii, 16.  
 CONGAR, i, 15.  
 CONORD, Paul, i, 23, 37-38, 57, 70.  
 CORR, Gérard-M., i, 46.  
 COURT, Antoine, iv, 54.  
 COURTHIAL, Pierre, ii, 19 ; iii, 42 : iv, 51-52.  
 COUTURIER, P., i, 73.  
 CRESCONIUS, i, 86.  
 CRUVELLIER, Jean, iii, 30.  
 CUNNINGHAM, J., i, 46.  
 CYPRIEN, i, 19, 86, 98.

**D**

DAANE, James, ii, 25.  
 DAHLBERG, Ed. T., i, 6.  
 DAMASCÈNE, Jean, ii, 8.  
 DANÉLOU, i, 70.  
 DATHENUS, Petrus, iii, 3-4.  
 DAVIS, H. F., i, 46.  
 DELORD, R., iv, 52.  
 DENGERINK, J. D., iii, 43 ; iv, 51.  
 DENZINGER, iii, 2-3, 10 ; iv, 3.  
 DESKUR, Mgr, i, 45.  
 DIBÉLIUS, i, 40.  
 DE DIÉTRICH, S., i, 37.  
 DI JOZIO, Cal., i, 45.  
 DOOYEWERD, Herman, ii, 24.  
 DOSTOÏEVSKI, iv, 33.  
 DUBOIR, Dr., iv, 54.  
 DUFFIELD, G., iv, 51.  
 DUMONT, i, 103 ; iii, 10.  
 DUMONT, C.-J., i, 46-47.  
 DUMONT, P., i, 46.  
 DUNANT, Henri, i, 28.

**E**

ELLWEIN, E., iii, 32.  
 EMMEN, i, 72.  
 ERASME, iii, 32.  
 EUTHYCHES, i, 90.  
 EVDOKIMOV, Paul, i, 11, 27, 54, 60.

**F**

FABER, iii, 32.  
 FEINER, J., i, 46.  
 DE FÉLICE, iv, 5, 8.  
 FELICI, Mgr, i, 44.  
 FERRIER-WELTI, iv, 2, 21, 23.  
 FERRY, Paul, iv, 6.  
 FEUERBACH, iv, 36.  
 FILOGRASSI, ii, 1, 7.  
 FINLAYSON, R. A., iv, 56.  
 FISCHER, Arch. de Canterbury, i, 13.  
 FLICHE, A., i, 22.  
 FORGET, i, 10.  
 FORTUNATIAN, i, 86.  
 FRANCKE, iii, 32.  
 FRANÇOIS, Nicolas, iv, 6.  
 FRANÇOIS DE SALES, ii, 9.

FRÉDÉRICQ, Paul, iii, 16.  
 FREIHERR VAN CAMPENHAUSSEN, Hans, ii, 13.  
 FRY, Fr. Clark, i, 41.

**G**

GAEBELEIN, F.-E., iv, 56.  
 GAMOV, G., iv, 56.  
 GAWLINA, Mgr, i, 43.  
 GELDENHUYSEN, J.-N., iv, 56.  
 GERMAIN de Constantinople, ii, 8.  
 GERMANUS, Dr. ii, 7.  
 GERSTNER, John H., iv, 56.  
 GIDE, iv, 48.  
 GLORIEUX, Mgr, i, 44.  
 GOEDKOOP, Albert, iii, 10.  
 GRADIN, Arvid, iii, 34.  
 GRANJON, iv, 4.  
 GRÉGOIRE XII, i, 18.  
 GROEN VAN PRINSTERER, iii, 8.  
 GUILLAUME I<sup>e</sup>, iii, 7.  
 GUILLAUME LE TACITURNE, iii, 2-3, 17.  
 GUIZOT, i, 22.  
 Gy, P.-M., iv, 11, 19.

**H**

HALIFAX, Lord, i, 14.  
 HALLINGER, F. S., iv, 52.  
 HAMER, J., i, 46.  
 HANAHOE, E., i, 46.  
 HARRISON, E. F., iv, 56.  
 HASHIMOTO, R., iv, 51.  
 HECKEMA, iv, 52.  
 HEENAN J. C., Mgr, i, 46.  
 HEGEL, iv, 36.  
 HEILER, Friedrich, ii, 1-2, 7, 16-17.  
 HENRY, Carl F. H., iv, 56.  
 HOCART, James, iii, 16.  
 HODGE, A. A., iv, 52.  
 HODGE, Ch., ii, 19.  
 HOEFER, J., Mgr, i, 46.  
 HONORIUS I<sup>e</sup>, i, 90.  
 HOOGSTRA, J. T., iv, 51, 56.  
 HUGHES, Philip E., ii, 24 ; iii, 43-44 ; iv, 51, 56.  
 HUSS, Jean, i, 18.

**I**

IAKOVOS, Archev., i, 41.  
 ISABELLE, Archiduc, iii, 5.  
 IRÉNÉE, i, 88.

**J**

JACUELLOT, i, 16.  
 JAEGER, Mgr L., i, 46, 49.  
 JAMES, Alfred R., iii, 43 ; iv, 51.  
 DE JARNAC, Robert, i, 75.  
 JEAN XXII, i, 90.  
 JEAN XXIII, i, 5, 9, 18, 26, 29-33, 35, 40, 43, 45, 47-48, 50, 54, 57, 59, 65, 66, 79.

JÉRÔME, i, 85-86 ; iv, 29.  
 JEWETT, Paul K., iv, 56.  
 JOEST, Wilfried, ii, 13.  
 JONES,  
 DE JONGE, Nicolas, iii, 11.  
 JOSEPH II, Empereur, iii, 6.  
 JUCKER, Sita, iv, 54.  
 JUGIE, M., ii, 9.

**K**

KERN, Hélène, iv, 54.  
 KERR, David M., iv, 52.  
 KESWICK, Mouvement de, iii, 30 ss.  
 KEVAN, E. F., iv, 56.  
 KHODRE, Georges, i, 10, 25-26.  
 KIERKEGAARD, iv, 32.  
 KINDER, Ernst, i, 49.  
 KROMMINGA, J. H., iv, 56.  
 KUHN, Félix, i, 20.  
 KUPPENS, W., i, 12.

**L**

LAGORDAIRE, iii, 8.  
 LA FLÉCHÈRE, iii, 38.  
 LAGRANGE, iii, 16.  
 DE LAMENNAIS, Félicité, iii, 8.  
 LANGENOHL, W. A., iv, 51.  
 DE LAVELEYE, Emile, iii, 16.  
 LE BACHELIE, J., iv, 6.  
 LE GUILLOU, i, 62-63.  
 LEKKERKERKER, iii, 30.  
 LÉON XIII, i, 13 ; iii, 10.  
 LÉOPOLD I<sup>e</sup>, iii, 9-10.  
 LESTRINGANT, Pierre, iv, 11.  
 LIÉGÉ, i, 59.  
 LLOYD-JONES, D. M., iv, 51.  
 LOMBARD, J.-C., iv, 51.  
 LOUIS XVI, iv, 35.  
 LUTHER, i, 9, 20, 65 ; iii, 2, 31-32, 39.

**M**

MACCARONE, Mgr M., i, 46.  
 MACHEN, J., Gresham, ii, 19, 21-22 ; iv, 52.  
 MARCEL, Pierre, i, 59 ; ii, 20 ; iii, 42-43 ; iv, 51-53, 56.  
 MARELLA, Cardinal, i, 43.  
 MARCION, iv, 49.  
 MARICHAL, W. W., iv, 51-52.  
 MARIE-ELISABETH, Archiduchesse, iii, 5, 6.  
 MARLORAT, Augustin, iv, 5.  
 DE MARNIX DE SAINTE-ALDEGONDE, Philippe, iii, 4.  
 MARTIN V, i, 18.  
 MARTIN, Mgr J.-M., i, 46.  
 MARTIN, V, i, 22.  
 MARTIN, W. J., iv, 56.  
 MARTIN-ACHARD, Robert, i, 56.  
 MARX, iv, 36.  
 MASCALL, B. E., ii, 5.

MASELLA, Cal., i, 44.  
 MATHEW, Mgr, i, 44.  
 MAURIAC, François, iv, 19.  
 MAURY, Pierre, i, 70.  
 MAYER, P. Augustin, i, 44.  
 MEETER, H. H., iv, 52.  
 MEHL, Roger, i, 39.  
 MÉJEAN, iv, 6-7.  
 DE MÉLITE, Jacques, i, 41.  
 MERCIER, Cal., i, 14.  
 MERLE D'AUBIGNÉ, iii, 8.  
 METHODIUS, iii, 30.  
 DE METTERNICH, Prince, iii, 9-10, 16.  
 MEYER, G. A., iv, 51.  
 MICHAËL, Evêque, i, 41.  
 MICHALON, i, 46.  
 MIEGGE, Giovanni, ii, 1 ss. ; iv, 53.  
 MODESTE, ii, 8.  
 MOELLER, Ch., iv, 36.  
 MONOD, Adolphe, i, 27.  
 MONTALEMBERT, iii, 8.  
 MOREL, Bernard, i, 37.  
 MORIN, iv, 4.  
 MORRIS, Léon, iii, 43-44.  
 DU MOULIN, Pierre, iv, 3, 10-16.  
 MUELLEB, J. T., iv, 56.  
 MURRAY, John, ii, 19-21.

**N**

NAPOLÉON, iii, 7.  
 NEDERLOF, B., iv, 51.  
 NEWMAN, Jean-Henry, i, 31, 97.  
 NICOLAI, Métropolite, i, 40-41.  
 NICOLE, Roger, iii, 44, 56.  
 NIERNAN, Mgr P. A., i, 46.  
 NORTON, Ralph C., iii, 13.

**O**

O'CONNOR Mgr, i, 45.  
 OKADA, Minoru, iv, 52.  
 OLIER, M., iv, 18.  
 ORIGÈNE, iii, 30.  
 D'ORMESSON, Wladimir, i, 9.  
 OTTAVIANI, Cal., i, 43.  
 OWEN, John, iii, 44.

**P**

PACKER, James, iii, 43-44, 56.  
 PAGET-WILKES, A., iii, 41.  
 PAVARD, G., i, 46.  
 PAUL III, i, 19-20.  
 PECCI, Joachim, iii, 9.  
 PELAGE, iii, 31.  
 PERRIN, Jean, iii, 10.  
 PETIT, Pierre, iv, 1.  
 PHILIPPE II d'Espagne, iii, 5.  
 PICHAL, Edouard, iii, 1 ss.  
 PICTET, Bénédict, iv, 13.  
 PIE IV, i, 16, 82.  
 PIE V, iii, 3.  
 PIE VI, iii, 6.

- PIE IX, i, 5, 21, 29-31, 62, 91 ; ii, 4.  
 PIE XI, i, 5, 14.  
 PIE XII, i, 5, 26, 33, 35, 39, 48, 101 ; ii, 1, 6.  
 PIZZARDO, Cal., i, 44.  
 PLANTIN, iii, 2.  
 PLOMB, Ir. R., iv, 51.  
 POLMAN, A. D. P., iv, 56.  
 POMERANUS, i, 20.  
 DE POTTER, iii, 3.  
 PRENEUF, iv, 6.  
 DE PRESSENSE, E., i, 21.  
 PRETORIUS, iii, 30.  
 PUSEY, i, 22.  
 DE PURY, Roland, iv, 53.  
 PYUNG SEH OH, iv, 51.

**R**

- RAMM, B., iv, 56.  
 REID, W. Stanford, iv, 51, 56.  
 DE REUTY, iii, 36.  
 RÉVEILLAUD, Michel, i, 19.  
 RIDDERNOS, H., iv, 56.  
 ROBERT, Daniel, iv, 5.  
 ROBINSON, D. M. B., iv, 51.  
 ROBINSON, W. M. Childs, iv, 56.  
 RONCALLI, Angéollo, i, 35.  
 ROSCHINI, ii, 2, 10.  
 ROUFFET, i, 18.  
 ROUSSEAU, Joseph, i, 44.  
 RUCHAT, iv, 5.  
 RUFFINI, Cal., i, 5.  
 RUSHDOONY, ii, 24-25.  
 RUYSHROECK, iii, 1.

**S**

- DE SANOSATE, Paul, i, 90.  
 SAMOUELIAN, S., iii, 39.  
 SANGSTER, W. E., iii, 38-39.  
 SARTRE, Jean-Paul, iv, 32.  
 SCHELER, Sigismond, iii, 11.  
 SCHLINK, Edmund, ii, 19.  
 SCHUTTE, Heinz, i, 49.  
 SINGER, C. Greff, iv, 56.  
 DE SMEDT, E. J. M., i, 46.  
 SOCRATE, iv, 47.  
 SOEDARMO, Dr. Raden, iv, 51.  
 SPENER, iii, 32.  
 SPIER, J. M., iv, 52.  
 SPIFAME, Jacques-Paul, iv, 9.  
 SPOERLEIN, iii, 11.  
 SPRINGHORD, iv, 51.  
 STAKEMEIER, Ed., i, 46.  
 STEVINGTON WOOD, A., iii, 41.  
 STIBBS, A. M., iv, 56.  
 STOKER, H. G., iv, 56.  
 STONEHOUSE, Ned B., ii, 21-24 ; iv, 51, 56.  
 STRAUSS, D. F., ii, 23 ; iv, 36.  
 STRINGER, J. H., iii, 41.  
 SWEEDENBORG, iii, 15.

**T**

- TARDINI, Cal., i, 43.  
 TAVARD, Georges, i, 66, 68.  
 TEISSONNIÈRE, Paul, iii, 16.  
 TEN BOOM, Corrie, iv, 55.  
 TENNEY, M. C., iv, 56.  
 TERTULLIEN, i, 19, 88.  
 THÉODORE DE MOPSUESTE, iii, 30.  
 THÉOPHILE D'ALEXANDRIE, i, 31, 99.  
 THIJSSEN, F., i, 46.  
 THOMAS D'AQUIN, ii, 9 ; iv, 16, 17.  
 THURIAN, Max, ii, 17.  
 TIDDY, William, iii, 11.  
 TROMP, Sébastien, i, 43.  
 TURRETIN, François, iv, 13  
 TYNDALE, William, iii, 1.

**V**

- VAN ALLEN, J.-P., iv, 51.  
 VAN DEN BERG, iv, 56.  
 VAN ESSCHEN, Johannes, iii, 2.  
 VAN LIESFELT, Jacob, iii, 1.  
 VAN MAERLANT, iii, 1.  
 VAN TIL, Cornelius, ii, 24-25.  
 VALERI, Cal., i, 44.  
 VAUCHER, Marcelle, iv, 55.  
 VERGERIUS, i, 20.  
 VERHEYDEN, A., iii, 16.  
 VIDALLET, iv, 4.  
 VIGIER, iv, 4.  
 VINCENT DE KERINS, i, 17.  
 VIRET, Pierre, iv, 53.  
 DE VISMES, Jonathan, iii, 11.  
 VISSER 'T HOOFT, i, 6, 27-28, 40-41, 58, 60.  
 VODOPIVEC, J., i, 46.  
 VOET, Hendrik, iii, 2.  
 VOLK, H., i, 46.  
 VOLTAIRE, iii, 2.  
 Vos G., iv, 52.

**W**

- WAGNER, W. H., iv, 52.  
 WALDER, Gobi, iv, 54.  
 WARFIELD, B. B., ii, 19 ; iv, 52.  
 WATSON, i, 73.  
 WEBER, Otto, i, 65.  
 WEIGEL, G., i, 46.  
 WELYNYI, P., i, 44.  
 WESTPHAL, Charles, i, 67, 73.  
 WESLEY, John, iii, 30, 33-41.  
 WISEMAN, Donald J., iv, 56.  
 WILHELMINE, Princesse, iii, 8.  
 WILKENS, Erwin, i, 59.  
 WILLEBRANDS, Mgr, i, 45.  
 WINCH, Raymond, ii, 12.

**Y**

- YOSHIOKA, Shigeru, iv, 51.  
 YOUNG, E. J., ii, 21, 22, 52 ; iv, 56.

**Z**

- ZYLSTRA, iv, 51.

# TABLE DES TEXTES BIBLIQUES CITÉS dans le tome XII

Genèse 3 : 16, ii, 8 ; 9 : 22, i, 85.  
Psaume 44, ii, 8 ; 86 : 10, i, 74 ; 131 : , ii, 8.  
Cantique 3 : 6, ii, 8 ; 6 : 8-10, ii, 8.  
Esaié 60 : 13, ii, 8.  
Matthieu 16 : 6-11, i, 89 ; 23 : 3, i, 89 ; 28 : 19, iv, 22.  
Marc 16 : 15, iv, 22.  
Luc 1 : 28, ii, 8.  
Jean 14 : 18, i, 63 ; 26, ii, 5 ; 17 : 22-23, i, 67 ; 21 : 15, iv, 22.

Actes 2 : 24, iv, 27 ; 13 : 2-3, iv, 13 ; 20, i, 85 ; 17-28, iv, 26.  
Romains 7, iii, 30 ; 8, iii, 32.  
I Corinthiens 12 : 28, i, 88 ; 15 : 21-22, ii, 10.  
Galates 3 : 13, iii, 30.  
Ephésiens 4 : 11, i, 88.  
I Timothée, i, 85 ; 3 : 1, i, 88 ; 4 : 14, iv, 21 ; 5 : 17, iv, 26.  
Tite 1 : 5, i, 88.  
Apocalypse 3 : 17, i, 74.



# LA REVUE RÉFORMÉE

## Abonnements, envois de fonds et dons

Les abonnements **de solidarité** permettent d'assurer le service de la Revue .  
a) à **prix réduit**, aux pasteurs (ou assimilés) et aux étudiants ;

b) **gratuitement** aux bibliothèques d'hôpitaux, de sanas, de prisons, etc... ;  
c) aux bibliothèques d'étudiants et de diverses Facultés, afin d'y faire connaître nos publications et en vue d'une raisonnable propagande.

Pour soutenir notre œuvre et faciliter nos publications, des **dons** peuvent être adressés soit par des coreligionnaires français qui désirent s'associer à notre travail, soit par des protestants étrangers qui, sans vouloir s'abonner à la *Revue Réformée*, sont cependant heureux de participer à notre effort.

**FRANCE :** Commandes : 2, rue de Tourville, Saint-Germain-en-Laye (S.-et-O.).

*Abonnements, envois de fonds et dons* : M. Jean MARCEL, 23, rue de Tourville, Saint-Germain-en-Laye (S.-et-O.).

**Abonnement** : 12 N.F. Abonnement de solidarité : 20 N.F. ou plus.

Pasteurs et assimilés, étudiants : prix réduit, 8 N.F.

**ALLEMAGNE** : Pastor Wilhelm LANGENOHL, Rheydt, Kirchstrasse 1. Konto Nr. 48 54. Städt. Sparkasse, Rheydt. Postcheckamt : Köln 7275.

Abonnement D.M. 12 ; Etudiants : D.M. 8.

**BELGIQUE** : M. le pasteur Paulo MENDES, 275, avenue Charles-Quint, Bruxelles-Ganshoren. Compte courant postal 3776.05.

Abonnement : 120 francs belges. Abonnement de solidarité : 180 francs belges ou plus.

Pasteurs et étudiants : 100 francs belges.

**ETATS-UNIS, CANADA** : STECHERT-HAFNER Inc., 31 East 10th Street, New-York 3, N.Y. (U.S.A.).

Abonnement : \$ 3,—. Abonnement de solidarité : \$ 6 ou plus.

**GRANDE-BRETAGNE** : The Rev. G. S. R. Cox, 68, Warren Avenue, Bromley, Kent.

Abonnement : £ 1, Student sub. sh. 13.

**ITALIE** : Libreria di Cultura Religiosa, Piazza Cavour 32, Roma, C.C. Postale 1/26922.

Abonnement : lires 1.500.

Pasteurs et assimilés, étudiants : lires : 1.000.

**PAYS-BAS** : M. Th. J. BARENTSEN, Leijweg 176. s'-Gravenhage. Postrekening Nr. 384573. Telefoon : 335703.

Abonnement : Fl. 10. Abonnement de solidarité : Fl. 15 ou plus.

Etudiants : prix réduits : Fl. 7.

**PORTRUGAL** : Rui Antonio RODRIGUES, Bairro da Boavista, 9-1°, Ponta Delgada, S. Miguel, Açores.

Abonnement : 60 \$ 00.

Pasteurs et assimilés, étudiants ; 43 \$ 50.

**SUISSE** : M. R. BURNIER, 39, boulevard Grancy, Lausanne. Compte postal : II.6345.

Abonnement : 11 francs suisses. Abonnement de solidarité : 16 francs suisses ou plus.

Pasteurs et assimilés, étudiants : prix réduit, 7,50 francs suisses.

**AUTRES PAYS** : N.F. 13,—

# PUBLICATIONS DISPONIBLES

## (Extraits)

(au siège de *La Revue Réformée*, cf. page 3 de la couverture : France)

	NF
Pierre BOURGUET, <i>Opinions sur le Concile</i> (2 <sup>e</sup> éd.) .....	6
Jean CALVIN, <i>Sermons sur la mort et passion du Christ</i> ( <i>Esaïe LIII</i> ) .....	3,70
<i>La Nativité :</i>	
1. L'Annonce faite à Marie et à Joseph .....	3,
2. Le Cantique de Marie .....	3,
3. Le Cantique de Zacharie .....	3,
4. La Naissance du Sauveur .....	3,
Les quatre fascicules ensemble .....	10
<i>Brève Instruction chrétienne</i> , Adaptation en français moderne, « Les Bergers et les Mages » .....	(port en plus) 3,45
<i>Petit Traité de la Sainte-Cène</i> , Adaptation en français moderne, « Les Bergers et les Mages », .....	(port en plus) 3,45
<b>Auguste LECERF :</b>	
<i>La Prière</i> .....	3,90
<i>Des Moyens de la Grâce</i> .....	5,
<i>Le Péché et la Grâce</i> .....	3,
<b>Pierre MARCEL :</b>	
<i>Le Baptême, Sacrement de l'Alliance de Grâce</i> .....	6,
<i>L'Actualité de la Prédication</i> .....	3,50
<i>A l'Ecole de Dieu</i> , Catéchisme réformé (en réimpression). <i>A l'Ecoute de Dieu</i> , Manuel de direction spirituelle .....	(port en plus) 6,
<i>Gethsémané</i> .....	1,
<i>Le témoignage en parole et en actes</i> .....	1,50
<i>Christ expliquant les Ecritures</i> .....	2,
<i>Catholicisme et Protestantisme</i> , Lettre pastorale du Synode général de l'Eglise réformée des Pays-Bas sur l'Eglise catholique-romaine. 4 <sup>e</sup> éd., « Les Bergers et les Mages », .....	5,25
<i>La Confession de Foi des Eglises réformées en France</i> , ou Confession de La Rochelle. Format de poche. En réimpression.	
<i>Sécularisation du Monde moderne</i> , par H. DOOYEWERD, R. GROB, D. M. LLOYD-JONES, Jean CADIER, André SCHLEMMER, etc. .....	5,
G. C. BERKOUWER, <i>Incertitude moderne et Foi chrétienne</i> .....	3,50
Théodore DE BÈZE, <i>La Confession de Foi du Chrétien</i> , Texte modernisé, Introduction, préface et notes de Michel Réveillaud .....	7,
Herman DOOYEWERD, <i>La nouvelle tâche d'une philosophie chrétienne</i> .....	4,80
Pierre LESTRINGANT, <i>Le Ministère de l'Eglise auprès des malades</i> .....	6,90
John MURRAY, <i>Le Divorce</i> .....	4,80
Arthur PFENNINGER, <i>Pour l'Honneur de Dieu</i> (Le drame de la vie de Calvin), Pièce en trois actes, adaptation française d'Edmond Duméril .....	3,
<b>Aux Editions Labor et Fides de Genève (Suisse) :</b>	
(Diffuseur pour la France, Librairie Protestante, 140, bd St-Germain, Paris, 6 <sup>e</sup> ). Jean CALVIN, <i>Commentaire sur l'Epître aux Romains</i> , relié.	
Jean CALVIN, <i>Institution de la Religion Chrétienne</i> , 4 volumes.	
Jean CALVIN, <i>Commentaire sur le livre de la Genèse</i> , à paraître fin 1961-début 1962.	
Jean CALVIN, <i>La vraie façon de réformer l'Eglise</i> .	
André BIÉLER, <i>L'Humanisme social de Calvin</i> .	

*Le Gérant : Pierre Ch. MARCEL.*

Cahors, Imprimerie A. Coueslant. — 97.728

Dépôt légal : IV-1961.

Achevé d'imprimer le 24-11-61