

LA REVUE RÉFORMÉE

SOLI DEO GLORIA



Vittorio SUBILIA, Le nouveau visage du catholicisme	1
Pierre COURTHIAL, Quelques réflexions sur « Philosophie et Théologie »	43
Bibliographie	53

LA REVUE RÉFORMÉE

REVUE THEOLOGIQUE ET PRATIQUE

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

publiée par la

SOCIÉTÉ CALVINISTE DE FRANCE

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

COMITÉ DE RÉDACTION

Jean CADIER — Pierre COURTHIAL

Pierre MARCEL — Michel RÉVEILLAUD — André SCHLEMMER

Avec la collaboration de Klaus BOCKMÜHL, J. G. H. HOFFMANN,
A.-G. MARTIN, Pierre PETIT, etc...

Directeur : Pierre MARCEL, D. Th.

Président de l'Association Internationale Réformée

Rédaction et commandes : 10, rue de Villars

78 - SAINT-GERMAIN-EN-LAYE (France)

ABONNEMENTS, ENVOIS DE FONDS ET DONNS

se référer page 3 de la couverture

Franco de port et 15 % de réduction sur toute commande de numéros spéciaux
de « La Revue Réformée ». — Voir pages 3 et 4 de la couverture

Prix de ce numéro : **6 F**

**Nous serions reconnaissants à nos abonnés de bien vouloir régler
sans tarder le montant de l'abonnement 1968. Ils nous épargneront
ainsi temps et argent. 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 trois premiers mois
de l'année. Les frais de rappel (1 F) sont à la charge des abonnés.

LE NOUVEAU VISAGE DU CATHOLICISME

par Vittorio SUBILIA *

On a dit que personne aujourd'hui ne pourrait écrire, à partir des textes promulgués par Vatican II, un ouvrage du type de l'*Examen Concilii Tridentini* que le théologien luthérien Martin CHEMNITZ écrivit entre 1565 et 1573 sur les textes énoncés par le concile de Trente¹. Les textes du concile de la Contre-Réforme ont un caractère de fixité et d'irrévocabilité. Les affirmations solennelles des vérités catholiques y étaient assorties de la condamnation sévère de leur négation. Cet aspect a été volontairement évité dans les documents du concile Vatican II. Dès l'origine, il a été conçu comme un concile de mise à jour (*aggiornamento*) mais il a largement débordé les limites de l'intention première. On dirait que, beaucoup plus qu'une série de définitions rigides, ces documents contiennent des directives de marche : une marche orientée, certes, mais qui peut se tourner vers des directions imprévues, une marche disposée à ouvrir en tous sens des pistes inconnues jusqu'à présent. La caractéristique commune de ces documents est précisément le dynamisme et non la fixité, l'ouverture et non l'irrévocabilité.

A cela s'ajoute l'impression très vive que les formulations théologiques n'épuisent pas la vocation de l'Eglise² : à côté des textes, il y a dans le catholicisme une vie dont il faut tenir compte. Elle se manifeste dans les sphères de la science théologique comme dans un laïc en éveil et fort dynamique. Dans son humanité, elle ne se prête à aucune codification en formules. Ce catholicisme en

* Avec l'aimable autorisation des Editions LABOR et FIDES, nous sommes heureux de publier ici le dernier chapitre d'un nouveau et remarquable volume de Vittorio SUBILIA : *La nuova cattolicità del cattolicesimo : Una valutazione protestante del Concilio Vaticano II*, Editrice Claudiana, Torino, 1967, dont la traduction française du pasteur Emile RIBAUTE doit paraître prochainement, sous le titre : *Le nouveau visage du catholicisme : Une appréciation protestante du Concile Vatican II*.

Nos lecteurs ne manqueront pas d'apprécier l'intérêt considérable de la présente étude qui les aidera à penser jusqu'à leur vraie profondeur les problèmes de l'œcuménisme.

¹ L. VISCHER, *Rapport...*, p. 2.

² H. SASSE, *After the Council*, in *The Reformed Theological Review*, XXV (1966), p. 8.

fermentation paraît résolu à maintenir l'Eglise en état de concile permanent. Il semble vouloir substituer aux habitudes séculaires de conformisme passif une atmosphère active de discussion qui paraît décidée à ne se laisser arrêter par aucun sceau sacré. Idées et pré-suppositions sont vérifiées, même si elles sont revêtues de l'autorité officielle et si elles sont considérées comme intangibles depuis des temps immémoriaux. De nouvelles problématiques sont proposées, qui découvrent des horizons nouveaux. Les rencontres et les confrontations sont recherchées. On a l'impression de se trouver devant une allergie à l'irrévocable et au fermé, devant un esprit d'aventure toujours tourné vers des aventures nouvelles. A diverses reprises, PAUL VI a laissé voir les grandes inquiétudes que causait cet état d'agitation à l'intérieur de l'Eglise. Il parlait

« de l'esprit de ceux qui voudraient d'une façon permanente "mettre en question" des vérités et des lois qui sont désormais claires et établies, continuer le processus dialectique du concile, en s'attribuant compétence et autorité pour introduire leurs propres critères innovateurs — ou subversifs »³.

Poussé par la conscience de sa responsabilité pontificale, il a rappelé à diverses reprises et avec vigueur la nécessité de l'obéissance et de la soumission. Il visait aussi bien les conservateurs réticents à se plier aux prescriptions conciliaires que les progressistes impatientes d'en prolonger les lignes. L'esprit de liberté audacieuse de ces derniers semble cacher le besoin de se libérer de l'esprit de respectueuse servilité d'hier :

« Quelle qu'ait été notre opinion sur les différentes doctrines du concile avant la promulgation de ses conclusions, aujourd'hui notre adhésion aux décisions du concile doit être franche et sans réserve, nous devons leur apporter avec empressement le concours de nos pensées, de nos actions et de notre conduite... Les doctrines du concile font maintenant partie du magistère de l'Eglise, et même du souffle de l'Esprit-Saint. Nous devons avec une foi sûre et unanime accepter le grand recueil d'enseignements et de préceptes que le concile transmet à l'Eglise »⁴.

Tout cela montre que le catholicisme est en mouvement. Loin de présenter un phénomène d'anachronisme survivance de traditions dépassées, comme de tant de côtés on l'avait supposé, du rationalisme au marxisme, le concile nous a placés devant l'évolution d'un organisme vivant, en croissance continue, et même en phase de reprise dynamique. Il n'y a pas eu que les distraits à être saisis de surprise par cette libération inattendue des forces catholiques. Les mieux informés l'ont été aussi. L'audience obtenue au plan mondial dans les secteurs les plus imprévus a surpris

³ PAUL VI, l'O.R. du 16 décembre 1965 (D.C. n° 1463, 16 janvier 1966, col. 165).

⁴ PAUL VI, Audience à la Curie Romaine, in l'O.R. du 24 avril 1966 (D.C. n° 1471, 15 mai 1966, col. 868).

tout le monde. Celui qui voudrait soutenir que le catholicisme conciliaire n'a procédé qu'à des modifications superficielles sans aucun réel changement profond et qu'il est resté fondamentalement le catholicisme du passé, risquerait de se tromper fort. Mais se tromperait tout autant celui qui voudrait soutenir que le catholicisme conciliaire n'a maintenu de liens avec les positions traditionnelles que par esprit de prudence ou de compromis, qu'en réalité celles-ci ont été reléguées dans l'ombre pour faire place à un catholicisme complètement nouveau où tout serait soumis à transformation. Les deux se situeraient en deçà d'une vraie compréhension de la réalité complexe du catholicisme qu'un auteur a exprimée en ces termes paradoxaux : « Tout est devenu nouveau et tout est resté ancien »⁵. L'ancien catholicisme est en mouvement. Il est conscient de son patrimoine traditionnel qu'en aucune mesure il n'entend rejeter ou laisser en arrière. Mais il est ouvert aux valeurs nouvelles, attentif à réévaluer le vieux avec le neuf, le neuf avec le vieux, fidèle au passé mais tendu vers le futur. Il est en marche vers une plénitude inconnue de sa catholicité. Le catholicisme est en mouvement. Il l'est si bien que dans de nombreux secteurs il semble échapper au contrôle et à la discipline de ses propres autorités. Il l'est si bien que pour l'apprécier on est dans l'impossibilité d'appliquer des schémas fixes et qu'on est contraint à de prudentes réserves pour ne pas se laisser gagner par des jugements hâtifs qui pourraient se trouver très rapidement dépassés par la réalité. Personne, ni dans le catholicisme, ni à l'extérieur, ne peut prévoir avec exactitude où ce mouvement le conduira. Cela dépend trop des réactions que ses offres d'unification rencontreront à l'intérieur du milieu chrétien et à l'extérieur. Toutefois, ce mouvement obéit à certaines règles fondamentales qu'il est nécessaire de dégager avec clarté.

La présentation la plus impressionnante de ce nouveau catholicisme en mouvement, comme un univers en expansion, nous est fournie par deux cérémonies chargées de signification. Elles ont marqué la fin du concile Vatican II. La première fut la « sainte célébration pour implorer l'unité des chrétiens » faite à Rome dans la basilique de Saint-Paul-hors-les-Murs, le 4 décembre 1965. Atmosphère solennelle, de simplicité austère et recueillie, bien différente des cérémonies à Saint-Pierre, d'un faste mondain si constantinien. Au centre, sur un trône placé sur un léger piédestal, isolé, le Pape. En sa simple présence physique était le catholicisme millénaire avec son magistère et sa tradition dogmatique, son sacerdoce sacramentel et sa piété, son gouvernement et sa discipline hiérarchiques. A sa droite le collège des cardinaux ; face à

⁵ G. MARON, *Der römische Katholizismus nach dem Konzil*, in *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts*, XVII (1966), p. 6. Cette dialectique a été exprimée avec une intelligente pénétration par un livre de valeur qui nous est parvenu alors que ces pages étaient déjà sous presse : P. RICCA, *Il Cattolicesimo del Concilio*, Turin 1966, p. 119.

eux, à gauche, les observateurs au concile ; au fond, tout l'épiscopat catholique. Pour la première fois dans l'histoire, en présence du Pape et de toute la hiérarchie catholique, un méthodiste américain, un prêtre catholique français, un archimandrite orthodoxe grec et un vieux catholique hollandais ont lu des passages de l'Écriture et dit des prières. Des psaumes ont été chantés, tirés de l'hymnologie protestante et du commun patrimoine chrétien. La cérémonie s'est terminée par la récitation du *Notre Père* dit dans les différentes langues. Aucun élément qui pût choquer ou offenser une sensibilité évangélique : phénomène inouï d'un culte de type protestant dans un contexte catholique !⁶ Il n'y avait pour rappeler le poids du contexte aux éventuels oublieux que la présence du Pape, précisément. Elle ne fut mise en relief dans sa signification unique que par quelques allusions involontaires mais acceptables d'un discours riche, par ailleurs, de motifs de haute spiritualité et d'accents de sympathie envers les observateurs et les confessions qu'ils représentaient. Le Pape constatait que l'Eglise manifestait le désir de renoncer à la polémique. Il relevait que, de toutes façons, le concile s'était « mis en mouvement » vers les non-catholiques. Il le montrait dans son « effort unanime pour éviter toute expression qui ne fût pas pleine d'égards envers vous » et cherchant « à écarter les obstacles et à ouvrir des sentiers aussi larges et aplanis que possible, pour une meilleure mise en valeur du patrimoine religieux chrétien » conservé et développé par les autres confessions. Témoignant ensuite de la bonne volonté qu'a l'Eglise « de vous comprendre et de se faire comprendre », le Pape ajoutait que l'Eglise catholique romaine

« n'a pas prononcé d'anathèmes, mais des invitations ; elle n'a pas posé de limites à son attente... Elle aurait aimé... de célébrer avec vous, avec quelques-uns d'entre vous, la rencontre décisive et finale ; mais elle se rend compte que c'est là une hâte trop humaine, et que pour arriver au but d'une pleine et authentique communion, il reste encore beaucoup de chemin à faire... Ne la croyez pas insensible et orgueilleuse si elle sent le devoir de conserver jalousement le "dépôt" (I Timothée 6 : 20) qu'elle porte avec elle depuis les origines et ne l'accusez pas d'avoir déformé ou trahi ce dépôt si, au cours de sa méditation séculaire, scrupuleuse et pleine d'amour, elle y a découvert des trésors de vérité et de vie auxquels ce serait une infidélité de renoncer. Songez que c'est justement de Paul, l'apôtre de son œcuménicité, qu'elle a reçu sa première formation au magistère dogmatique, et vous savez avec quelle inexorable fermeté (Galates 1 : 6 s.) ».

⁶ En cette circonstance une haute personnalité catholique eut l'occasion de dire à l'auteur que les catholiques avaient donné le bon exemple, qu'ils avaient fait le premier pas vers les protestants en accueillant les éléments de leur spiritualité biblique. Il appartenait maintenant aux protestants de faire montre, selon lui, de la même générosité et de la même loyauté œcuménique en faisant le pas en sens inverse pour admettre des éléments catholiques dans le contexte protestant (par exemple, des éléments de la piété mariale ?) : un refus, disait-il serait regrettable parce qu'il pourrait être interprété comme un raidissement anti-œcuménique désormais anachronique...

PAUL VI terminait rapidement par une histoire chargée d'une transparente et déconcertante signification. Il s'agit d'un épisode « gracieux et symbolique » de la vie de SOLOVIEV, le penseur russe qui, en 1896, se convertit au catholicisme après avoir lu la profession de foi du concile de Trente :

« Il était un jour l'hôte d'un monastère et avait prolongé jusqu'à une heure tardive sa conversation spirituelle avec un pieux moine. Voulant, à la fin, faire retour à sa cellule, il sortit dans le couloir sur lequel donnaient les portes, toutes pareilles et toutes également fermées, des cellules. Dans l'obscurité, il n'arrivait pas à identifier la porte de la cellule qui lui avait été assignée ; impossible, d'autre part, dans cette obscurité, de revenir à celle du moine qu'il venait de quitter, et il ne voulait pas non plus déranger quelqu'un durant le rigoureux silence monastique de la nuit. Et ainsi, le philosophe se résigna à passer la nuit en se promenant lentement, absorbé dans ses pensées, le long du corridor du monastère devenu soudain mystérieux et inhospitalier. La nuit fut longue et pesante, mais à la fin elle passa, et les premières lueurs de l'aube permirent finalement au philosophe fatigué d'identifier sans peine la porte de sa cellule devant laquelle il avait passé tant et tant de fois sans la reconnaître. Et il commentait : il en est souvent ainsi de ceux qui cherchent la vérité ; ils passent tout près d'elle au cours de leurs veilles, sans la trouver, jusqu'à ce qu'un rayon du soleil de la divine Sagesse vienne leur rendre aussi facile qu'heureuse la consolante découverte. La vérité est proche. »

Il concluait en formulant le souhait que le rayon de la divine lumière puisse en faire reconnaître à tous « la porte bénie » ⁷.

Cette « sainte célébration » par laquelle s'est terminée la participation des observateurs au concile est plus instructive que beaucoup de textes. Elle peut, mieux que les textes, nous faire comprendre un aspect des composantes diverses du nouveau catholicisme postconciliaire. Ici justement nous sommes en présence de la base sur laquelle l'Eglise de Rome entend placer ses rapports avec les autres secteurs de la chrétienté. Le concile de Trente, lui aussi, avait invité des délégués des Eglises protestantes mais ceux-ci n'avaient pu accepter les conditions de l'invitation. Et il s'était conclu en décembre 1563 par l'acclamation : « *Anathema cunctis haereticis, anathema, anathema* » (Anathème à tous les hérétiques, anathème, anathème) ⁸. Le concile Vatican II s'est conclu en décembre 1965 par une cérémonie à laquelle participaient les fils de ces hérétiques anathématisés à Trente. Le contenu de la cérémonie était fait d'éléments empruntés à leur spiritualité et à leur culte.

⁷ L'O.R. du 6-7 décembre 1965 (D.C. n° 1461, du 19 décembre 1965, col. 2161-2162).

⁸ *Concilium Tridentinum*, déjà cité, T. IX, *Actorum pars*, VI - Friburgi Brisgoviae 1965, p. 1109. L'invite aux protestants avait été répétée par Pie XI, à l'occasion du concile Vatican I, dans la lettre apostolique *Iam vos omnes*, du 13 septembre 1868 : cf. DENZINGER-SCHOENMETZER, *op. cit.* 2997 s.

Et, durant une cérémonie qui se déroulait parallèlement, l'excommunication lancée en 1054 contre les orthodoxes était levée⁹. Les indications qu'on peut tirer de cette célébration sont de deux ordres.

Tout d'abord : le catholicisme, comme on l'a dit avec des expressions dithyrambiques, devient « plus évangélique »¹⁰. Rome confère droit de cité à certaines valeurs qui jusque-là ne pouvaient trouver place qu'à Wittemberg, Genève, Canterbury ou Constantinople. Il ne s'agit pas de valeurs complètement étrangères à son patrimoine : tout existe de quelque façon dans le catholicisme. Il s'agit d'éléments dont certains existaient déjà en son sein, au moins en germe, et dont quelques autres sont nouveaux pour ses habitudes mentales. Les accueillir consiste à leur donner un plus grand relief et à mettre en valeur leur présence. Parmi ces valeurs que nous avons chemin faisant passées en revue en analysant les divers textes du concile, on peut rappeler : la plus grande ouverture de sa théologie et de sa prédication à la dimension biblique ; l'impulsion donnée à la connaissance des saintes Ecritures par les fidèles ; un enrichissement de la notion d'Eglise, qui n'est plus limitée à la signification d'Eglise hiérarchique et sacerdotale mais qui est étendue désormais au peuple de Dieu ; le juridisme ecclésiologique se trouve complété par une ecclésiologie charismatique et une importance sans précédent est donnée au laïcat et à sa fonction active dans l'Eglise ; la reconnaissance de la responsabilité collégiale de l'épiscopat pour le gouvernement de l'Eglise ; l'ouverture œcuménique, qui est l'acceptation de la diversité dans la foi avec la conséquence inévitable de la liberté religieuse ; l'usage, au moins partiel, de la langue parlée dans le culte ; enfin une reconnaissance accrue de la conscience chrétienne et de la compétence des croyants. Certains de ses théologiens, comme les Pères BOUYER et KUENG, se sont élevés à un niveau supérieur moins formel. Ils se sont avancés sur le terrain dogmatique lui-même. Ils ont osé affirmer la catholicité de thèses comme la grâce et la justification par la foi qui, au xvi^e siècle, ont été cause de rupture¹¹. Jusqu'à maintenant il ne leur a été donné officiellement ni démenti ni confirmation. On peut

⁹ Le 7 décembre 1965, le Bref pontifical *Ambulate in dilectione* a été lu à Saint-Pierre. Il révoquait l'excommunication lancée en 1054 contre Michel CERULAIRE, patriarche de Constantinople. Il fut remis au métropolite MELITON, d'Héliopolis, envoyé par le patriarche ATHÉNAGORAS. Le même jour, à Istanbul, le patriarche ATHÉNAGORAS accomplissait un acte analogue en l'église patriarcale du Fanar, devant la délégation vaticane conduite par le cardinal SHEHAN représentant PAUL VI. Il donna lecture de la lettre patriarcale synodale qui mettait fin à l'excommunication de 1054 contre l'Eglise de Rome. Dans la déclaration commune on précise toutefois que le geste de pardon ne peut suffire à mettre fin aux divergences qui existent entre les deux Eglises. Cf. l'O.R. des 8, 12, 13, 14 décembre 1965 (D.C. n° 1462, 2 janvier 1966, Col. 67-70).

¹⁰ G. MARON, *art. cit.*, p. 1.

¹¹ L. BOUYER, *Du Protestantisme à l'Eglise*, Paris 1954 ; H. KUENG, *Rechtfertigung-Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln, 1957. (Trad. française, Paris 1965).

présumer que cette estampille de catholicité sera donnée à d'autres affirmations théologiques jusqu'à présent spécifiquement non romaines.

Ainsi, il est possible effectivement de trouver une sorte d'évangélisme dans l'Eglise de Rome après le concile. On peut y trouver des aspects, des intérêts, une spiritualité, des attitudes, même des formes, qui peuvent sembler de type évangélique. Cela explique la surprise et l'optimisme de tant de jugements protestants. Nous sommes en présence d'un catholicisme inconnu aux protestants. Ils n'ont pas encore d'instruments appropriés pour l'apprécier. A Trente, l'Eglise de Rome avait repoussé les valeurs évangéliques. Elle s'était repliée sur ses propres valeurs. Plus précisément, on doit dire que des thèses typiquement évangéliques comme le primat de l'initiative divine, la grâce, la justification, la foi seule, étaient bien présentes — avec leurs antithèses ! — dans les décrets tridentins. Mais, en réalité, les valeurs typiquement catholiques (la préparation à la grâce, la coopération, les œuvres, le mérite, le sacramentalisme, la médiation sacerdotale, le légalisme de la piété, la réduction de l'Eglise au clergé, la présentation des laïcs comme objets de chrétienté et non sujets) donnaient l'impression de submerger si complètement les autres valeurs qu'on pouvait les croire inexistantes, par exemple dans l'enseignement, dans la spiritualité ou dans la pratique. Le protestantisme des quatre derniers siècles, pas celui des origines, donc pas celui des Réformateurs, n'a connu que ce catholicisme de la Contre-Réforme. Sur une période de deux mille ans, il ne représente qu'un épisode du catholicisme — quelque important qu'il soit, quel que soit son poids pour l'orientation de toute l'histoire de l'esprit moderne et quelle que soit sa gravité pour le destin chrétien du monde ! Reprocher à l'Eglise de Rome son manque de fidélité évangélique, a été facile pour le protestantisme de ces quatre derniers siècles. L'Eglise catholique de la Contre-Réforme, avec sa religiosité légaliste et composite, ne pouvait représenter une alternative réelle pour le protestantisme, encore moins une tentation. Le recours à l'autorité souveraine de l'Evangile était facile, prétexte d'un certain pharisaïsme triomphaliste des protestants à l'égard de Rome. Pendant longtemps, il fut aisé non seulement aux théologiens spécialisés mais à n'importe quel croyant un tant soit peu formé bibliquement d'avoir facilement raison des positions catholiques. La conscience d'une indiscutable supériorité évangélique a peu à peu créé un désintéressement prononcé pour la théologie et la spiritualité romaines. On les considérait comme un ramassis d'arides propositions scolastiques et comme une accumulation de pratiques bigotes et semi-superstitieuses aussi étrangères aux perspectives bibliques qu'à la sensibilité moderne. Cela a fait que beaucoup sont arrivés à la veille du concile avec une carence d'information qui ne les préparait pas à comprendre l'évolution du catholicisme. Au contraire, du côté catholique on a été, dès l'annonce du concile, systématiquement informé de la situation protestante peut-être

même mieux que ne l'étaient les protestants eux-mêmes. Le temps de la facilité est fini.

Il est possible que dans une certaine mesure l'Eglise de Rome se soit aperçue de l'incalculable appauvrissement qu'elle a subi par son refus du xvr^e siècle. Cette prise de conscience serait cause d'une tension intérieure et provoquerait la préoccupation de ces valeurs perdues dont on s'aperçoit qu'elles sont nécessaires à la vie même de l'Eglise du Christ. Tension et préoccupation qui vont de pair avec les difficultés qu'éprouve l'Eglise à s'insérer dans le vif du courant de l'histoire du christianisme dans le monde moderne. La conscience catholique a ressenti le besoin de procéder à une vérification de la notion de catholicité, comme l'a très lucidement vu Gottfried MARON. Pendant ces derniers siècles et à la suite du raidissement réactionnaire de la Contre-Réforme, « catholique » en était venu à signifier quelque chose de très déterminé, confessionnellement très restreint. « Catholique » voulait dire l'affirmation de quelques thèses unilatérales en opposition avec les thèses contraires. « Catholique », c'était pratiquement mérite contre grâce, œuvres contre foi, tradition contre Ecriture, hiérarchie contre peuple de Dieu, primat papal contre collégialité, objectivité sacramentelle contre conviction intérieure, orthodoxie contre hétérodoxie, autoritarisme contre liberté. La catholicité avait subi une réduction contre nature. Elle était devenue une catholicité en quelque sorte anti-catholique, partielle et non universelle. Aujourd'hui, sous l'effet de la pression de facteurs qui nous sont connus, on a repris conscience que « s'en tenir à une opinion, n'est pas originellement catholique »¹². « Catholique, au sens originel, n'est pas suivre forcément une opinion mais faire place à une multiplicité d'opinions à l'intérieur d'un tout qui les englobe »¹³. La nécessité s'impose d'abandonner une théologie d'inspiration foncièrement anti-catholique, la théologie de l'*aut-aut*. Il faut revenir pour une meilleure et plus grande cohérence à une théologie d'inspiration incontestablement catholique, celle de l'*et-et*. Il faut abandonner le *solus* pour revenir au *totus*. La conséquence en est qu'il faut donner droit d'existence et leur faire place dans le contexte catholique à des éléments qui avaient été considérés dans les derniers siècles comme non catholiques ou anti-catholiques. Maintenant, de l'insistance protestante sur l'Ecriture à la revendication humaniste de la liberté religieuse, ils ont reçu la consécration catholique en prenant place dans les textes conciliaires.

La question très importante à laquelle il faut répondre à ce sujet est la suivante : Quelle est la valeur de ces suppléments de catholicité que le catholicisme s'accorde, de cette recatholicisation du catholicisme à laquelle le concile a donné l'essor ? S'agit-il simplement de restreindre l'importance des valeurs précédemment

¹² G. MARON, *Evangelischer Bericht*, p. 83.

¹³ G. MARON, *Der römische Katholizismus*, p. 3.

prônées ou bien de leur ôter tout droit d'existence dans l'Eglise ? En d'autres termes, sommes-nous en présence d'un rapprochement avec la Réforme tel qu'après environ quatre siècles l'Eglise catholique serait prête à satisfaire les exigences exprimées au xvi^e siècle pour un renouvellement de l'Eglise au nom de l'Evangile ? Pouvons-nous donc considérer qu'il s'agit d'une prémisse de réconciliation et d'unité pleine de promesses ? Un raisonnement de ce type est rigoureusement impensable dans les cadres de l'esprit catholique. Il suffirait de rappeler les fermes affirmations sans équivoque de PAUL VI à Saint-Paul-hors-les-Murs et dans de multiples autres occasions plus ou moins solennelles ou officielles. Nous avons partiellement cité ses expressions sur le « dépôt », la justification de son évolution organique, l'« inexorable fermeté » avec laquelle il doit être conservé et l'impossibilité d'une « infidélité » même minime à son égard. Il suffirait aussi de renvoyer au contenu même des décrets conciliaires. Les éléments les plus typiques du catholicisme — le primat pontifical, la mariologie, la conception du ministère chrétien comme représentant actuel (tenant lieu) de Christ, l'infaillibilité du magistère hiérarchique et, en tout premier lieu et déterminant le reste, l'ecclésiologie avec son mélange impressionnant de juridisme et de mysticisme dans la conception de l'Eglise — au lieu d'être simplement confirmés et sanctionnés, y reçoivent un développement et une extension qu'ils n'avaient jamais connus auparavant. Ce qui préside à l'opération n'est donc pas un souci de vérité ou de fidélité mais bien plutôt une préoccupation de totalité et d'unité. Il ne s'agit pas par obéissance à la tradition apostolique d'accueillir certains éléments à cause de leur caractère évangélique, ni d'éliminer du même fait ceux qui ne présentent pas ce caractère. On laisse subsister les éléments anciens en les mettant en valeur. On reçoit les éléments nouveaux en les intégrant aux précédents. Ainsi les anciens conditionnent les nouveaux. L'ouverture aux éléments évangéliques est, en somme, d'ordre purement quantitatif¹⁴ : réforme au sens romain ne signifie pas référence au témoignage apostolique originel sur le Christ. Réforme au sens catholique signifie : possibilité d'établir de nouvelles synthèses avec des éléments qui, jusqu'à hier, étaient sans contact avec elle ; possibilité d'exercer une attraction sur ces éléments, de les insérer dans sa propre sphère, pour procéder ensuite à une annexion qui vient parfaire sa catholicité. Et pourtant, c'est le témoignage apostolique qui, seul, peut avoir audience et autorité dans l'Eglise. C'est le témoignage apostolique qui, seul, peut constituer le critère de sa pensée et de sa pratique. « Est-ce là une réforme ou n'est-ce pas plutôt une progression dans la voie des *additamenta*, des adjonctions, que LUTHER combattait si vivement comme une façon de fausser l'Evangile »¹⁵ ? Même les *additamenta* capitaux comme la revalorisation

¹⁴ G. MARON, *art. cit.*, p. 2.

¹⁵ H. DIETZFELBINGER, *Concile et Eglise de la Réforme*, in : *Le dialogue est ouvert*, p. 254. Cf. E. WOLF, *Peregrinatio-Die Einheit der Kirche im Zeugnis der Reformation*, Göttingen, 1954, p. 149 s.

de l'Ecriture restent des *additamenta* : un élément parmi beaucoup d'autres, dépouillé de son autorité normative, utilisé pour perfectionner, et ultérieurement amplifier, le système de la catholicité¹⁶. Ici encore, MARON nous semble avoir donné l'appréciation du concile la plus valable que nous ayons lue quand il dit que cette opération tend non pas à la purification mais à l'accroissement et au développement de l'Eglise de Rome¹⁷. Nous pourrions dire à sa « capitalisation » religieuse, au cumul de capitaux toujours nouveaux dont elle assume l'administration et qui lui viennent de différentes sources chrétiennes. Elle est ainsi toujours en mesure d'offrir à n'importe quelle dénomination confessionnelle la possibilité de trouver en son sein les éléments de l'Evangile dont chacune d'elles se réclame et qui lui sont particulièrement chers. Intégrés à un patrimoine plus vaste ces éléments ont perdu leur unilatéralité et trouvé leur unité. Ainsi toute dénomination chrétienne peut retrouver dans l'Eglise de Rome ses idéaux, ses intérêts, ses caractéristiques et ses revendications. En faisant partie de l'Eglise catholique elle ne peut que se sentir poussée à œuvrer avec elle pour arriver à une plus grande plénitude de catholicité. Cela conduit à la conclusion paradoxale — et nous en venons ainsi à formuler la deuxième indication qu'on peut tirer de la célébration réalisée à Saint-Paul-hors-les-Murs, comme d'ailleurs du contexte conciliaire tout entier — que le catholicisme en devenant « plus évangélique » est devenu « plus catholique »¹⁸. On peut légitimement poser la question : le concile a-t-il abouti à une Eglise plus fidèle ou à une Eglise plus riche ?

La seconde célébration faite à la fin du concile et que nous considérons comme particulièrement représentative des orientations données au catholicisme de l'avenir, est la cérémonie du 8 décembre 1965. Célébrée sur la place Saint-Pierre elle fut menée avec cet art de l'évocation que Rome pratique en maître. Ce n'était plus l'enclos d'un temple où le public n'était pas admis comme pour la rencontre avec les observateurs. C'était une place où le temple, formé par les grandes colonnades de BERNINI tournant leurs deux demi-cercles vers Rome, semblait vouloir embrasser le monde. Le monde était présent, symboliquement. Il l'était par la participation inhabituelle du corps diplomatique mais aussi par l'intervention des délégations extraordinaires de quatre-vingts nations (outre celles des grandes organisations internationales : O.N.U., F.A.O., U.N.E.S.C.O., etc.). Le Pape a donné audience ensuite à leurs porte-parole : « Il a relevé les répercussions que le concile aurait sur toute la société humaine. Le monde a été rendu attentif aux problèmes de l'Eglise comme l'Eglise s'est ouverte aux problèmes du monde. L'Eglise est présente au monde non pour le dominer mais

¹⁶ G. MARON, *art. cit.*, p. 7.

¹⁷ *Art. cit.*, p. 2-7.

¹⁸ La première, nous l'avons indiqué, comme la seconde de ces formules incisives sont de G. MARON, *art. cit.*, p. 3.

pour le servir »¹⁹. Peut-on présumer que pour les organisateurs le monde des religions non chrétiennes, à qui on consacre un secrétariat spécial parallèle à celui pour l'unité des chrétiens, était représenté par les délégations politiques de nations comme Israël, l'Inde, le Japon, la République Arabe Unie et les Etats africains ? Pour des raisons évidentes, il y avait de toute façon une lacune dans le symbolisme à cause de l'absence des représentants de l'athéisme — auquel on a consacré un troisième secrétariat — et des nations communistes, à l'exception de la Yougoslavie. La cérémonie voulait rendre perceptible la présence de l'humanité tout entière en ce « point privilégié du temps et de l'espace où convergent le passé, le présent et l'avenir »²⁰, devant la cathédrale Saint-Pierre entourée par la hiérarchie catholique des cinq continents et flanquée par les délégués des autres confessions chrétiennes. La présence de ces multitudes humaines « en attente » a été encore plus soulignée par l'adresse d'un message spécial du concile aux représentants des diverses catégories humaines. Un message a été adressé aux gouvernants comportant la demande de la liberté pour l'action de l'Eglise, « cité spirituelle et éternelle » construite mystérieusement dans « la cité terrestre et temporelle », qui « guérit tout l'humain de sa fatale caducité, le transfigure, le remplit d'espérance, de vérité et de beauté » et qui exerce sur la société sa fonction purificatrice, lui apportant la paix et la sécurité dont elle a besoin. Les hommes de la pensée et de la science se voyaient exhortés à éclairer leurs recherches à la lumière de la foi pour être en mesure de « saisir la vérité, toute la vérité » : « Jamais peut-être, grâce à Dieu, n'est si bien apparue qu'aujourd'hui la possibilité d'un accord profond entre la vraie science et la vraie foi, servantes l'une et l'autre de l'unique vérité. » Aux artistes, « gardiens de la beauté dans le monde », qui en ont besoin « pour ne pas sombrer dans la désespérance », il était demandé de ne pas rompre l'alliance millénaire de l'art et de l'Eglise. Les femmes, « qui constituent la moitié de l'immense famille humaine » et qui ont acquis « une influence, un rayonnement, un pouvoir jamais atteint jusqu'ici », ont reçu l'appel à veiller sur l'avenir de l'espèce « en ce moment si grave de l'histoire » où la civilisation et la paix du monde doivent être sauvées. Elles sont appelées également à faire pénétrer avec leur force de persuasion « l'esprit de ce concile dans les institutions, les écoles, les foyers, dans la vie de chaque jour ». Aux travailleurs, plongés dans les problèmes économiques et sociaux du monde du travail dont les encycliques pontificales se sont préoccupées, il a été dit que le temps de la méfiance et de l'incompréhension entre le prolétariat et l'Eglise est fini, que l'heure de la réconciliation a sonné et qu'il faut dorénavant prendre conscience que « ce n'est pas

¹⁹ Le texte de l'allocation a été publié par l'O.R. du 9-10 décembre 1965 (D.C. n° 1462, du 2 janvier 1966, col. 72).

²⁰ PAUL VI, Allocation publiée par l'O.R. du 9-10 décembre 1965 (D.C. 1462, du 2 janvier 1966, col. 51).

la haine qui sauve le monde ! Ce n'est pas le seul pain de la terre qui peut rassasier la faim de l'homme ». Les pauvres, les malades, ceux qui souffrent, représentés par un aveugle guidé par son chien, appelés « les inconnus de la douleur », « les préférés du Royaume de Dieu », « la vivante et transparente image » de Christ, ont été assurés de l'assistance et de la bénédiction de l'Eglise. Les jeunes enfin, significativement représentés par un homme de couleur : appelés à « vivre dans le monde au moment des plus gigantesques transformations de son histoire », refusant « la séduction des philosophies de l'égoïsme et du plaisir, du désespoir et du néant », face à l'athéisme « phénomène de lassitude et de vieillesse », ils pourront trouver en l'Eglise la source de la dignité, de la liberté et du droit, fondements de cette « société de demain » qu'ils sont destinés à former. L'Eglise, qui est « la vraie jeunesse du monde », a allumé pour eux, par son concile, « une lumière : lumière qui éclaire l'avenir »²¹.

Cette seconde cérémonie nous donne, sous forme suggestive, l'autre partie des composantes du nouveau catholicisme post-conciliaire : les fondements sur lesquels l'Eglise de Rome entend que se déroulent ses rapports avec la société moderne. L'imposante représentation réunie sur la grande esplanade de Saint-Pierre apparaissait comme la matérialisation des cercles concentriques que PAUL VI dans son encyclique *Ecclesiam suam* voyait autour de l'Eglise de Rome. Le catholicisme s'est mis en mouvement pour assimiler le monde avec tous ses éléments, ses valeurs, ses catégories, ses anxiétés et ses misères. Pour cette grande opération il est animé d'un souffle d'optimisme qui correspond bien à cette ouverture humaniste, favorable à la culture et admettant la faiblesse humaine, qu'on trouve toujours présente dans sa tradition depuis la fin de l'empire romain et l'apparition des grandes invasions. La grande synthèse médiévale, mise en question par la Réforme, s'est écroulée à l'avènement du monde moderne ; mais le fatal pluralisme qui s'en est suivi, ecclésiastique, national, social, professionnel et technique, est désormais parvenu à une phase d'absurdité insupportable qui met à jour le germe destructeur qu'il contenait. La nécessité s'impose d'une nouvelle synthèse au plan universel. Elle ne pourra se faire que sous le signe de Rome. « Par les paroles et les actes, le concile a fait comprendre que Rome sera le point central de l'Eglise universelle groupant toute l'humanité future. Dans les discours du Pape cette idée revient sans cesse... Rome, *patria communis*, qui pourrait être la maison paternelle de chacun. » Il s'agit d'une nouvelle dimension et d'une nouvelle application de la catholicité romaine. Il s'agit « d'un nouveau ministère de Pierre, compris au sens large, chistiano-religio-humanitaire, comme fondement et point de cristallisation pour l'unité

²¹ Les messages ont été publiés par l'O.R. du 9-10 décembre 1965 (D.C., 1462, du 2 janvier 1966, col. 51 à 60).

de l'humanité, point en lequel se réalise la synthèse du multiple »²². Au moment où le monde vit « les plus gigantesques transformations de son histoire » et où il se débat sans trouver le critère commun à ses tendances opposées, l'Eglise de Rome s'offre comme la gardienne des traditions du passé, le guide sûr dans les incertitudes du présent, le héraut prophétique de la vie à venir. Elle est mue par la conviction qu'elle peut recueillir la totalité des éléments du monde. Elle croit qu'ils peuvent venir à elle avec la certitude sereine de recevoir en échange la nécessaire compensation de leurs lacunes, de leur unilatéralité, de leurs déséquilibres et de leurs divisions. Elle pense qu'ils peuvent trouver en son sein la garantie incontestée de l'unité qui leur est nécessaire pour pouvoir se développer harmonieusement et vivre en coexistence pacifique. Les religions non chrétiennes, les races et les peuples, les classes sociales et les compétences professionnelles, la science, la culture, l'art, la sociologie, l'économie, le monde du travail et la famille, n'ont pour cela à renier aucune de leurs valeurs. Ils n'ont pas à renoncer à leurs lois naturelles. « Les choses anciennes » n'ont pas à rompre avec l'existence pour devenir « nouvelles » (II Corinthiens 5 : 17), pour résoudre leurs problèmes, pour ne pas disperser leurs énergies ou les épuiser en tensions fatales et pour se sauver de la désagrégation. Il faut simplement qu'elles se laissent compléter, qu'elles viennent recevoir ce que, d'elles-mêmes, elles ne peuvent pas se procurer. Il suffit qu'elles acceptent de se mettre en liaison docile avec la source de la sagesse divine et humaine. Or, celle-ci est incarnée dans l'ins-

²² G. MARON, *art. cit.*, p. 6. Cf. H. BERKOF, *Die Stadt Rom und die Zukunft der Kirche*, in *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts*, XII (1961), p. 21. Dans l'Encyclique *Aeterna Dei*, JEAN XXIII désignait Rome, « devenue capitale de l'univers par le siège de Pierre » (Léon le Grand), comme le centre de convergence de tous ceux qui croient en Christ à condition qu'ils reçoivent la grâce de reconnaître « les notes par lesquelles sa véritable Eglise se distingue des autres et qu'ils se donnent à elle comme des fils très dévoués » : rassemblés au « jour tant attendu de réconciliation universelle » autour du « grand Pasteur des Brebis », réunis sous l'unique étendard de l'Eglise militante, ils pourront « résister avec intrépidité aux attaques des ennemis qui, en diverses régions du globe, s'efforcent d'acculer la foi chrétienne à une situation intenable » et ils pourront « voir toutes les nations entrer dans la voie de la vérité, de la charité et de la paix » (l'O.R. du 9-10 décembre 1961. D.C. 1367, 7 janvier 1962, col. 7-22). Dans un discours ultérieur, il appelait Rome « la vraie capitale et le centre élevé et lumineux du monde chrétien » : « la divine Providence veut exalter cette cité de la même manière qu'au temps du paganisme triomphant elle eut seule la domination sur toute la gentilité éparse dans le monde, après la venue de Jésus Rédempteur, la chrétienté étant instaurée, il était digne et convenable que la Sainte Eglise eût seule la dignité du magistère et du gouvernement sur tous les fidèles de la terre... C'est pour cela que Jésus dit à Pierre « *Duc in altum* » (*Avance au large*) comme pour dire : va à Rome et transporte-toi, toi et les tiens dans cette ville ; et là jetez vos filets pour la pêche... C'est cette prédication qui a converti Rome de l'erreur à la vérité, du vice à la vertu, pour en faire la reine du monde (*domina gentium*) » (l'O.R. du 30 juin-1^{er} juillet 1962. D.C. n° 1384, 16 septembre 1962, Col. 1169-1170). Pour PAUL VI, cf. par exemple les discours publiés par le journal du Vatican du 11-12 novembre 1963 et du 18-19 avril 1966 et le *Motu proprio* « *Romanae Urbis* » publié dans le numéro du 11 février 1966 (D.C. n° 1468, 3 avril 1966, col. 591-593).

titution qui a déjà réalisé en elle-même la paix et l'ordre auxquels le monde aspire. C'est cette institution qui est l'objet secret et profond de ses aspirations et de ses réalisations. Rome considère comme un manque de spiritualité de se limiter à prêcher Christ au monde avec plus ou moins de succès : conformément à la catégorie de l'incarnation qui inspire toute sa théologie, elle pense que la référence à Christ pour ne pas rester abstraite et, en définitive, vaine, doit se concrétiser dans une institution historique qui possède la science des lois de ce monde et ait l'autorité nécessaire pour en prendre la direction effective. En somme, le catholicisme, se présente comme la religion des religions, la religion de l'humanité, la religion de l'O.N.U., comme la consécration providentielle de toutes les valeurs humaines. De tous les points de l'horizon les hommes et les institutions pourront recourir à elle pour y trouver la paix, le bien-être et la solution des difficultés dans lesquelles ils se débattent en vain. Il s'agit de la reprise modernisée (*aggiornata*) de l'ancienne aspiration universaliste du catholicisme, dans ses méthodes et dans ses formes. Il s'agit toujours de rassembler dans son sein tout ce qui est humain en le consacrant par le signe de l'unité, mythe fondamental d'une époque exaspérée par les excès du pluralisme et fatiguée par les tensions. Cette synthèse d'universalisme et de particularité est un autre aspect de la substitution de l'Eglise au nom de Christ. Nous l'avons rencontrée à diverses reprises en ces pages et nous y avons reconnu le signe fondamental de la religiosité et de la doctrine catholiques.



Quelle attitude prendre devant l'imposant phénomène de cette nouvelle catholicité religieuse et humaine de l'Eglise de Rome ? Il y a environ quatre siècles, en 1566, une confession de foi réformée, la *Confessio Helvetica Posterior*, se refusait à reconnaître le caractère de catholicité à l'Eglise catholique : lier la catholicité à un lieu déterminé lui semblait une contradiction dans les termes²³. Mais maintenant que les exclusions et les durcissements semblent dépassés, que l'accueil et les accords ont succédé aux anathèmes et aux excommunications, les thèses les plus hardies dénoncées autrefois comme hérétiques sont présentées comme expression du patrimoine le plus classique de la tradition catholique. Par conséquent, dit-on, elles n'ont plus sujet d'être encore une cause de division entre les Eglises. Au lieu de déconseiller aux catholiques de participer à quelque réunion non catholique, on organise des sortes de cultes en commun et on accepte de célébrer avec la double bénédiction les mariages de ceux qui, hier encore, étaient considérés comme concubins. Les descendants émus de ceux qui furent les chefs des hérétiques brûlés sur le bûcher sont

²³ La *Confession Helvétique Postérieure*, Neuchâtel 1944, p. 94, art. XVII.

reçus au Vatican par le Pape avec tous les honneurs dus aux hôtes de marque. Le nouvel esprit semble avoir effet rétroactif au point qu'on entend même parler d'une réhabilitation de Jean HUSS et de Martin LUTHER. Les livres protestants ne sont plus mis à l'index, ils sont imprimés et diffusés par des éditeurs catholiques. La prétention du christianisme au monopole s'est transformée en un régime de libre-échange des valeurs chrétiennes. Les valeurs laïques ne sont plus une « peste », objet d'ostracisme; elles sont exaltées, proclamées droits inaliénables de la personne humaine. Dans ces conditions, comment serait-il encore psychologiquement possible, et surtout quels motifs objectifs pourrait-on avoir, de continuer à faire grise mine à l'Eglise catholique ? Ne court-on pas le risque de donner l'impression qu'on prend la relève de cet esprit inquisitorial dont Rome semble s'être débarrassée au profit de l'ouverture la plus généreuse marquée par le désir de l'harmonie, de la réconciliation, et de l'oubli des oppositions ? Cette catholicité n'est-elle pas la condition et la prémisses nécessaire d'une attitude qui se veut œcuménique, d'une attitude conforme à ce qui se passe en notre temps où il semble que ce soit le dogme chrétien fondamental auquel tous se rallient ²⁴ ? N'apparaît-elle pas comme le remède dont la secrète vertu peut guérir la société de ses maux, cette société travaillée par la tension de groupes aux intérêts partiels et unilatéraux, par l'excès de la technique et par la carence des valeurs spirituelles transcendantes ?

Ces questions, plus sous leur forme inexprimée que sous leur forme explicite, sont la cause d'une perplexité considérable pour les non-catholiques qui se rendent compte que les vieux arguments utilisés dans la confrontation catholique-protestante ne sont plus utilisables. La Réforme s'est vue contrainte à se constituer en Eglise séparée à cause du refus de Rome opposé à sa demande d'un renouvellement de l'Eglise à partir de bases évangéliques. Mais aujourd'hui, Rome semble accepter ce qu'elle avait autrefois repoussé. Les raisons de la foi protestante, les motifs de son témoignage spécifique, ne risquent-ils pas de se trouver coupés de toute assise ? Les auteurs catholiques d'avant-garde avancent la thèse que la Réforme aurait été, au fond, un acte d'impatience dû à des incompréhensions réciproques qui auraient pu être surmontées des deux côtés. Cela apparaît clairement aujourd'hui où elles se trouvent résolues dans une synthèse qui dépasse les thèses antithétiques. Ainsi la division de l'Eglise chrétienne serait un simple épisode dont il faut attribuer la responsabilité aux catégories psychologiques et intellectuelles du temps. A l'origine il y a une

²⁴ W. BEINERT, *Katholizität als Grundlage ökumenischer Haltung*, in *Una Sancta*, n° 1, 1966, p. 16. B. LOHSE, *Epochen der Dogmengeschichte*, Stuttgart, 1963 a distingué trois périodes dans les siècles passés : celle du dogme trinitaire, celle du dogme christologique et celle de la doctrine de la justification. Le xx^e siècle la période de l'unité de l'Eglise.

méprise, des incompréhensions contingentes. Des leaders du xvi^e siècle, LUTHER et CALVIN, aux meilleurs théologiens protestants de notre époque, BARTH et les plus récents, et jusqu'aux croyants qui depuis lors reçoivent leur message, en vivent et en souffrent, tous auraient été et continueraient à être victimes d'une pénible équivoque, d'un colossal malentendu, pourtant si facilement évitable. Les Pères tridentins, le magistère de l'Eglise, les théologiens catholiques, qui les ont condamnés pendant quatre siècles, auraient été comme eux victimes de la même méprise. C'est là une thèse qui ne peut pas paraître défendable à quiconque possède un minimum de conscience historique élémentaire. Et pourtant, elle s'installe dans de larges couches du subconscient collectif. Elle est défendue sous diverses formes et avec les structurations conceptuelles opportunes par des esprits qui passent pour les meilleures intelligences catholiques de notre génération. Ainsi on en arrive à placer le problème de fond sur le plan psychologique en le dépouillant de son contenu objectif. Si bien que l'œcuménisme de beaucoup, qui y sont venus tardivement par entraînement collectif sans préparation et sans travail préalable, se présente plus ou moins en ces termes simplistes qui éliminent au départ l'exigence d'une confession sérieuse de la foi et que m'écrivait récemment un jeune ami plein d'amertume : « Nous pouvons tous nous tromper, nous pouvons aussi apprendre des autres, il n'est donc pas juste de les juger. » Les deux parties auraient donc eu des torts. Maintenant l'heure serait au pardon réciproque dans un esprit de réconciliation compréhensive, chacun sachant ce qu'il peut donner et ce qu'il doit recevoir. Le motif a été développé par le Pape PAUL VI lui-même dans le discours d'ouverture de la deuxième session du concile Vatican II en un passage qui fut l'objet d'applaudissements admiratifs :

« Si, dans les causes de cette séparation, une faute pouvait nous être imputée, nous en demandons humblement pardon à Dieu et nous sollicitons aussi le pardon des frères qui se sentiraient offensés par nous. Et nous sommes prêts, en ce qui nous concerne, à pardonner les offenses dont l'Eglise catholique a été l'objet et à oublier les douleurs qu'elle a éprouvées dans la longue série des dissensions et des séparations » ²⁵.

Il ne s'agit donc pas du vrai ou du faux Evangile, de la vraie ou de la fausse Eglise. Il s'agit de mauvais sentiments humains, de pénibles faiblesses, d'offenses douloureuses, qui ont marqué de profonds sillons sur lesquels maintenant, des deux côtés, il faut étendre un voile charitable de pardon chrétien. On confond le problème de la vérité et de la fidélité avec l'empreinte humaine qu'inévitablement lui ont donnée ses protagonistes. On pense aux judéo-chrétiens du 1^{er} siècle qui, par une opération analogue,

²⁵ A.A.S. LV (1963), p. 853. Textes latin et italien in l'O.R. du 1^{er} octobre 1963 (D.C., n° 1410, du 20 octobre 1963, col. 1356).

ramenaient le message de l'apôtre Paul à des subjectivismes arbitraires. On pense également à tous ces cas, connus ou ignorés, dans l'Eglise ou au dehors, où les questions de fond sont rabais-sées au niveau de simples questions de personnes. Quoi qu'il en soit de cette réduction de la Réforme à la psychologie, ce qui a été a été. On ne peut pas refaire l'histoire. Le fait réel est qu'on voit se profiler à l'horizon la possibilité d'une catholicité évangélique. Depuis plusieurs dizaines d'années, elle avait été préconisée, en dehors du catholicisme, hors de ses structures théologiques et institutionnelles, par l'archevêque luthérien Nathan SOEDERBLOM dans les pays scandinaves²⁶, par Friedrich HEILER en Allemagne²⁷, et par Ugo JANNI en Italie²⁸. L'histoire semblait l'avoir condamnée à cause de son caractère « romantique et vague, sans fondement exégétique et sans structure dogmatique »²⁹. Mais la vision qui animait ces pionniers, à partir de bases et en vue d'orientations différentes, n'a cessé d'être cultivée dans certains milieux catholicisants du luthéranisme allemand³⁰. Naturellement, on trouvait cette idée de catholicité chez les anglicans qui pensent posséder le charisme de la « comprehensiveness » et pouvoir le mettre au service du christianisme œcuménique. La richesse de la tradition catholique et la pureté du radicalisme protestant pourraient ainsi se fondre en une synthèse féconde³¹.

Pour s'orienter dans la nouvelle situation créée par le changement de cap du catholicisme, qui trouve écho avec plus ou moins de réserves dans divers milieux protestants, il convient d'examiner de plus près la nature de cette catholicité.

1. — Il est peut-être utile de partir de quelques considérations historiques. Tout d'abord, l'accueil de ferments hétérogènes n'est pas une nouveauté de notre temps, inconnue dans l'Eglise de Rome. Il suffirait de penser à deux mouvements du XI^e siècle,

²⁶ N. SOEDERBLOM, *Evangelische Katholizität*, in : *Festgabe für Adolf Deissmann*, Berlin, 1927.

²⁷ F. HEILER, *Evangelische Katholizität*, Munich, 1926.

²⁸ U. JANNI, *La Santa Chiesa Cattolica e i suoi apporti con la verità evangelica nella visione pancristiana*, in *Fede e Vita*, N.S. IV (1928), p. 733 s., V (1929), p. 20 s. ; *Corpus Domini*, Modène 1938.

²⁹ H. BERKHOF, *De Katholiciteit der Kerk*, Nijkerk 1962 (trad. allemande : Zürich 1964 p. 30). L'appréciation concerne les deux premiers auteurs cités.

³⁰ Les groupes rassemblés autour de la « Sammlung », de la « Michaelsbruderschaft », du « Bund für evangelisch-katholische Wiedervereinigung » et dans lesquels on trouve les noms d'ASMUSSEN, BAUMANN, LACKMAN, Wilhelm STAEHLIN etc...

³¹ Il existe trois intéressants recueils d'études publiées en Angleterre sur le thème de la catholicité. H. BERKHOF les a cités et discutés avec pénétration, *op. cit.* p. 37. Le premier vient de l'aile anglo-catholique : *Catholicity - A study in the Conflict of Christian Traditions in the West*, Westminster 1947. Le second est produit par l'aile évangélique de l'anglicanisme : *The Fulness of Christ - The Church's Growth into Catholicity*, Londres 1950. Le troisième enfin a pour origine les Eglises libres : *The Catholicity of Protestantism*, Londres 1950.

les Franciscains et les Vaudois. Malgré l'affinité très proche des motivations, le premier a pu être intégré dans la sphère de la catholicité, médiévale et ultérieure, l'autre non. Il faut en chercher la raison dans l'insistance de ce dernier sur les Ecritures et sur la prédication de l'Evangile, donc sur un élément qui, comme nous le verrons, joue un rôle de premier plan dans la question de la catholicité ³².

Ensuite : l'évangélisme de Rome n'est pas non plus un phénomène sans précédent. Beaucoup de non-catholiques le regardent avec surprise et admiration. Ils ont remplacé le préjugé obtus que tout dans le catholicisme précédent était anti-évangélique par une naïveté dépourvue de critique qui n'a plus d'yeux que pour les éléments d'apparence évangélique. LUTHER n'a pas connu le catholicisme de la Contre-Réforme. Le concile de Trente a duré de 1545 à 1563 et LUTHER est mort en 1546. Mais il a connu le catholicisme du Moyen Age, bien plus catholique, bien plus ouvert, bien plus riche d'universalité. Déjà alors il savait qu'il y a dans le catholicisme beaucoup de chrétiens. Il l'a ouvertement déclaré, à diverses reprises. Il disait que les trésors chrétiens hérités des apôtres nous avaient été transmis par Rome, à commencer par la Bible. Il allait même jusqu'à affirmer que leur présence objective dans l'Eglise catholique la sanctifie et la préserve de tomber dans une corruption totale.

« Quant à nous, nous reconnaissons qu'il y a dans la papauté beaucoup de patrimoine chrétien et même tout le patrimoine chrétien ; c'est même comme cela qu'il est parvenu jusqu'à nous » ³³.

« Quoique la ville de Rome soit pire que Sodome et Gomorrhe, il lui reste toutefois le baptême, le sacrement, la voix et le texte de l'Evangile, les Saintes Ecritures, les ministères, le nom de Christ et le nom de Dieu... L'Eglise de Rome est sainte parce qu'elle a le saint nom de Dieu, qu'elle a l'Evangile, le baptême, etc. Si tout cela se trouve dans un peuple, ce peuple est appelé saint » ³⁴.

Il y a derrière ces expressions la conviction de la fidélité de Dieu envers son peuple malgré ses infidélités. Les infidélités du peuple ne peuvent parvenir à détruire tout à fait la force irrévocable de sa vocation. Pourquoi alors la Réforme ?

« Si nous nous opposons à la papauté et la rejetons, c'est parce que le Pape ne se limite pas à conserver ces trésors de la chrétienté qu'il a hérités des apôtres. Au lieu de cela, il fait des

³² R. SEEBERG, déjà, avait d'intéressantes observations à cet égard : *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig 1922, III, p. 321 s.

³³ W. A. XXVI, p. 147 s.

³⁴ W. A. XL/I, p. 69.

adjonctions qui viennent du diable et il ne se sert pas de ces trésors pour la restauration du Temple de Dieu mais pour sa destruction » ³⁵.

L'Evangile existe donc dans le catholicisme. Mais il ne domine pas les autres éléments. Or, c'est cela qui lui revient en tant que Parole du Seigneur de l'Eglise et l'Eglise lui doit obéissance sans réserve et sans compromis. Il n'est qu'« un élément parmi de nombreux autres, incorporé dans un puissant système religieux et humain » ³⁶. C'est pour cela que LUTHER refusait obstinément de laisser « intégrer » les valeurs évangéliques dans le système. Il avait la nette impression que l'intégration aurait eu pour unique résultat un renforcement du système romain au lieu d'un renouvellement évangélique du catholicisme. Cela s'était précisément produit pour le mouvement franciscain. Les Franciscains étaient devenus un « Ordre » de plus à l'appui de la cause de Rome. Ses valeurs évangéliques de simplicité et de pauvreté avaient été et sont toujours utilisées à la gloire du système et pour sa justification. En dernière analyse leur fonction a été d'empêcher la repentance de l'Eglise alors qu'il s'était créé pour la provoquer. Il y a à cet égard chez LUTHER des indications d'une clarté, et dirions-nous même d'une actualité, impressionnante. Lucidement, il avait entrevu la possibilité pour la Réforme d'être acceptée comme un « ordre » romain. Il avait aussi prévu ce que PAUL VI a dit dans son discours d'ouverture de la troisième session ³⁷, qu'elle pourrait être admise comme une forme liturgique, comme un type de spiritualité parmi les autres : il suffirait de l'harmoniser avec d'autres formes et d'autres types, conjointement d'ailleurs aux expressions les plus diverses du génie de l'humanité, nationales, sociales et culturelles. Après avoir fait allusion aux nombreux ordres, institutions, confréries et Eglises qui ont été incorporés par Rome au cours de sa longue histoire, LUTHER ajoutait :

« Mais maintenant l'Evangile vient et il annonce un ordre commun et unique de la chrétienté... Si nous avions créé un nouvel Ordre, comme sont leurs Ordres, cela n'aurait représenté aucune nouveauté. Le Pape l'aurait confirmé tout de suite. Les autres Ordres l'auraient accueilli volontiers. Ils l'auraient honoré et fait progresser dans la paix et la tranquillité. Mais nous exaltons de nouveau l'ordre commun de Christ comme le meilleur et le plus saint, même comme le seul correct et saint, grâce auquel nous écrasons la tête du serpent : cela il ne veut ni ne peut le supporter. Il mord le talon de Christ et il crie avec ses saints Pères dans ses sectes que nous sommes occasion de discordes, de désordres et de tumultes. Oui, vraiment, si nous voulions

³⁵ W. A. XXVI, p. 148.

³⁶ G. MARON, *Der römische Katholizismus*, p. 6 s. ; *Bericht*, p. 84.

³⁷ A.A.S. LVI (1964), p. 806 (D.C. n° 1433, du 4 octobre 1964, col. 1217-1228).

renoncer à enseigner l'ordre commun de Christ nous rencontrerions l'approbation de cette nichée de rats, du Pape et de ses bandes, nous aurions la paix et tous les honneurs »³⁸.

Ce que LUTHER entrevoyait au xvi^e siècle représentait la fin de la Réforme. Aujourd'hui encore ce pourrait être la même chose. Certes, les Eglises protestantes ne disparaîtraient pas en tant qu'institutions confessionnelles, telles qu'elles se sont érigées et telles qu'elles se présentent actuellement. Mais ce serait la fin de la voix prophétique de l'Évangile qui, dans l'Eglise, « ne peut supporter aucune adjonction, veut être seule ou ne pas être »³⁹.

2. — Ces considérations d'ordre historique posent la question du critère de la catholicité. De l'analyse de tous les documents conciliaires que nous avons faite il nous semble résulter, sans qu'il soit nécessaire de la renforcer par d'autres arguments démonstratifs, que le critère catholique de la nouvelle catholicité est l'Eglise elle-même. Nous l'avons vue recevoir dans le dernier concile un relief sans précédent. Ce qui importe n'est n'est pas d'établir l'origine apostolique, le fondement évangélique d'une doctrine ou d'un usage déterminés. Les doctrines et les usages peuvent avoir une origine évangélique ou être justifiés et inspirés par l'Évangile. Mais ils peuvent aussi être, à l'évidence, d'origine non évangélique, comme dans le cas des religions non chrétiennes et des valeurs de la civilisation moderne. La caractéristique du catholicisme n'est pas d'avoir une doctrine ou un usage déterminés, avec une orientation fixe et une empreinte définitive qui les opposeraient à d'autres doctrines et à d'autres usages : *tout* peut être catholique. Tout élément d'humanité peut trouver sa place et son droit dans le catholicisme. Comme l'a dit Hans KUENG dans l'un de ses ouvrages : « Jamais le théologien protestant ne se trompe plus facilement que lorsqu'il veut affirmer que ceci ou cela *n'est pas* la doctrine catholique »⁴⁰. La seule condition de catholicité, donc dans l'optique romaine de christianisme, est l'insertion, l'« intégration » dans le système romain de tout élément religieux et humain. L'insertion dans le système, l'aveu d'obéissance aux autorités qui le représentent, sont par eux-mêmes garantie de catholicité, donc de christianisme. L'Eglise, en effet, possède la promesse de la présence et de l'assistance indéfectible du Seigneur. D'autre part, elle est conduite par l'Esprit de vérité. L'Eglise, corps de Christ, est le *Christus praesens* (Christ présent) à travers les siècles. Tout contact avec elle est donc contact

³⁸ W.A.L., p. 272.

³⁹ W.A. VIII, p. 143.

⁴⁰ H. KUENG, *op. cit.* (Trad. franç., p. 148).

avec Lui. C'est ce contact qui vivifie les choses mortes, christianise et sanctifie les éléments non chrétiens. Selon la conception romaine, l'insertion dans l'Eglise équivaut exactement à l'insertion en Christ. Fondée sur l'ecclésiologie augustinienne de la tête et des membres, elle est représentante actuelle de Christ, son incarnation continuée. C'est cette conviction qui explique les offres chaleureuses faites aux Eglises séparées, aux religions non chrétiennes, aux valeurs de la civilisation et à ses organismes, pour une pacification universelle dans l'unité. La parole évangélique du cep et des sarments — « Je suis le cep, vous êtes les sarments. Celui qui demeure en moi et en qui je demeure porte beaucoup de fruits, car sans moi vous ne pouvez rien faire » (Jean 15 : 5) — reçoit dans ce contexte une interprétation ecclésiologique. L'Eglise de Rome est le grand cep à partir duquel les sarments de l'humanité, vivifiés par sa sève, donnent du fruit. Séparés de ce cep, les sarments séchent, « on les jette au feu, et ils brûlent » (Jean 15 : 6). C'est ce que démontreraient le destin des communautés protestantes condamnées au repliement sur soi et à la fragmentation, l'évolution fatale de la conscience religieuse et de la pensée philosophique et l'exemple du travail politico-social des peuples du monde entier en ces derniers siècles. La catholicisation intégrale du monde apporterait le remède nécessaire. Par cette opération, toute communauté et tout groupe, toute institution et toute valeur légitime, verraient leurs particularités et leurs prérogatives garanties dans l'harmonie de l'ensemble. Il ne s'agit pas de reniement ou de retour mais d'intégration et de rencontre. La catholicité se présente donc comme un gigantesque mouvement au centre bien déterminé mais ouvert dans toutes les directions. Aucune exclusion n'y est pratiquée, qu'il s'agisse des thèses anti-catholiques du protestantisme ou des principes anti-cléricaux de la civilisation moderne. C'est un mouvement en croissance et expansion perpétuelles, qui progresse vers sa fin de plénitude. Dans ce développement grandiose et incoercible, l'Eglise est appelée à « s'adapter à toute la diversité de la matière humaine qu'elle doit s'incorporer, pour l'incorporer au Christ, dans l'unité » ⁴¹. Qu'est-ce qui devrait être exclu, en fait ? Rien, sauf ce qui s'exclut de soi-même en refusant de se laisser intégrer, se condamnant ainsi au dessèchement et à la mort. Tous les éléments, quelle que soit leur provenance, peuvent être admis. Chacun d'eux peut contribuer à l'accroissement dynamique de cette somme tout en restant lui-même, parce qu'il se trouve encadré, ecclésiologiquement, donc romainement. La catholicité n'a pas de limites. Même les personnes, les institutions et les valeurs qui refusent de se laisser catholiciser, dans leur unilatéralité qu'elles tentent en vain d'absolutiser, ont besoin d'intégration. Secrètement, elles y aspirent. De droit divin,

⁴¹ Y. M.-J. CONGAR, O.P., *Chrétiens désunis - Principes d'un œcuménisme catholique*, Paris, 1937 (1965²), p. 126.

elles appartiennent à l'Eglise. L'universalité de la seigneurie de Christ est étendue à l'Eglise qui a le devoir de l'exercer dans l'histoire. L'univers entier est destiné à entrer dans la sphère de l'Eglise de Rome qui doit rassembler en elle la « plénitude ». Dans le passé, le catholicisme était constamment défini comme une « *complexio oppositorum* » (unification des contraires) : jamais cette définition ne s'était appliquée à un dessein d'universalité plus imposant que celui par lequel Vatican II a inauguré son programme d'action pour le futur immédiat. Le « ciment » qui doit maintenir cette « *complexio* » de plus en plus vaste, c'est l'autorité sacrée de l'Eglise : l'Eglise, par son Magistère à qui la sanction divine ne peut faire défaut parce qu'il est le représentant légitime de Dieu, en arrive à constituer la référence immédiate et concrète de tout jugement, le fondement de toute valeur, la seule référence qui compte en dernière instance.

Un théologien orthodoxe connu, N. A. NISSIOTIS, directeur de l'Institut œcuménique de Bossey, a écrit que la question du contenu de la catholicité « n'est pas seulement la *question capitale de l'ecclésiologie*, mais aussi une des questions capitales de notre dialogue œcuménique sur l'essence de l'Eglise »⁴². Le critère de la catholicité, c'est-à-dire de ce qui est ou n'est pas chrétien, le critère de la condition pour l'être ne peut-il pas, en effet, être considéré comme la question qui divise les Eglises ? Pour les autres Eglises chrétiennes, la catholicité prônée par Rome, qui fait de l'Eglise elle-même le critère de la chrétienté, est une fausse catholicité.

Un théologien réformé hollandais, H. BERKHOF, a publié un livre bref mais dense où il mène de main de maître une enquête qui n'avait été faite par personne : il recherche les fondements exégétiques du concept de catholicité en s'efforçant de montrer leurs conséquences dogmatiques. BERKHOF est parti intentionnellement de l'épître la plus « catholique » du Nouveau Testament, l'épître aux Ephésiens avec sa notion de *plerôma*, plénitude. Notion aux origines obscures : ni les recherches de SCHLIER sur ses origines gnostiques, de BENOÎT sur ses origines stoïciennes, de FEUILLET sur la littérature sapientiale judaïque, de MUSSNER sur une dérivation philonienne, ni enfin celles de MEUZELAAR sur les sources rabbiniques, ne paraissent convaincantes à BERKHOF qui laisse la question ouverte⁴³. De l'étude critique des origines, BERKHOF est passé à l'exégèse. Il a pu établir, en tenant compte de tout le contexte, que selon l'épître, le *plerôma* c'est la plénitude de Christ. Ainsi avancer vers le *plerôma*, soit vers la catholicité, c'est avancer vers Christ. Avancer vers Christ veut dire se libérer progressivement du monde et de toutes ses « puissances ». Cette idée est à

⁴² N. A. NISSIOTIS, *Die qualitative Bedeutung der Katholizität*, in *Theologische Zeitschrift*, XVII (1961), p. 259.

⁴³ H. BERKHOF, *op. cit.*, p. 44 s.

l'arrière-plan de toute la problématique de l'indicatif et de l'impératif, de la foi et de l'éthique, qui constitue le soubassement du message tout entier du Nouveau Testament : « Vous êtes — donc soyez. » En Christ vous êtes libérés, purifiés, vivifiés : exprimez donc cette vie de libération et de purification dans tout votre comportement. Par la foi nous avons toute la plénitude de Christ — « En lui vous avez tout pleinement » (Colossiens 2 : 10). La plénitude est un don. Elle est en même temps une mission : la plénitude de Christ doit occuper tout l'espace. Si Christ est le Seigneur qui a dépossédé tous les autres seigneurs et les a chassés, il doit à lui seul occuper toute la place. Les autres « puissances » ont été vaincues. Elles n'ont plus aucun droit à faire valoir. Elles appartiennent au vieil homme, crucifié et mort avec Christ et aux choses vieilles qui sont passées. L'épître aux Colossiens, parallèle des Ephésiens, donne un nom à ces puissances, à ces « éléments du monde » : elle les appelle préceptes, doctrines, traditions, philosophies humaines, règles ascétiques, culte des anges, observances religieuses particulières (Colossiens 2 : 8-23). Toutes ces choses relèvent de la « chair » qui ne veut pas se soumettre à la seigneurie de Christ. Mais si la foi confesse Christ comme Seigneur, elle ne peut plus reconnaître d'autorité à ces choses. Elle est libérée à leur égard de quelque sujétion de principe que ce soit. Elle ne peut plus vivre désormais que de l'obéissance et du service de Christ.

Les conséquences doctrinales de ces données exégétiques sont évidentes : l'Eglise est appelée à progresser vers son Chef, à être remplie de toute la plénitude de Dieu. « Cela signifie que Christ élit en elle demeure stable. » Cela veut dire aussi qu'elle tend à s'élever à la hauteur de la « stature parfaite du Christ » (Ephésiens 4 : 13-15). « Ce but est atteint quand l'Eglise théoriquement ou pratiquement ne reconnaît aucune instance, même pas une seule, qui ne soit en harmonie avec la seigneurie miséricordieuse de son Chef. » En définitive, la catholicité de l'Eglise signifie : « Christ seulement !... Progresser vers une plus grande catholicité est la même chose que progresser vers une plus grande exclusivité par laquelle l'Eglise apprend dans des domaines toujours nouveaux et des situations toujours différentes à ne s'orienter que vers Celui " en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science " (Colossiens 2 : 3). » Il est clair que cette exclusivité n'exclut pas mais implique une « inclusivité » visant à l'absolu : Christ est « le point central de la perspective d'où nous pouvons apprendre à voir le monde correctement. Plus nous serons exclusifs et plus nous deviendrons inclusifs... L'avancement vers la catholicité est alors une progression hors du monde (comme " Puissance ") et vers le monde (comme " Royaume ") », c'est-à-dire vers le Règne de Christ caché actuellement mais en voie de manifestation ⁴⁴.

⁴⁴ *Op. cit.* p. 79 à 81.

Sur le plan pratique la question se pose naturellement de savoir quelle Eglise peut à cette lumière se prétendre catholique ? BERKHOF énumère une série d'obstacles (les « puissances ») qui, à son avis, interdisent au départ la réalisation de cette catholicité, de cette plénitude de Christ dans l'Eglise. Après avoir examiné les divers groupes confessionnels, il indique — mais il les laisse surtout tirer — les conclusions pour ce qui concerne le catholicisme⁴⁵. Il termine par cette affirmation : « La progression vers la plénitude et l'avancement vers l'unité sont indissolublement liés l'un à l'autre »⁴⁶.

Les conséquences de cette enquête sont rigoureuses. Il est évident que nous nous trouvons en présence d'un concept de catholicité radicalement différent du concept catholique de catholicité. Selon le message chrétien primitif, catholicité veut dire *tout* l'Evangile mais l'Evangile *seulement*. Le *totus* ne peut aller sans le *solus* et le *solus* ne peut ignorer le *totus*. Aucune Eglise chrétienne actuelle ne peut prétendre avoir inclu dans l'ensemble de ses dogmes, de ses doctrines ou de ses orientations éthiques *tout* l'Evangile. Aucune ne peut prétendre avoir rendu justice à la plénitude de tous les aspects évangéliques. On pourrait plutôt dire que toute Eglise chrétienne est hérétique, en ce sens qu'elle prêche, croit et vit un Evangile partiel. Les diverses expressions confessionnelles de la foi sont des synthèses reposant sur un choix d'éléments évangéliques, non sur leur totalité. Elles demeurent toujours en deçà de la plénitude évangélique. Mais aucune Eglise chrétienne ne peut non plus encourager ou tolérer des phénomènes d'hypertrophie de certains éléments évangéliques marginaux. Les éléments marginaux doivent rester marginaux si on veut respecter la nécessaire hiérarchie des divers composants du message. A plus forte raison ne peut-on pas ajouter à l'Evangile quelque chose qui proviendrait d'une autre source et qui, mêlé à lui, en déformerait les traits classiques par de successives superpositions. On aboutirait finalement à un ensemble composite où le style de l'Evangile chrétien ne pourrait plus être reconnu clairement. Toutes les Eglises chrétiennes se trouvent aujourd'hui devant l'obligation de regarder à leurs propres lacunes évangéliques et aux déséquilibres qui en sont la conséquence pour une vision bien proportionnée du message et de la foi. Simultanément elles se trouvent contraintes de procéder à un inventaire scrupuleux de leur patrimoine en se libérant des acquisitions d'origine discutable ou douteuse.

C'est précisément la conscience de cette situation qui fut à l'origine du mouvement œcuménique, comme elle fut à la base du travail exégétique et dogmatique qui s'en est suivi pour retrouver la plénitude de l'Evangile et son authenticité. En l'espace de

⁴⁵ *Op. cit.* p. 91.

⁴⁶ *Op. cit.* p. 106.

quelques années cette aspiration a subi une régression inquiétante. Quelqu'un a récemment dénoncé avec un certain alarmisme — nous ne nous rappelons plus la référence — le péril d'un double œcuménisme ou d'une concurrence d'œcuménismes et il rendait attentif à la nécessité de ne pas diviser l'effort œcuménique. Nous pensons au contraire qu'il est nécessaire de dénoncer en toute clarté tout concept de catholicité qui, dans la perspective de l'Evangile, doit être déclaré impur. Car ce concept de catholicité a donné naissance à un faux concept d'œcuménicité par lequel l'unité doit être atteinte non pas par le renouvellement et la réforme des Eglises existantes mais par la somme de ces Eglises et la juxtaposition de leurs éléments. Il s'agit d'une modification substantielle face à laquelle on est obligé de prendre des positions qui peuvent paraître pré-œcuméniques aux profanes. Les démagogues peuvent en profiter pour les faire passer pour des attitudes orgueilleuses, signes d'un pharisaïsme confessionnel condamné. En réalité elles n'expriment rien d'autre qu'un refus passionné de ce faux œcuménisme au nom et pour l'amour d'une unité qui, comme l'écrivait déjà CALVIN au cardinal SADOLET, ait son principe et sa fin uniquement en le Seigneur lui-même⁴⁷. Ce faux œcuménisme pourrait être appelé un œcuménisme de situation. Au lieu de se placer devant l'Evangile pour le laisser juger des positions existantes en se déclarant prêts à la repentance et à l'obéissance, on tient ces positions pour valides et définitives même quand leur fondement évangélique est indémontrable. Les rédacteurs de la *Confessio Scotica* de 1560, eux, s'engageaient sur l'honneur à se rétracter si on leur démontrait l'incompatibilité de quelque article avec l'Evangile⁴⁸. Le réel, ce qui existe dans l'Eglise, par le fait même qu'il existe est déclaré rationnel, c'est-à-dire chrétiennement fondé : il s'agit d'un phénomène d'hégélianisme ecclésiastique qui fait que l'on considère comme chrétienne la situation existante au lieu de la passer au crible de la critique. On la sacralise au lieu de la renouveler.

En adoptant un critère ecclésiologique plutôt que christologique, on fait un œcuménisme de compromis et non d'obéissance. On cherche à ne pas perturber les positions acquises en donnant satisfaction relative à toutes les thèses. On se donne l'illusion de contribuer ainsi à la chrétienté de l'Eglise. On ne s'aperçoit pas, ce faisant, que les Eglises travaillent, chacune de son côté, à se couper du monde et, ensemble, à discréditer Christ à ses yeux. Le siècle que nous vivons connaît un monde qui n'est pas seulement

⁴⁷ J. CALVIN, *L'Epître à Sadolet*, in *Trois Traités*, Paris-Genève, 1935, p. 84 ; « De ma part, j'ai toujours montré en paroles et en faits, quel désir j'avais à union et concorde : toutefois j'entendais celle, union de l'Eglise, qui prend son commencement de toi et finit en toi-même. Car toutes fois et quantes que tu nous a commandé icelle paix et union : tu t'es déclaré quand et quand être le seul lien pour la conserver et maintenir ».

⁴⁸ *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierte Kirche*, Zollikon-Zürich, s.d. (2. Aufl.), p. 85.

celui de l'œcuménisme mais aussi et surtout celui de la sécularisation. Le monde sécularisé, sans se livrer à des distinctions subtiles, trouve « don-quichotesque », au total, le spectacle de ces ecclésiastiques revêtus d'ornements d'un autre âge, riches d'une splendeur perdue, qui très cérémonieusement s'accordent les uns aux autres l'estampille œcuménique du *Gott mit uns*. Il regarde ces Eglises, ne disons pas avec un détachement sceptique ou narquois — ce serait beaucoup trop s'avancer — mais simplement avec indifférence. Il les voit, imbues d'une importance qui ne correspond plus aux faits et qui n'a plus d'écho dans la sensibilité contemporaine. Il les regarde faire l'inventaire attentif de leurs trésors traditionnels, échanger gravement les dons de leur patrimoine confessionnel respectif et discuter très sérieusement de leur propre nature. Il les voit, penchées sur elles-mêmes et désireuses de se rencontrer les unes les autres pour diminuer leur détresse et sortir de leur isolement. Il les regarde et il ne les voit animées que par des velléités de paternalisme universaliste envers la civilisation. L'homme moderne qui, directement ou indirectement, a reçu une problématique marxiste et à qui la psychanalyse a appris à regarder derrière les façades, est d'esprit trop libre pour ne pas suspecter derrière tout ce mal que se donnent les Eglises une réaction du simple instinct de conservation. Il ne se laisse pas séduire par ces attitudes d'ouverture vers les « pauvres » que l'un de nos collègues appelait dans une rencontre pastorale « un populisme constantinien ». Consciemment ou inconsciemment, les Eglises constituées ont effectivement la préoccupation de se sauver elles-mêmes. On ne peut pas dire que cette préoccupation soit complètement dépourvue de motifs sociologiques d'embourgeoisement et d'intérêts qui n'ont absolument rien d'ecclésiastique. Dans leur désir de conservation, elles peuvent partir à la recherche d'alliances et d'unions interconfessionnelles et faire de grands congrès, nommer commissions sur commissions, pour étudier le thème « Eglise et monde ». Mais précisément il s'agit d'un thème. Et il reste un thème. Les Eglises ont perdu la possibilité de la communication. Elles n'ont plus le charisme de la rencontre avec le monde. Elles se sont repliées sur elles-mêmes. En elles-mêmes elles ne peuvent plus rien trouver de valable à dire au monde. Elles peuvent chercher à surmonter le complexe de culpabilité que leur donne leur introversion ecclésiologique en se donnant grand mal pour rencontrer le monde, pour s'adapter à ses schèmes, pour l'aider dans ses besoins. Mais on peut se demander si cette rencontre a vraiment lieu quand ce sont des Eglises multitudinistes qui n'ont rien à dire au monde, ni rien à lui donner, que le monde ne connaisse ou ne possède déjà souvent même d'une manière bien plus organisée et autrement actuelle. La possibilité d'un message au monde d'aujourd'hui peut-elle venir d'un cumul d'Eglises additionnées qui mettent en commun un Evangile rendu au préalable également insipide ? Un Evangile insipide ajouté à d'autres Evangiles insipides ne donne pas la saveur de l'Evangile authen-

tique. Les Eglises à la recherche de leur vitalité perdue ne peuvent pas conserver l'illusion de récupérer l'Évangile authentique dans la rencontre d'autres ecclésiasticismes riches de traditions archaïques mais également vides d'âme. Les Eglises disent que le monde est un monde sans Dieu : mais elles participent elles-mêmes depuis longtemps sous forme religieuse à son athéisme.

Tout cela ne vient-il pas du fait que les Eglises ont cédé à la tentation de devenir de respectables institutions enracinées dans l'histoire au lieu de suivre dans l'insécurité leur Seigneur crucifié par le monde ? N'est-ce pas parce qu'elles ne sont plus capables d'exprimer par leur présence le dynamisme rénovateur de l'Évangile, scandale pour le monde ? Cette tentation, qui est celle de toutes les Eglises, atteint sa plus grande expression dans le système du catholicisme. Les autres Eglises y ont cédé par infidélité à leurs principes, l'Eglise catholique par fidélité aux siens. Le principe catholique fondamental n'est-il pas, en fait, l'ecclésiologie ?

Une revue œcuménique catholique a dénoncé le péril que risque, dans les prochains jours, de faire courir à la notion d'Eglise l'affermissement de certains nouveaux courants théologiques protestants. C'est ce qu'en 1963 les orthodoxes et toute la droite ecclésiastique avaient déjà perçu avec inquiétude lors de la conférence de *Foi et Constitution* à Montréal. La revue indique le danger d'un amenuisement de la notion d'Eglise susceptible de compromettre la recherche de l'unité et de la visibilité de l'Eglise. De ce fait la raison d'être du Conseil œcuménique des Eglises lui paraît être mise en cause elle-même⁴⁹. Mais n'est-ce pas l'une des tâches premières d'une théologie qui ne se veut pas réactionnaire que de combattre aujourd'hui lucidement et fermement cette prééminence de l'ecclésiologie ? Pendant ces dernières décennies c'est l'ecclésiologie qui a présidé à tous les contacts et à toutes les tractations interconfessionnelles. On peut dire qu'elle n'a fait que s'amplifier dans toutes les Eglises, même dans celles que leurs prémisses théologiques devraient porter à ne pas conférer à l'Eglise une dignité et une dimension que leur propre foi n'attribue qu'à une instance super-ecclésiastique. Se mouvoir sur le plan de l'ecclésiologie, raisonner à partir de critères ecclésiologiques, n'est-ce pas déjà, au niveau des principes, se placer inconsciemment sur le terrain du critère qui est le critère fondamental du catholicisme⁵⁰ ?

⁴⁹ *Nouveaux écueils*, éditorial de *Istina XI* (1965-1966), p. 3-6.

⁵⁰ Ce n'est ni un simple détail folklorique, ni un à-côté sans signification, que toutes les conférences œcuméniques s'ouvrent et se clôturent par une procession où une bonne partie des délégués sont revêtus non pas de vêtements qui entrent dans la pratique courante d'hommes qui s'habillent comme tout le monde, mais d'habits solennels et imposants, de soutanes multicolores. Cela, du reste, est arrivé lors des réceptions au Vatican offertes aux observateurs pendant les quatre années du Concile. Sans parler des robes utilisées dans les Communautés monastiques nées au sein du Protestantisme. On dirait que, malgré toutes les attitudes de décléricalisation et en dépit de toutes les conces-

Nous croyons que la nécessité de faire un choix décisif se présente de plus en plus nettement. Il faut opter pour l'un ou pour l'autre des deux termes de l'alternative : ou bien hypertrophier la dimension ecclésiologique, ou bien l'amenuiser. Sauver la vie, la liberté, les droits de l'Eglise, ou les perdre pour qu'elle retrouve sa raison d'être et, si cela peut lui être encore donné, qu'elle retrouve son régime de vie authentique en Celui qui a été excommunié, exclu, par les milieux ecclésiastiques de son temps⁵¹. Le choix se situe au-dessus des problèmes confessionnels. Il touche la raison d'être de la foi et la raison d'être de la mission chrétienne

sions plus ou moins paternalistes faites au laïcat, nous voyons se profiler un nouveau cléricalisme. Il semble tenir beaucoup d'un certain esprit de réaction et n'avoir pas grand chose à faire avec une dissémination de disciples envoyés par le monde pour confesser Jésus-Christ, sans bourse, ni sac, ni tunique de rechange, dans la totale insécurité du provisoire (Marc 6 : 8-9 ; Matthieu 10 : 9-10 ; Luc 9 : 3). « Tant que l'Eglise ne s'en tient pas à cela, à cela seulement et à cela toujours de nouveau, le cléricalisme n'est pas dépassé et n'est pas surmontée non plus la réaction dans l'Eglise », disait W. SCHMAUCH : *Koexistenz ? Proexistenz !*, in *Evangelische Zeitstimmen*, 20 - Hambourg 1964, p. 35. Les racines du cléricalisme se discernent dans les plus hautes sphères de la doctrine ecclésiologique comme dans les secrètes motivations inavouées de la mondanisation sociologique de l'Eglise. Pourquoi devrait-on concentrer l'intérêt sur l'Eglise, au point d'appeler ce siècle le siècle de l'Eglise (O. DIBELIUS, *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1926 !) ? Pourquoi écrire de grandes « *summae* » sur l'Eglise, convoquer des conférences mondiales pour parler de l'Eglise et promulguer des constitutions « *De Ecclesia* » ? Qu'y a-t-il de si intéressant à savoir sur l'Eglise ? Les chrétiens du siècle apostolique ne voulaient savoir autre chose que Christ (1 Corinthiens 2 : 2). Pourquoi les disciples de Christ devraient-ils avoir des temples, des édifices sacrés différents des maisons ordinaires des hommes ? Les chrétiens des trois premiers siècles n'ont pas eu de temples. Pourquoi les disciples de Christ, contrairement à leur Seigneur, devraient-ils jouir d'un espace vital officiellement reconnu par la société et bénéficier du privilège de conclure des ententes avec les autorités de l'Etat afin d'obtenir une législation plus en accord avec le droit commun ? L'identification des authentiques témoins de Christ par le monde n'a jamais été de cette nature. Ces préoccupations d'éta-blissement dans le monde ne sont-elles pas en pleine contradiction avec le statut chrétien, avec cette catholicité, avec cette plénitude faite de la seule plénitude de Christ dont nous avons parlé plus haut ?

⁵¹ Il se peut que, comme le pensait Werner SCHMAUCH (op. cit., p. 36) il soit nécessaire pour cela d'affronter un « *Kirchenkampf* », une lutte interne à l'Eglise elle-même, une lutte qu'il serait vain de minimiser en temporisant, une lutte qui n'admettrait pas ces neutralités inspirées par un « *approximativisme* » (*qualunquismo*) théologique toujours présent dans l'Eglise sous la forme d'un amour fraternel soucieux d'éviter les ruptures, prêt à justifier toutes les tendances en les dépouillant de leur pointe antithétique. SCHMAUCH estimait cette lutte « beaucoup plus difficile et plus dure que celle de 1933 à 1945. Beaucoup plus difficile parce que l'adversaire est plus difficile à reconnaître. Beaucoup plus dure parce qu'il faut non seulement se tourner contre la réaction dans l'Eglise mais encore et en premier lieu contre le réactionnaire qui est en chacun de nous ». Mais le choix s'impose. Sans vouloir jouer au prophète, il n'est pas difficile de supposer que les historiens, dans un futur pas trop lointain considéreront le rapprochement du Protestantisme avec des phénomènes archaïques tels que les ecclésiasticismes de l'Orthodoxie ou du Catholicisme comme l'un des symptômes les plus graves et les plus critiques de cette évolution régressive qui l'a porté à se tourner vers le passé et l'a rendu incapable de regarder en avant, de trouver de nouvelles voies pour transmettre l'Evangile au monde de la science et de la sociologie où tous les postulats de la civilisation et de l'éthique traditionnelle sont en voie de transformation.

dans le monde. Il s'agit d'opter pour Christ sacralisation de l'histoire ou pour Christ rupture de l'histoire, religieuse ou profane. A la limite, il s'agit de choisir entre un Christ institutionnalisé dans une Eglise qui revendique pour elle les prérogatives du divin et du sacré, qui se proclame elle-même le Christ actuel, qui demande pour ses représentants et ses formes ecclésiastiques le respect dû à Christ seul — et le Christ vivant, ressuscité, monté à la « droite de Dieu » selon le langage imagé des Ecritures et la tenace conviction des anciens pères calvinistes, le Christ vivant qui appelle l'Eglise et le monde à suivre des voies différentes de celles qui sont indiquées par la sagesse de la chair. Au lieu de parler de deux Christ, on pourrait exprimer la même alternative en termes plus formels en la situant en ces deux pôles : *Eglise ou Evangile*⁵². C'est une alternative bien plus ancienne que la dispute qui oppose protestants et catholiques depuis le xvr^e siècle. On la trouve déjà, en une époque pré-chrétienne, en Israël. Aujourd'hui, elle se présente de façon plus ou moins précise à l'intérieur de chaque confession, même de celles qui se réclament du principe scripturaire. Elle existe également dans les mouvements de type individualiste qui se veulent strictement bibliques, en opposition critique à tout institutionalisme ecclésiastique. Mais elle apparaît avec un relief unique dans le catholicisme qui, en faisant clairement de l'Eglise son principe central et constitutif, prend pour toutes les Eglises une valeur de signe.

3. — La présence de cette alternative fondamentale, qui subsiste malgré toutes les modifications, rend difficile le dialogue entre catholiques et protestants. On a même soutenu qu'elle le rendait impossible, sinon vain. Joseph KLEIN, dans un livre digne d'une considération attentive, a montré qu'entre catholiques et protestants il ne peut pas y avoir de vraie, réelle recherche commune de la vérité pour une raison précise qui est la suivante : Rome a réalisé une objectivation de Christ dans l'institution sacrée qui le représente. De ce fait toute mise en question des positions acquises est impossible. Tout recours libérateur à une vérité normative qui se situe au-dessus de ses expressions dogmatiques et ecclésiastiques, est exclue. La vérité à laquelle les deux interlocuteurs devraient confronter leurs thèses pour juger de la valeur de l'une et de l'autre, au lieu de mettre en question leurs convictions personnelles, existentielles, a été transformée en une vérité juridique, institutionnelle qui, passé un certain degré d'approche, se soustrait à la discussion au nom d'une objectivité juridique et de droits intangibles. Elle devient ainsi un jugement sans appel qui coupe court à toute discussion ultérieure. Il s'ensuit que le dialogue pour l'Eglise catholique et pour ses fidèles ne peut signi-

⁵² C'est le titre bien significatif qu'un auteur catholique a donné à l'un de ses livres que nous avons déjà cité : G. H. TAVARD, *Holy writ or Holy Church*.

fier autre chose qu'enseignement des autres, endoctrinement des autres, communication de son trésor de vérité intangible. Toute discussion critique de quelque ampleur est exclue *a priori* : s'il s'agit d'une critique périphérique, analogue à celle que font les courants internes du catholicisme, si elle reste comprise dans les mêmes limites, elle peut être acceptée ; mais si la critique s'attaque aux fondements, aux structures, on la prend « pour une insulte et un affront faits au bastion de la vérité infaillible, d'institution divine »⁵³, pourvu de garanties évidentes aux yeux de quiconque est sans prévention. Celui qui se permet une critique de cette sorte ne peut être que de mauvaise foi et poussé par des raisons non théologiques, ou d'une incoercible ignorance qui l'empêche de comprendre. De toutes façons celui qui « ne comprend pas » le catholicisme ou qui ne parvient pas à s'élever au niveau « scientifique » pour en discuter objectivement est « persona non grata ». « Le non-catholique ne fait aucune réserve personnelle et agit dans l'indépendance, conduit par sa sincérité dans la recherche de la vérité, mais cette attitude de liberté est interdite au catholique »⁵⁴. Si des résultats irrécusables, incontestables, l'amenaient à admettre qu'une doctrine ecclésiastique déterminée n'a pas de fondement évangélique, comme catholique il est tenu de s'incliner devant l'autorité de l'Eglise et de son magistère. Il doit continuer à considérer leur enseignement comme vrai, authentique et chrétien : objectivement et juridiquement il n'est pas possible qu'il soit en contradiction avec ses origines divines et apostoliques. Si le chercheur catholique remarque l'existence d'une opposition, catholiquement il doit en conclure que sa recherche a été mal conduite et que le magistère, illuminé et guidé par l'Esprit Saint, est en possession d'explications dont lui-même ne peut disposer. Il est donc incompetent, même s'il est théologien. Si malgré tout la référence évangélique l'impressionne davantage que la référence ecclésiastique, s'il commence à la prendre au sérieux, il cesse *ipso facto* d'être catholique. S'il ne la prend pas au sérieux, il reste catholique. Comme ce théologien catholique qui déclarait, en 1950, quand il était question de la définition du dogme de l'Assomption (élévation de Marie au ciel) :

« La norme capitale de ma foi catholique n'est nullement la sainte Ecriture mais la conscience vivante de l'Eglise du Christ actuelle. Si l'Eglise du Christ est en fait — comme nous le croyons tous avec enthousiasme — l'*alter Christus*, l'autre Christ éternellement vivant, elle possède en elle-même la claire conscience de sa foi... Ainsi l'Eglise n'a nul besoin en principe de l'Ecriture sainte... Avec ou sans l'Ecriture sainte, l'Eglise porte en elle la

⁵³ J. KLEIN, *Skandalon-Um das Wesen des Katholizismus*, Tübingen 1958, p. VI.

⁵⁴ *Op. cit.*, p. VII.

révélation de Dieu et elle seule sait ce qu'elle contient ou ne contient pas. " L'Esprit lui-même rend témoignage à son Esprit " » ⁵⁵.

Le magistère de l'Eglise décide en dernière instance pour déterminer la foi catholique : opposer ses énoncés à une instance qui lui serait supérieure ne peut s'envisager. Ainsi donc l'Evangile, instance décisive pour le protestant, est pour le catholique subordonné à l'interprétation infaillible des organes hiérarchiques de son Eglise. Inversement ces organes ne peuvent en aucun cas être reconnus comme normatifs par le protestant. Cela étant, toute discussion risque de se trouver dans une impasse et d'être bloquée au départ parce que les normes de base de chacun des interlocuteurs sont différentes et qu'il est impossible d'avancer.

A côté des difficultés du dialogue on ne peut pas faire moins que d'en indiquer les équivoques. Depuis ces dernières années on parle beaucoup de ce qui divise et de ce qui unit. La formule est devenue le refuge des superficiels et des enthousiastes. On compte les thèmes communs aux deux confessions et on constate que les accords sont plus nombreux que les désaccords. On déduit de cette « espèce d'arithmétique œcuménique » ⁵⁶ que l'angoissant problème de la division de l'Eglise de Jésus-Christ se pose désormais en termes complètement différents et qu'il peut être résolu à plus ou moins brève échéance. Mais la formule résume aussi la position des théologiens réfléchis qui, de part et d'autre, s'efforcent de donner une interprétation nouvelle des articles traditionnels de la foi et de présenter les formulations rigides du passé sous une forme audacieusement novatrice. L'appartenance au même cycle culturel, la pression des mêmes facteurs sociologiques, la commune et solidaire expérience de l'hostilité du totalitarisme en temps de guerre, l'utilisation des même instruments de recherche, la nécessité de la coopération sur le plan scientifique, l'affinité des aspirations fondamentales, la fréquence des contacts personnels mettant fin à certains préjugés incontrôlés, ont effectivement provoqué un rapprochement psychologique. Quelquefois même les positions théologiques sont devenues moins éloignées ou, pour le moins, leurs problématiques se sont retrouvées voisines, comme on l'a dit ⁵⁷. Tout cela peut faire paraître les divergences moins profondes que par le passé. On en viendrait presque à considérer que la diversité serait légitimement à l'intérieur d'une même foi. En regard de l'opposition radicale de l'athéisme et de la sécularisation du monde moderne, elle apparaîtrait très relative. Cette attitude participe de l'inquiétude de notre époque qui voit la civi-

⁵⁵ C. FECKES, *Zur Kommenden Definierung der Himmelfahrt Mariens*, Leuterdorf am Rhein, 1950, p. 1 s., cité par R. J. EHRLICH, *Rome-Opponent or Partner ?* Londres, 1965 (trad. franc., Genève, 1966, p. 308).

⁵⁶ R. J. EHRLICH, *Op. cit.*, p. 309.

⁵⁷ G. C. BERKOUWER, *Het Tweede Vaticaanse Concilie en de Nieuwe Theologie*, Kampen 1964 (trad. angl., Grand Rapids, s. d., p. 251).

lisation subir de si grandes transformations et, de plus en plus, les questions théologiques céder le pas aux préoccupations sociologiques. Dans cette atmosphère, en donnant l'impression qu'elles peuvent faire confluer en un même courant les divergences confessionnelles, les propositions de la nouvelle catholicité du catholicisme semblent fournir une armature systématique aux tendances qui se font jour un peu partout pour surmonter les raidissements et raccourcir les distances.

Le catholicisme ne peut pas être confondu avec le syncrétisme, mais il est indubitable que le syncrétisme actuel est un puissant stimulant pour la nouvelle catholicité de l'Eglise de Rome. W. A. VISSER'T HOOFT a établi dans son étude que les plus grandes crises que la foi hébraïque a dû surmonter se sont produites dans des époques de syncrétisme : le contact d'Israël avec les grandes civilisations religieuses assyro-babyloniennes a failli priver le peuple de YAHWEH du sens de sa vocation spécifique ; l'imposante convergence des religions et des philosophies religieuses orientales ou hellénistiques dans le sein tolérant de l'empire de Rome a représenté un péril mortel pour le message de l'Eglise naissante ; la religion naturelle des déistes du XVIII^e siècle qui devait synthétiser les éléments principaux de toutes les religions historiques a dilué la conscience de l'originalité de la foi chrétienne. Nous en ressentons encore les conséquences : peu à peu la structure dogmatique a été démantelée et remplacée par un vague moralisme peu différent de l'éthique des classes bourgeoises en développement. Nous assistons aujourd'hui à la quatrième phase historique du syncrétisme : les conclusions de l'histoire comparée des religions se sont greffées sur l'avènement des peuples de couleur à la responsabilité historique. Les revendications raciales, nationalistes et économiques vont souvent de pair avec une accentuation de leurs valeurs religieuses traditionnelles qui prend souvent l'allure d'une polémique agressive à l'égard du christianisme considéré comme la religion des colonialistes. Le tout se projette sur un fond de technicisme dans une société en mouvement : les déplacements continuels d'un continent ou d'un pays à l'autre correspondent aux grands transbordements de peuples de l'antiquité, avec ses interférences d'influences qui échappent pour le moment à toute analyse précise mais qui sont occasion de confrontation et d'assimilation pour des éléments jusque-là complètement hétérogènes. Cette rencontre de valeurs et de traditions à l'échelle mondiale, parallèlement à la prise de conscience que la paix est nécessaire à la survie de la race humaine, a fait naître la sensation diffuse de la nécessité « d'une religion vraiment universelle, qui puisse unir les hommes dans une communauté d'adoration et de service tout en dotant les relations internationales de cette éthique commune qui leur a manqué jusqu'à présent »⁵⁸. La nouvelle catholi-

⁵⁸ W. A. VISSER'T HOOFT, *No other Name*, Londres, 1963 (Trad. ital., Turin, 1966, Trad. franç. *L'Eglise face au syncrétisme*, Labor et Fides, Genève, 1964, p. 36).

cité du catholicisme se présente justement comme la solution idéale pour répondre à cette aspiration qui, diffuse encore, pourrait se concrétiser en son sein puisqu'elle y trouve tout prêts les cadres qui lui sont nécessaires. C'est ce que divers textes de Vatican II disent clairement⁵⁹.

Un esprit historique attentif qui garde la mémoire critique des expériences du passé est obligé d'attirer l'attention sur la nécessité d'être très au clair au sujet de cet ensemble croissant de convergences qui tendent à faire croire inexistantes, voire résolues sous un commun dénominateur, les différences les plus disparates. L'homme moderne est trop réaliste pour prendre vraiment au sérieux ces rêves utopiques d'unification et d'encadrement du pluralisme humain. Mais, comme cela s'est déjà vu dans notre génération même, il peut inopinément abdiquer sa responsabilité et faire confiance à des solutions autoritaires. Les convergences peuvent avec le temps se révéler une forme de Babel moderne, revêtue d'universalisme christiano-humanitaire, fort capable de s'attirer quantité de consentements. Il faudrait donc, plutôt que de s'aventurer dans l'indéfini et dans l'informe, commencer par éviter les confusions sur le plan chrétien pour être à même de ne pas les introduire en terrain non chrétien ou, au moins, ne pas contribuer à les y augmenter.

Il s'agit, certes, de confusions entre doctrines théologiques irréductibles : plus les thèmes deviennent communs, plus les terminologies se rapprochent en utilisant les mêmes mots et plus la possibilité de confusion augmente. Il faut se rendre compte qu'on ne dit les mêmes choses que jusqu'à un certain point, qu'on comprend des choses différentes et que les affinités ne sont qu'apparentes. Comme l'a montré EHRLICH avec une sobre lucidité, les tentatives catholiques les plus audacieuses en sont la preuve : celles de BOUYER et de KUENG par exemple, qui ont tenté de montrer la catholicité des thèmes protestants les plus caractéristiques en soutenant leur parfait accord avec la pensée catholique⁶⁰. Pour si triste et si désolante que puisse être la constatation il faudra bien pourtant se rendre à l'évidence qu'il s'agit dans les deux perspectives de deux évangiles différents et que chacun d'eux n'est pas reconnu par l'autre comme l'Evangile de Jésus-Christ. Quand on est obligé en conscience de considérer l'Evangile de l'autre comme un « autre Evangile » (Galates 1 : 6-9 ; II Corinthiens 11 : 3-4 !) on est contraint de contester l'existence de la vraie Eglise dans l'Eglise de l'autre. Le protestantisme en a eu conscience, de LUTHER et CALVIN jusqu'à Karl BARTH⁶¹. Les réalités fondamentales ne peuvent pas changer, à l'improviste, sous l'impulsion de

⁵⁹ La convergence de PAUL VI et du birman THANT, Secrétaire général de l'O.N.U., pourrait être considérée comme symbolique à cet égard.

⁶⁰ R. J. EHRLICH, *op. cit.*, p. 102 etc.

⁶¹ Pour ce qui concerne BARTH, il suffirait de rappeler ce qu'il a écrit sur l'« autre Evangile » dans la doctrine romaine de la mariologie (*Kirchliche Dogmatik*, I, 2, p. 153-157), ou de la justification (*op. cit.* IV, 1, 699). Plus

modifications survenues dans la sensibilité collective. Ce serait une bien mauvaise idée que de se croire plus évolués et plus savants que les générations qui nous ont précédés parce qu'elles n'ont pas eu, et n'ont pas voulu avoir, la capacité de synthèse face aux différences confessionnelles. On ne manquait pas d'esprits conciliateurs de leur temps. Notre génération n'est pas la seule à en avoir été dotée. La solution des difficultés ne réside pas dans l'effacement des différences comme trop de virtuoses de la dialectique confessionnelle voudraient le dire. Elle gît dans l'affrontement des réalités dans leurs vraies dimensions, en laissant résolument de côté les équivoques et les assimilations sans fondement.

Mais il ne s'agit pas seulement de confusions entre doctrines théologiques. Au-delà des doctrines, il y a une dimension trans-théologique qu'il ne faut pas négliger. Elle a des incidences sur l'orientation et l'objet même de la foi. La théologie n'en est que la prise de conscience et l'indication. L'histoire du prophétisme d'Israël comme celle du message apostolique dans les oppositions de l'Eglise primitive, nous montrent que le piège le plus dangereux n'est pas dans la différence des choses. Au contraire, il se trouve dans une affinité si proche qu'on peut facilement les confondre : le dieu d'Israël et les dieux des peuples environnants, les signes de Moïse et ceux des sages ou enchanteurs du Pharaon, le vrai prophétisme et le faux, Jésus et les sauveurs, l'Evangile et les mythes, les sacrements chrétiens et les rites de l'univers hellénistique⁶², le vrai et le faux apostolat (II Corinthiens 11 : 13-15), à la limite Christ lui-même et l'Antéchrist si peu différent du Christ qu'il pourra séduire les élus eux-mêmes : « Prenez garde que personne ne vous séduise ! En effet, plusieurs viendront en mon nom, en disant : Je suis le Christ. Et ils séduiront beaucoup de gens... Car de faux Christ et de faux prophètes s'élèveront et feront de grands signes et des prodiges, jusqu'à séduire, s'il était possible, les élus eux-mêmes. » (Matthieu 24 : 4-5, 24). Il y a ici un problème de vigilance qu'aucune Eglise chrétienne ne peut ignorer ni vis-à-vis d'elle-même, ni vis-à-vis des autres Eglises. Nous ne pouvons pas, particulièrement en notre temps de convergences et d'assimilations, abdiquer le devoir du discernement. Nous courrions le risque de laisser la place à cet esprit d'assoupissement

généralement il refuse de considérer l'Eglise de Rome comme une Eglise-sœur en laquelle on pourrait trouver la seule Eglise véritable de Jésus-Christ. Au contraire, dit-il, il faut y voir une Eglise hérétique (*Der römische Katholizismus als Frage an die protestantische Kirche*, in *Die Theologie und die Kirche*, Munich, 1928, p. 349 s.), qui au lieu d'être une Eglise de l'obéissance est une Eglise de l'auto-gouvernement à caractère nettement anti-chrétien, une Eglise fondée sur une perversion de la vérité (*Kirchliche Dogmatik*, I, 2, 637-639). H. U. VON BALTHASAR l'a, d'un point de vue catholique, fort bien noté dans son livre sur le théologien de Bâle : *Karl Barth-Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln, 1962, p. 20. En traduction française, cf. aussi de K. BARTH : *Credo*, Paris-Genève, 1936, p. 188 ; *Avent*, Genève, 1948, p. 32 ; *L'Eglise*, Genève, 1964, p. 40.

⁶² L'insistance de l'Evangile selon Jean sur la *vraie* lumière, le *vrai* cep, le *vrai* pain, la *véritable* eau vive, le *bon* berger, n'est-elle pas une insistance polémique, dirigée contre les confusions du syncrétisme ambiant ?

qu'Esaië voyait caché aux yeux des prophètes et des voyants (Esaië 29 : 10). Dans le catholicisme, ce qui était en vigueur se distinguait nettement jusqu'à présent : ceci est vérité, ceci est erreur ; ceci est orthodoxe, ceci est hérétique. Dans la nouvelle catholicité inaugurée par le concile, tout est considéré comme chrétien, tout est déclaré catholique, sous réserve d'intégration, naturellement. Beaucoup trop de protestants parlent à tout bout de champ d'une omniprésence du Saint-Esprit. A les entendre, on pourrait croire que l'Esprit est dégagé du contrôle de la Parole. On voit beaucoup de choses, sinon tout, sous l'éclairage évangélique. Tout est proclamé biblique. C'est une énorme équivoque. Le risque, qu'il ne faut pas minimiser, est que la situation au lieu d'en être simplifiée s'en trouve compliquée. Il faut réagir en prenant la question par un autre bout. Il nous semble que les rapprochements actuels devraient contribuer précisément à nous faire voir les problèmes de plus près au lieu de nous les faire perdre de vue. Plus l'opposition catholiques-protestants aura perdu, et ira perdant, ses aspects les plus grossiers, ses éléments non théologiques, et plus l'opposition fondamentale apparaîtra à découvert, dans son noyau le plus essentiel. Cela rend d'autant plus évidente la nécessité d'une conscience évangélique beaucoup plus avertie, plus riche de problématique et de sens critique, pour fortifier le discernement de la foi et la liberté du témoignage.

S'il faut parler des difficultés et des équivoques du dialogue, il faut aussi parler de sa nécessité, c'est-à-dire de sa responsabilité et de son espérance.

Un livre important, que TORRANCE a appelé l'œuvre anglaise la meilleure sur la difficile question de la confrontation entre catholiques et protestants, a posé la question du comportement à l'égard de Rome en termes d'alternative : adversaire ou partenaire ⁶³.

Adversaire : C'est une position polémique qui ne remonte pas à la Réforme. Elle vient plutôt d'une époque postérieure. La passion de rénover l'Eglise traditionnelle, si ardente au xvi^e siècle, le sens de la responsabilité évangélique sur ce point, la conscience de son urgence face au refus persistant de Rome, se sont affaiblis peu à peu jusqu'à perdre toute consistance. Parallèlement le protestantisme, qui s'était créé non pas *contre* mais *pour* l'Eglise de Rome, a été contraint de se constituer en Eglise séparée. Il en est venu ainsi progressivement à vivre pour lui-même. Avec le temps les positions confessionnelles se sont raidies de plus en plus. Derrière son propre rempart bien défendu, chaque Eglise, complaisamment repliée sur elle-même, imbue de sa propre justice, résignée à la division, ne se rappelait l'existence de l'autre que pour avoir des motifs de s'adresser des louanges. Elle dénombrait les erreurs de l'autre. Elle la vouait au mépris de ses fidèles ou des observateurs étrangers. La critique théologique s'appelait

⁶³ R. J. EHRLICH, *op. cit.*

« controverse » ou « polémique ». Les termes mêmes sont indicateurs de l'esprit avec lequel elle était conduite. L'auteur de l'un de ces manuels où les doctrines des deux Eglises étaient confrontées avec l'Evangile, d'une manière quelque peu formelle d'ailleurs et pour arriver à la conclusion, implicite ou explicite, que l'une était fidèle alors que l'autre ne l'était pas, appelait son livre « une incursion en territoire ennemi ». « C'est une fort exacte description de la situation dans laquelle l'Eglise de Rome et les Eglises de la Réforme se trouvaient au XIX^e siècle et au début du XX^e. Catholiques romains et protestants s'affrontaient en "ennemis". Leurs doctrines respectives théologique et historique, étaient des "territoires ennemis" dans lesquels on faisait des "incursions" occasionnelles dans l'intention de découvrir les points faibles de la défense de l'adversaire dont on pourrait tirer profit à son détriment »⁶⁴. Mais souvent les accusations et les critiques ne se situaient pas sur un plan théologique réel et précis. Elles étaient plutôt d'ordre éthique : comportement du clergé au niveau populaire, effets sur l'éducation, sur la civilisation, etc. au plan de la culture. Inconsciemment elles étaient animées par une satisfaction pharisaïque propre à chaque éthique et à chaque Eglise. C'est ce que LUTHER déclarait inacceptable comme fondement d'une critique adressée à Rome. Il imagine qu'un interlocuteur fait cette objection :

« ...S'il y a des erreurs et des péchés dans la papauté, qui es-tu ? Es-tu seul à être exempt d'erreurs et de péchés ? Alors, pourquoi provoques-tu désordre et trouble dans le tabernacle du Seigneur si tu ne peux objecter autre chose que les erreurs et les péchés qui abondent aussi en toi ? »

⁶⁴ *Op. cit.* p. 10. L'auteur cité est K. von HASE, *Handbuch der protestantischen Polemik*, Leipzig, 1900, p. V. On peut rappeler les ouvrages de L. DESANTIS, *Compendio di controversie tra la Parola di Dio e la teologia romana*, Florence, 1925 ; E. COMBA, *Cristianesimo e Cattolicesimo romano*, Torre Pellicie, 1951 ; A notre époque, on a beaucoup écrit sur le dépassement de l'esprit polémique et sur la nouvelle problématique que ce dépassement suppose : cf., par exemple, M.-J. LE GUILLOU, O. P., *Des controverses au dialogue œcuménique*, in *Istina*, IV (1958), p. 65 ; K. G. STECK, *Zur katholisch-protestantischen Kontroverse*, in *Evangelische Theologie*, XX (1960), p. 337 ; H. DOMBOIS, *Konfessionelle Auseinandersetzung als hermeneutisches Problems*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 1963, p. 122 ; F. W. KANTZENBACH, *Zur Deutung der Kontrovers-Theologischen Problematik*, Munich 1963. Toutefois, il ne faut pas oublier que les sources de l'esprit anti-polémique ne sont pas récentes : elles remontent très haut dans le temps, aux « Spirituels » du XVI^e siècle (Sébastien FRANCK et Sébastien CASTELLION /) et au Piétisme des siècles suivants. Sous diverses formes, elles se prolongent sur le terrain du Rationalisme. Dans ses origines, l'attitude antipolémique ne se différencie pas des positions anti-théologiques : aux anciens préjugés, il s'en est évidemment ajouté de nouveaux. Parmi ceux-ci, il en est de positifs, d'évangéliquement fondés, mais n'y a-t-il pas aussi, comme l'a dit une fois BARTH, une lassitude à propos de cette longue discorde ? Peut-être aussi en a-t-on assez de l'austérité des grands motifs chrétiens, causes de la dispute ? Cf. K. BARTH, *Der Begriff der Kirche, in Zwischen den Zeiten*, V (1927), p. 365 s. (trad. franc. in *Catholiques et Protestants*, Paris, 1963, p. 154, et *L'Eglise*, déjà cité, p. 38 ; trad. ital. in *Karl Barth, Antologia*, choix par E. RIVERO, Milan, 1964, p. 85).

LUTHER répond :

« Nous répondons que nous n'accusons pas le Pape pour ses erreurs et ses péchés personnels. Bien que nous devions les condamner, nous les excusons et les pardonnons, de même que nous aussi avons besoin d'être pardonnés pour les nôtres. Notre conflit avec le Pape ne concerne pas les péchés privés ou personnels mais l'enseignement et la manière d'écouter la Parole... Puisque le Pape cherche à interdire celle-ci en mettant devant l'autorité de l'Eglise, nous disons : Eloigne-toi de moi, Satan ! Nous te pardonnons les péchés mais nous ne te pardonnons pas les blasphèmes et les reniements de Christ et nous ne pouvons pas donner notre consentement à cela parce que Christ est plus grand que l'Eglise, que tu nous opposes. Et même, lorsque ton Eglise persécute la parole de Christ, elle n'est pas l'Eglise de Dieu mais celle de Satan »⁶⁵

On pouvait avoir l'impression, surtout dans les pays à majorité catholique, que le protestantisme avait adopté à l'égard de Rome l'attitude des anabaptistes du xvr^e siècle plutôt que celle des réformateurs. Rome devenait une Eglise non seulement corrompue et dévoyée mais encore apostate, sourde à tout appel, fermée à la repentance, endurcie dans sa désobéissance au point de perdre toute substance d'Eglise. Ainsi, elle témoignait de l'abandon de Dieu. Donc toute possibilité de réforme pour elle était utopique. Le devoir, par conséquent, n'était plus de réformer l'Eglise, mais d'en édifier une nouvelle⁶⁶. Puisque la nouvelle Eglise avait été fondée et organisée, que les contacts et les colloques du xvr^e siècle avaient été interrompus, malgré de sporadiques et infructueuses exceptions au xviii^e et au xix^e siècles, chacune d'elles s'était cantonnée à l'intérieur de ses barricades, sachant que l'adversaire en faisait autant dans son propre camp.

Et pourtant on ne peut pas dire que les rapports entre protestants et catholiques aient jamais été marqués par l'indifférence. Le mépris n'était qu'intérêt réciproque voilé. Il exprimait le ressentiment qu'on éprouvait parce que l'autre ne voulait pas accepter les raisons avancées. D'une certaine façon, il témoignait malgré tout d'un lien avec l'autre. Il y avait dans ce repliement commun sur des positions arrêtées un sentiment de déception et de nostalgie qui trouvait sa compensation dans le prosélytisme. Puisque l'adversaire ne se convertissait pas, les conversions individuelles d'une Eglise à l'autre étaient interprétées comme des

⁶⁵ W. A. XL, 2, p. 571 s. On trouve des pensées analogues chez CALVIN, par exemple dans l'*Institution* IV, 7, 26 : « Je ne touche point encores les vices des personnes mais ie monstre que la Papauté est du tout directement contraire et répugnante au gouvernement de l'Eglise ».

⁶⁶ A propos de la différence d'attitude entre la Réforme et l'Anabaptisme à l'égard de Rome comme à propos de la thèse Eglise renouvelée ou Eglise nouvelle, la documentation que J. COURVOISIER a rassemblée dans divers articles est intéressante : *Y a-t-il eu fondation d'une Eglise protestante à Genève au xvi^e siècle ?* in *Verbum Caro*, V (1951), p. 69 s ; *De la réforme comme principe critique du Protestantisme*, in *ibid.* VII (1953), p. 11 ; *Du schisme dans la tradition et dans l'histoire des Eglises Réformées*, in 1054-1954 - *L'Eglise et les Eglises*, Chevetogne, 1955, II, p. 283.

signes que la cause n'était pas complètement perdue. D'après l'enseignement biblique on les voyait comme un témoignage de ces « reliques » du peuple de Dieu « pauvrement dispersées »⁶⁷ qui prêtaient écoute à la voix du seul vrai pasteur. On trouvait et on trouve encore des restes objectifs de cette antique espérance dans la pratique de toutes les Eglises issues de la Réforme — sauf chez les baptistes et des mouvements de types divers — qui ne rebaptisent pas les nouveaux membres et ne consacrent pas à nouveau les ministres d'une autre Eglise⁶⁸.

Partenaire : En l'espace de quelques années, par une de ces rapides transformations que l'on voit se produire aussi dans le domaine religieux, une psychologie figée depuis des siècles a subi une telle secousse que ses réactions en ont été modifiées d'une façon absolument imprévisible. Dans son épître au cardinal SADOLET, CALVIN disait que dans l'Eglise de Rome

« la clarté de la vérité divine était éteinte, la parole de Dieu ensevelie, la vertu et efficace du Christ abolie de profonde oubliance, et l'office du pasteur entièrement subverti. Cependant l'impiété se mettait tellement en avant, qu'à peine était-il aucune doctrine chrétienne pure et sans mixtion : aucune cérémonie vide d'erreur : et nulle portion du service divin exemptée de superstitions »⁶⁹.

Une éducation œcuménique insistante tend à redonner leur valeur aux éléments positifs des autres confessions. La compréhension et la rencontre en sont favorisées. On cherche à surmonter le scandale de la désunion et on recherche l'unité de la foi, du témoignage et du service. La méditation de textes bibliques d'une grande richesse qui expriment des exigences trop longtemps ignorées ou oubliées a préparé peu à peu les esprits à considérer leurs jugements selon une autre optique. Les ferments œcuméniques insuffisamment médités et approfondis ont été introduits au rythme de la propagande moderne dans de larges couches ecclésiastiques non préparées à les recevoir. Ce sont parfois des milieux ecclésiastiques privés depuis au moins trois siècles de toute structure théologique solide qui les ont reçus. Bien souvent, ils étaient tributaires de cette conception diffuse, syncrétiste et rationaliste, héritée du XVIII^e siècle, qui veut que toutes les formes religieuses soient bonnes et valables du moment qu'elles sont sincères. Ou bien encore ils étaient marqués par un sentimentalisme informe devenu norme de la foi sous l'influence du piétisme et du revivisme. L'injection soudaine de ces ferments a conduit à des excès qui, en dépit de résistances notables dont l'origine était moins la

⁶⁷ J. CALVIN, *op. cit.*, IV, 2, 12.

⁶⁸ Cf. par exemple la lettre écrite par LUTHER à deux pasteurs en 1528 à propos du renouvellement du baptême pratiqué par les anabaptistes et que nous avons déjà eu l'occasion de citer : W. A. XXVI, p. 144 s. Cf. aussi les articles, bien que déjà cités, de J. COURVOISIER.

⁶⁹ Edition citée, p. 69 s.

force d'inertie qu'un souci de fidélité, n'étaient pas rationnellement prévisibles. Il faut ajouter : le succès de masse fait penser qu'avec le souci d'une plus grande adhérence à la vérité évangélique il faut faire entrer en compte des facteurs d'une autre nature. Il est de fait que, en confirmation de la thèse marxiste, le monde se sert du christianisme pour couvrir ses propres intérêts et défendre ses propres arrangements. Il est évident qu'il a senti d'instinct l'utilité d'une alliance avec « les forces chrétiennes » pour préserver le patrimoine des « valeurs de l'esprit ». Avec les facteurs sociologiques il faut aussi mentionner l'instinct de défense face à la marée montante de la sécularisation. Nous ne voulons pas parler de l'instinct de défense des esprits croyants qui n'en ont nul besoin. Nous voulons parler de cet instinct de défense des esprits religieux qui veut qu'il soit malgré tout plus facile de rencontrer des esprits religieux d'une autre religion que des non-croyants. Tout cet ensemble de facteurs a renversé les principes du xvr^e siècle au point que les subversions et les « mixtions » dont parlait CALVIN se sont trouvées minimisées. On les considère comme des survivances marginales d'un passé en voie de liquidation, qu'on ne laisse subsister que par égard pour les « conservateurs » et dans le but d'éviter des résistances ou des précipitations désordonnées. Tout est vu et interprété dans une perspective optimiste. L'« autre Evangile » tend à devenir l'expression légitime de l'Evangile, même si en ce qui concerne la diversité des formes il demeure discutable. Les diversités, jusque dans leurs formes extrêmes, ne sont pas critiquées hardiment. On les repense, on les respecte et on les comprend. La « fausse Eglise » devient une dénomination admissible dans l'assemblée des autres dénominations ou de leurs tendances, de gauche ou de droite. Les « *vestigia Ecclesiae* » (traces d'Eglise) se transforment en « *nota Ecclesiae* » (marques de l'Eglise). On dit qu'il ne faut pas s'attarder obtusément à regarder le catholicisme comme un phénomène centralisateur autoritaire mais qu'il faut parler d'un pluralisme de catholicismes. On regarde les vertus humaines et religieuses des ministres ou des fidèles de l'autre Eglise, leur sérieux et leur consécration, comme des preuves de la christianisation de cette Eglise. On appelle les membres de l'autre Eglise « frères » comme si entente et concorde étaient confession de la foi. Et on constitue des comités mixtes, généraux et de secteur. Et on échange des observateurs à toutes les assemblées. Et on étudie et on pratique toutes sortes de formes de collaboration pour rendre un témoignage commun dans la société ou pour subvenir aux besoins pressants du monde contemporain, la faim, la paix, etc. On s'unit dans la défense de la liberté religieuse. On publie des traductions bibliques faites en commun. Et chacun organise des collectes au profit de l'autre. Et il en est qui expriment une sainte impatience contre la pesante prudence des responsables d'Eglise. Ils affirment que l'union ne doit pas être remise au lendemain, qu'il faut la réaliser aujourd'hui pour ne pas laisser sonner en vain l'heure de Dieu. On agit donc sur

tous les plans comme si subitement les adversaires d'hier avaient signé un traité d'alliance et se comportaient en conséquence ⁷⁰.

Ni l'un ni l'autre des termes de l'alternative ne nous paraît acceptable. Ni la polémique d'hier, ni l'irénisme d'aujourd'hui. Pas l'expression polémique d'hier : parce qu'elle présupposait le maintien par les deux parties de positions qui ne pouvaient correspondre en aucune façon aux sollicitations que Dieu adresse à son peuple et par lesquelles Dieu force le peuple à sortir de nouveau des positions établies où il a cru pouvoir s'installer en les croyant conformes à sa volonté. Pas l'expression irénique d'aujourd'hui : parce que nous pensons qu'on ne doit pas laisser l'autre Eglise dans sa quiétude et dans sa justice mais que la voix critique de l'Evangile doit recevoir une audience tout aussi éloignée du refus de la Contre-Réforme que de l'absorption dans la nouvelle catholicité.

Les deux confessions se trouvent aujourd'hui face à une responsabilité qu'elles n'ont pas connue durant quatre siècles de confrontation. Aussi bien l'une que l'autre, elles ont abandonné les positions fermes et rigides, trop sûres de soi. Elles sont en situation de mouvement. L'Eglise de Rome a pris une attitude critique à l'égard du catholicisme d'hier qui croyait être en possession de toute la vérité et de toute la substance de l'Eglise. Aujourd'hui, elle considère que sa catholicité est en devenir, en voie d'actualisation. Elle reconnaît qu'elle n'est pas encore « pleinement catholique » ⁷¹. Elle est en marche vers la catholicité, c'est-à-dire vers la « réincorporation de toutes les valeurs authentiquement chrétiennes éparses dans le monde à la *Catholica* visible » ⁷². Ce cheminement comporte un déplacement, un arrangement des positions traditionnelles et une immixtion de ferments nouveaux. Jusqu'à présent, Rome leur avait opposé la barrière de la Contre-Réforme mais maintenant elle est sûre de pouvoir les diriger conformément à son principe fondamental. Toutefois, sa marche nouvelle la porte à une réévaluation de son acquis, de ce qui était arrêté. Elle s'ouvre à la discussion, à la problématique et dans une certaine mesure, à l'analyse critique. Tout cela pourrait la porter vers des directions imprévues, capables de mettre en question le principe. Tout cela pourrait l'orienter vers une catholicité de fidélité bien différente de sa catholicité de concessions. Il faut le souligner sans se faire d'illusions ; le phénomène ne pourrait se produire que *contre* le principe fondamental. Nous avons cherché à en dégager les origines lointaines dans un précédent volume ⁷³. Rome, sans jamais s'en détourner, a toujours su le maintenir et le renforcer, avec fermeté et souplesse, dans les situations les

⁷⁰ Cardinal A. BEA-W.A. VISSER'T HOOFT, *Friede zwischen Christen*, Freiburg i. Br. 1966.

⁷¹ Y.-M.-J. CONGAR, O. P., *Chrétiens désunis*, p. 315.

⁷² *Op. cit.* p. 56.

⁷³ V. SUBILIA, *Il problema del Cattolicesimo*, Turin 1962 (Trad. franç. *Le problème du Catholicisme*, Les Bergers et les Mages, Paris, 1964).

plus diverses. Nous avons dû le démontrer dans les chapitres qui précèdent. Mais l'histoire ne se déroule pas que selon des principes établis. Elle contient un impondérable qui échappe aux calculs des hommes et qui souvent est à la base des transformations les plus radicales. Qui, en 1500, en plein humanisme de la Renaissance, aurait pu prévoir l'explosion de la Réforme et la division de l'antique chrétienté ? Qui, en 1900, en plein individualisme et en plein libéralisme théologique, aurait pu prévoir la naissance et l'énorme développement du mouvement œcuménique pour l'unité de l'Eglise ? Qui, en 1950, aurait pu prévoir la transformation réalisée par Vatican II dans le catholicisme des divers PIE, PIE IX, PIE X, PIE XI, PIE XII ? Si la symbolique qui représente l'Eglise par une nacelle voguant sur les eaux agitées a un sens, il faut bien penser que le gouvernail peut être tenu par un navigateur aux mains plus expertes et plus capables que celles des hommes de bord. La vieille foi au Seigneur qui guide son peuple ne peut demeurer une pieuse rhétorique.

D'autre part, le recours du protestant à l'autorité de l'écriture n'est plus aussi simple que par le passé. Une problématique critique s'est instaurée qui était inconnue des siècles précédents. Il n'est pas réaliste de penser à une interprétation sans présupposés. Le protestant ne peut plus prétendre avec trop d'assurance, en s'illusionnant trop facilement, que ses jugements coïncident sans plus avec la parole de Dieu, même s'ils semblent fondés sur des textes scripturaires. Il doit savoir que, bien que refusant la tradition par principe, sa mentalité se ressent de toute une tradition interprétative, d'un contexte ecclésiastique, d'un encadrement culturel, philosophique et sociologique qu'il faut constamment soumettre de nouveau à la critique de l'Evangile. Il ne peut pas, comme il l'a fait trop souvent dans les siècles qui ont suivi la Réforme, opposer à la sécurité de l'autorité une sécurité fondamentaliste ou subjectiviste : l'objectivation biblique des protestants n'a pas de plus grande valeur que l'objectivation dogmatico-institutionnelle des catholiques. La prétention à disposer de la révélation n'est pas plus fondée dans l'un que dans l'autre cas. Le protestantisme ne peut donc pas éviter de se laisser mettre en question par cette Eglise de Rome qu'il a toujours critiquée. Il lui reprochait de n'être pas biblique. Or, maintenant, elle utilise les instruments dont il avait l'habitude de se servir et, à son tour, elle conteste les fondements bibliques du protestantisme. Elle lui reproche de procéder à une réduction de l'Evangile qui en appauvrit la plénitude. Davantage, les aspects de son message qu'il considère comme les plus sûrement et les plus indiscutablement bibliques prennent une autre signification quand on les revoit à la lumière de l'Evangile qui a plus d'extension que ses *loci* dogmatiques. Leur centre de gravité s'en trouve déplacé et leur contenu lui-même peut en être modifié. Avant de critiquer, et pour avoir l'autorité de le faire, il faut être critique envers ses propres convictions, même envers celles que l'on considère les plus sûres et les plus

incontestables. Il faut les laisser mettre en question par l'Evangile qu'on veut annoncer aux autres.

Le moment historique que vit la chrétienté est donc d'une importance qui ne saurait être exagérée. Elle pourrait bien être décisive pour l'avenir. Pour des raisons très diverses, et de diverses manières, les deux Eglises se rendent compte qu'elles sont toutes les deux en deçà de la vérité. Toutes deux se sentent en défaut vis-à-vis de l'Evangile et de sa plénitude. En accord ou en désaccord avec leurs principes elles ne peuvent pas conserver une psychologie confessionnelle triomphaliste. En réalité, elles sont toutes les deux dans un état d'attente, de recherche et d'ouverture qui les rend responsables, l'une à l'égard de l'autre et toutes les deux ensemble, de la plénitude de leur catholicité évangélique respective.

Mais pour que cette espérance se concrétise et s'appuie sur un fondement réel, vrai — c'est-à-dire sur autre chose qu'une pesante situation d'ecclésiasticismes contestables — les Eglises ne peuvent adopter des attitudes de restauration ou de conformisme : restauration d'un passé mort et qu'on ne peut faire revivre, conformisme envers les thèmes d'une société qui, dans sa tendance conservatrice comme dans sa tendance révolutionnaire, doit être contestée et non sacralisée. Les Eglises doivent se mettre à la recherche d'une voie nouvelle. Selon toute probabilité, elle sera différente aussi bien de la voie suivie durant ces cinquante ans d'œcuménisme, et qui nous apparaît actuellement sous sa forme la plus récente, que de la voie indiquée par les perspectives de Vatican II. Selon toute probabilité elle ne suivra pas non plus la piste qui lui est tracée par les mythes du dialogue, du service ou de l'action commune. Ces mythes ont donné au christianisme de notre génération une vitalité factice en lui laissant l'illusion de s'insérer dans le monde et de lui injecter les ferments de l'Evangile. Trop souvent, au contraire, il ne s'agit que de la consécration religieuse d'une éthique indispensable à la société bourgeoise ou marxiste pour surmonter ses propres crises de structures. Il est donc à présumer que la voie ne pourra être ni traditionnelle-conservatrice, ni œcuménique, ni vaticane, ni marxiste. Au stade où en sont les choses, personne n'est en mesure d'indiquer par avance quel sera le tracé de cette nouvelle voie. A moins que notre génération ne produise un prophète qui apporte une parole de libération capable de nous tirer de notre désarroi et de notre inquiétude amère d'hommes à la recherche d'une chose qu'ils ne savent ni exprimer, ni identifier, qu'intimement ils savent être l'essentiel et qu'ils ne trouvent à aucune des adresses connues ! On peut seulement dire — mais il faut le dire — que l'audience et l'autorité du message chrétien dans le monde de demain dépendront de la capacité dont la génération actuelle fera montre pour trouver cette voie.

QUELQUES RÉFLEXIONS SUR " PHILOSOPHIE ET THÉOLOGIE "

par Pierre Courthial

Le mot φιλοσοφία n'apparaît qu'une fois dans la Sainte Ecriture : au second chapitre des Colossiens ; encore est-ce en mauvaise part puisqu'il y est dit :

« Prenez garde que personne ne fasse de vous sa proie par la philosophie (δὲ τῆς φιλοσοφίας) et par une vaine tromperie... »,

mais comme l'apôtre Paul ajoute :

« selon la tradition des hommes, selon les rudiments du monde, et non selon Christ »,

il faut supposer qu'il peut, mieux : qu'il doit y avoir une recherche philosophique κατὰ χριστόν, selon Christ. »

Au reste, qui dit « philosophie » dit « amour de la sagesse », et la sagesse, la quête de la sagesse, la demande de la sagesse, la souveraineté de la sagesse, la joie de la sagesse, le don de la sagesse, etc. sont célébrés tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament.

I

En Occident, depuis les merveilleux Grecs, la grand'route de la philosophie a été celle d'une θεωρία, c'est-à-dire d'un savoir théorique, prétendument autonome. Selon cette tradition philosophique qui persiste aujourd'hui, encore que ses modes aient varié au cours des siècles, cette activité autonome était et reste tenue pour axiomatique, comme allant de soi, indiscutable et indiscutée.

Les diverses « critiques » de la « raison » n'étaient pas « radicales » et n'osaient examiner l'axiome constant de l'autonomie de la θεωρία.

Dans sa « *Kritik der reinen Vernunft* » (« Critique de la raison pure »), à laquelle il travailla de 1770 à 1781, Emmanuel KANT passe de l'objectivisme (qui veut régler notre connaissance par les objets) au subjectivisme (qui veut régler les objets par notre connaissance) : il ne touche pas, critiquement, à l'axiome demeurant pour lui indiscuté de l'autonomie de la raison.

En 1937, un an avant sa mort, Edmund HUSSERL publie « *Die krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* » (« La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendente ») où il appelle le moi à devenir spectateur impartial de lui-même, avec l'ambition de constituer la philosophie en science rigoureuse (il avouera plus tard avoir « rêvé un rêve ») : il n'y examine d'aucune façon l'axiome traditionnel de l'autonomie de la raison.

En 1960, Jean-Paul SARTRE commence à publier sa « *Critique de la raison dialectique* » dans laquelle il utilise ses catégories existentialistes pour justifier la dynamique du communisme : l'axiome de l'autonomie de la raison y apparaît dans toute sa gloire.

Etrangement, ce que les philosophes « humanistes » n'ont jamais essayé : à savoir d'examiner de manière vraiment critique leur axiome de l'autonomie de la raison, ni les théologiens ni les philosophes « chrétiens », depuis les Pères jusqu'à Karl BARTH en passant par THOMAS D'AQUIN ne l'ont tenté dès qu'ils parlaient « philosophie ». Tant et si bien que les théologiens et philosophes « chrétiens » ont pratiquement et malheureusement, presque toujours, accepté l'intouchable tradition philosophique de la raison autonome ce qui les a conduit à « accommoder », plus ou moins, leur philosophie... et leur théologie à la philosophie ou aux philosophies de leur temps.

Le « point de vue proprement philosophique » a été et continue d'être pour eux le point de vue « immanentiste » et « rationaliste » imperturbablement maintenu par la philosophie humaniste. Les théologiens seront ainsi, ou essaieront d'être, platoniciens, aristotéliens, cartésiens, kantien, existentialistes, phénoménologistes, etc... Et les philosophes « chrétiens » accepteront de philosopher » selon la raison autonome, même lorsqu'ils tenteront, comme Maurice BLONDEL, d'esquisser une philosophie « chrétienne ».

*
**

Il faut attendre l'œuvre magistrale du philosophe Herman DOOYEWEERD, publiée en néerlandais en 1935-1936, puis développée dans la version anglaise publiée en 1953-1958 sous le titre « *A New Critique of Theoretical Thought* » pour que le constant axiome de la philosophie occidentale, celui de la prétendue autonomie de la raison, soit enfin, de façon décisive à mes yeux, réellement « critiqué », et pour qu'une école nouvelle de philosophie chrétienne se développe enfin aux Pays-Bas, en Afrique du Sud, aux Etats-Unis, au Canada, en Indonésie et en Grande-Bretagne.

Le pasteur Pierre-Ch. MARCEL, dans ses thèses de doctorat en théologie, hélas ! non imprimées, et par la publication de certains textes dans *la Revue réformée*, s'est efforcé de faire connaître en France l'œuvre de DOOYEWEERD. Son effort n'a pas encore trouvé beaucoup d'échos.

Essayons de résumer l'essentiel de la critique transcendentale de DOOYEWEERD. La prétendue autonomie de la raison, et par suite sa prétendue universalité, placent devant nous un problème :

si les philosophies n'ont leur point de départ qu'en la raison, et non pas en des « motifs » plus profonds, comment se fait-il qu'elles ne s'accordent point et qu'une d'entre elles ne parvienne pas à convaincre les autres ?

Ne serait-ce pas, précisément parce que cette fameuse raison autonome n'est pas, ne peut pas être « autonome », et qu'elle recouvre, cachés profondément sous elle, des points de départ inavoués ou non reconnus ?

La critique de DOOYEWEERD est « radicale » car elle entend examiner les « racines » de la pensée théorique, car elle entend examiner s'il n'y a pas des présupposés conditionnant la pensée théorique et requis par la structure et l'exercice de cette pensée elle-même.

Trois problèmes transcendants surgissent :

PREMIER PROBLÈME :

Qu'est-ce que la pensée théorique « abstrait » de la réalité empirique qui nous est donnée dans l'expérience commune, et comment cette « abstraction » est-elle possible ?

Autrement dit : qu'est-ce qui caractérise la pensée théorique, scientifique, par rapport à l'expérience pré-théorique, a-théorique, commune ?

Rompant décidément avec l'idée fausse que l'expérience commune serait une « théorie » (sous-entendu : simpliste !) de la réalité, DOOYEWEERD montre que l'expérience commune est la donnée première, indispensable, précédant nécessairement toute *θεωρία* sur la nature de la réalité et de la connaissance.

L'expérience commune nous fait rencontrer globalement, événementiellement, concrètement, la réalité. Dans l'expérience commune le sujet et l'objet sont en relation pré-théorique, a-théorique, non-théorique. Les choses, les personnes, et nous, nous rencontrons. Et les différents « aspects » de l'objet nous apparaissent alors implicitement sans que nous les distinguions encore explicitement.

La pensée théorique, scientifique, elle, analyse ce qui « va ensemble » dans l'expérience commune et apprend, de mieux en mieux, à distinguer les aspects modaux, les sphères de lois, de la réalité. Elle passe de la *systasis* à la *distasis*.

Dans la pensée théorique, les différentes *fonctions* de l'homme et les différents *aspects* correspondants du cosmos sont théoriquement et analytiquement différenciés, distingués. Et la *cohérence* de l'expérience commune fait place aux indispensables *abstractions* théoriques des diverses sciences.

L'expérience commune est forcément, nécessairement, la première « donnée » dans notre vision de la réalité, une donnée

qui peut être enrichie, précisée, mais qui ne peut jamais être dépassée car nous y revenons.toujours.

Le cosmos, créé par Dieu et maintenu par Lui, et que nous rencontrons concrètement dans l'expérience commune, est non pas « apparence » mais « réalité », réalité préalable nécessaire à tout exercice de la pensée théorique.

DOOYEWEERD distingue quinze aspects qu'étudient quinze sciences différentes. Il pourra en être découvert plus si apparaissent des « antinomies » dénonçant une confusion d'aspects ; par exemple, les antinomies de Zénon (à propos d'Achille et de la tortue et à propos de la flèche) viennent d'une confusion entre l'aspect de spatial et l'aspect de mouvement.

Voici ces quinze aspects :

1. l'aspect numérique, étudié en arithmétique,
2. l'aspect spatial, étudié en géométrie,
3. l'aspect de mouvement, étudié en cinématique,
4. l'aspect d'énergie, étudié en physique et chimie,
5. l'aspect vital, étudié en biologie, en physiologie et en morphologie,
6. l'aspect de sensation, étudié en psychologie,
7. l'aspect de réflexion, étudié en logique,
8. l'aspect de culture, étudié en histoire,
9. l'aspect de communication symbolique, étudié en philologie et en sémantique,
10. l'aspect social, étudié en sociologie,
11. l'aspect économique, étudié en économie,
12. l'aspect de beauté, étudié en esthétique,
13. l'aspect de justice, étudié en droit,
14. l'aspect d'amour, étudié en éthique,
15. l'aspect de foi, étudié en théologie.

Les six premiers « aspects » définissent des sphères de lois *immédiates* car leurs sujets ne peuvent faire autrement que leur obéir.

Les neuf derniers « aspects » définissent des sphères de lois *normatives* car les hommes doivent leur obéir mais peuvent leur désobéir.

Dans la liste ci-dessus les quinze aspects, abstraits de la réalité concrète donnée dans l'expérience commune, sont placés en ordre non pas de « difficulté » mais de « complexité » croissante. A chaque aspect correspond un ensemble de lois spécifiques étudié par une science (ou par des sciences) particulière(s).

Toute chose, tout existant, tout événement, ne peut être ramené à un seul ou à quelques-uns de ces divers aspects. Un

« événement historique », par exemple, est un événement dont la science historique étudie un aspect mais dont d'autres sciences peuvent étudier des autres aspects.

DEUXIÈME PROBLÈME TRANSCENDENTAL :

De quel point de vue pouvons-nous rassembler synthétiquement les divers aspects de la réalité ? Autrement dit : quel est le point de départ du philosophe, de la philosophie, dans sa pensée sur l'ensemble des aspects de la réalité ? C'est le problème central d'une critique transcendente de la philosophie.

Selon DOOYEWEERD, tous les « ismes » de la philosophie (matérialisme, biologisme, historicisme, etc.) proviennent de l'interprétation de la *totalité* des aspects de la réalité à partir d'un *seul* aspect de la réalité.

Seule la Parole de Dieu, avec son motif fondamental : « création - chute - rédemption », peut fournir le point de départ « vrai » permettant de « voir » les réalités étudiées par les diverses sciences dans leur « ordre » et dans leurs « relations ».

Ou bien le philosophe, caché en tout homme de science, poursuit ses recherches à partir de Celui qui est, selon Sa révélation, le Créateur et le Rédempteur du créé, ou bien, inévitablement, il poursuit ses recherches à partir d'un ou de plusieurs aspects du créé, cherchant ses principes d'exploration et d'explication *dans* le créé.

Voilà pourquoi DOOYEWEERD appelle *immanentistes* tous les systèmes non-chrétiens de la pensée théorique.

A l'inverse de ces systèmes, la pensée théorique, scientifique, philosophique, *chrétienne*, se doit de reconnaître la *dépendance* de toute pensée par rapport à la Révélation de Dieu, et de refuser toute absolutisation d'un aspect du créé, établi, par toute *pensée* apostate, à la place du Créateur.

Au cours de sa rigoureuse critique, DOOYEWEERD montre que l'histoire de la philosophie est pleine des antinomies auxquelles aboutissent les différentes philosophies, précisément parce qu'elles absolutisent tel aspect du créé et rejettent la souveraineté du Créateur et de Sa révélation. L'ironie divine se révèle en ce que toute absolutisation d'un aspect cosmique est bien vite relativisée par l'absolutisation d'un autre aspect.

Le « point d'Archimède » (« Donnez-moi un point d'appui hors du monde et je le soulèverai ») de la pensée théorique ne peut être trouvé dans les aspects créaturels mais dans le « cœur » qui transcende ces aspects dans son rapport avec Dieu, c'est-à-dire « ailleurs » que dans l'immanence.

En fait, la pseudo-découverte d'un « point d'Archimède » dans l'absolutisation d'un aspect du créé n'est pas un fruit de la pensée théorique, quoi que prétendent les diverses philosophies immanentistes, mais un choix « religieux » apostat, préalable à cette pensée, et non discerné comme orientation idolâtrique et dévoyée du « cœur » de l'homme.

Ceci nous amène au

TROISIÈME PROBLÈME TRANSCENDENTAL :

Comment la connaissance véritable de soi-même est-elle possible et de quelle nature est-elle ?

Aucune science particulière ne peut nous dire *ce qu'est* l'homme, *qui* est l'homme. Certes, les sciences (la physique, la biologie, la psychologie, la linguistique, la sociologie, l'économie, l'esthétique, etc.) nous apportent toutes des renseignements sur l'homme puisque le « cœur », le « moi », de l'homme « fonctionne » dans toutes les sphères modales, dans tous les aspects temporels de la réalité.

Mais nous ne pouvons connaître *ce qu'est* l'homme, *qui* est l'homme — et quelle est l'orientation fondamentale de son « cœur » (au grand sens biblique du mot « cœur », ce « cœur d'où jaillissent toutes les sources de la vie ») — que dans la connaissance vraie de Dieu. DOOYEWEERD rappelle ici le commencement de *l'Institution chrétienne* de CALVIN :

« Toute la somme presque de notre sagesse, laquelle, à tout conter, mérite d'être réputée vraie et entière sagesse est située en deux parties : c'est qu'en cognissant Dieu, chacun de nous aussi se cognoisse. »

Mais attention ! *la vraie connaissance de Dieu n'est pas la science théologique car la théologie aussi est un savoir théorique.*

La vraie connaissance de Dieu est une connaissance supra-théorique, la connaissance « religieuse » du « cœur » de l'homme. C'est la connaissance de la Révélation du Dieu vivant, par la puissance de l'Esprit-Saint agissant dans le « cœur », au point de concentration radical de notre existence tout entière.

En Se révélant dans le cœur de l'homme par Sa Parole et Son Esprit, Dieu Se révèle et nous révèle à nous-mêmes dans notre unité centrale, et nous fait nous connaître nous-mêmes dans la connaissance qu'Il nous donne de Lui.

Le « cœur » de l'homme, ce centre rayonnant sur toute notre existence, est en soi « religieux », c'est-à-dire qu'il est « relié » à la véritable, ou à une prétendue origine *absolue*, ou *absolutisée*, de toute la diversité (de notre existence temporelle et du monde).

C'est cette relation religieuse du cœur, soit à Dieu soit à une Idole, qui détermine toute pensée théorique, philosophique ou scientifique, y compris la théologie.

La religion (du cœur de l'homme) ne peut être décrite et définie phénoménologiquement, ou sociologiquement, ou historiquement, ou psychologiquement, ou biologiquement, etc. car elle transcende la diversité temporelle. Ni SCHLEIERMACHER, ni William JAMES, ni FREUD, ni Rudolf OTTO n'ont pu décrire et définir la religion (du cœur de l'homme).

Si le « cœur » de l'homme est relié (religioné !) à Dieu, toute l'existence de l'homme, y compris sa pensée théorique, est animée par cette orientation religieuse vraie. Si le « cœur » de l'homme est

relié (religione !) à une Idole (un aspect du créé, absolutisé) toute l'existence de l'homme, y compris sa pensée théorique, est animée par une orientation religieuse erronée. *Tertium non datur.*

Autrement dit : toute θεωρία, toute connaissance théorique, présuppose une orientation (vraie ou apostate) du cœur. *La prétendue autonomie de la pensée théorique* (philosophique et scientifique) *est un mythe à démythologiser.* Il est toujours, sous elle, en dedans d'elle, un point de départ supra-théorique qui détermine la pensée théorique.

Concluons cette première partie :

DOOYEWEERD a mis en évidence la double présupposition inévitable de toute pensée théorique (philosophique et scientifique) : d'abord un point d'Archimède d'où l'homme a la vision de la diversité et de la cohérence de sens du cosmos,

ensuite un choix de (ce que l'homme croit être) l'origine absolue de toute cette diversité et cohérence de sens, choix qui détermine le contenu de sa vision concernant cette diversité et cohérence.

II

Avant cette deuxième partie il eût été intéressant d'examiner critiquement l'histoire de la pensée occidentale et de suivre DOOYEWEERD dans l'étude magistrale qu'il a faite des motifs de base de cette pensée :

- le motif grec « *Forme-Matière* », puis
- le motif médiéval « *Nature-Grâce* », et enfin
- le motif moderne « *Nature-Liberté* ».

Il eût été intéressant aussi de voir comment les philosophes chrétiens et les théologiens chrétiens ont (constamment ou presque, hélas !) cherché à « accommoder » les uns aux autres le motif biblique « *Création-Chute-Rédemption* » qu'ils tenaient de la Révélation et les motifs apostats qu'ils trouvaient dans le climat spirituel où ils vivaient.

Mais il est plus urgent et fondamental d'esquisser qu'elles peuvent être, quelles doivent être, positivement, les tâches d'une philosophie et d'une théologie *chrétiennes* et comment elles peuvent, comment elles doivent s'entraider.

Nous commencerons par la philosophie chrétienne.

Toute recherche philosophique, toute recherche de la « sagesse », commence — comme le rappellent, entre autres, les livres de Job et des Proverbes — par la « crainte du Seigneur ».

Selon le Nouveau Testament, la route royale de la vraie sagesse, d'une saine philosophie, passe par la Croix de Celui qui « par Dieu, a été fait pour nous sagesse, justice, et sanctification, et rédemption » (1 Cor. 1: 30).

La philosophie qui s'appuie « sur la tradition des hommes, sur les rudiments du monde, et non sur Christ », philosophie

s'exprimant en des formes diverses qui aboutissent toutes à des antinomies, philosophie enracinée dans la folle pensée d'une raison indépendante, se suffisant à soi-même, et prétendument autonome, doit « mourir » à la Croix, être « ensevelie », et « renaître » reformée, restaurée, renouvelée, transfigurée, en vraie sagesse, en saine philosophie :

Autrement dit : la philosophie doit être libérée de ses attaches radicales aux Idées, aux Images, aux Idoles, de ses attaches radicales à des Mythes — selon 2 Timothée 4: 4 —, si elle veut commencer à devenir vraiment « amour de la sagesse ».

Autrement dit encore : la philosophie ne recommence à devenir libre, à devenir elle-même qu'en renonçant radicalement à sa prétendue autonomie et qu'en s'humiliant, comme tout savoir humain le doit, devant la Parole de Dieu, devant la Croix du Christ Jésus « dans lequel sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science » (Col. 2 : 3).

Il n'y a qu'une seule Reine de toutes les sciences, de la philosophie et de la théologie, et cette Reine c'est la Parole de Dieu, seule Vérité absolue, seule source et seule norme de toutes vérités.

Quand LUTHER dit, au grand scandale de Jacques MARITAIN¹ que « la raison, c'est la plus grande putain du Diable » et qu'elle « est et doit être noyée dans le baptême », il s'en prend justement à la raison « autonome » qui « chez les croyants doit être tuée et enterrée ». Il ne s'agit aucunement chez LUTHER, comme le croit MARITAIN, d'« anti-intellectualisme » ou de « volontarisme ». Le Réformateur entend seulement remettre la raison humaine à sa juste place : sous la Croix du Fils de Dieu, sous l'autorité libératrice et rédemptrice de la Parole de Dieu. La « putain » est appelée à entrer dans le Royaume de Dieu. Encore faut-il d'abord, pour cela, qu'elle meure et qu'elle renaisse, qu'elle meure pour renaître ; à la Croix.



Une philosophie re-formée, une philosophie chrétienne, une philosophie « s'appuyant sur Christ » doit être animée par le *motif biblique essentiel* : celui de la Création, de la Chute, et de la Rédemption en Jésus-Christ dans la communion de l'Esprit-Saint.

En un sens profond (et non spatial bien entendu !) la Loi est la frontière distinguant le Créateur du Créé : Dieu est au-dessus de la Loi ; tout ce qui est créé est soumis à la Loi. Quand nous disons : la Loi, il s'agit non pas du Décalogue seulement mais de l'ensemble des « ordonnances » et principes structurels rendant possibles les réalités et les événements et qui constituent l'ordre temporel intégral.

Le « temps » du Créé est réfracté dans les différents aspects du Créé en autant de différentes sortes de temps accordées chacune à tel de ces aspects.

¹ *Trois Réformateurs*, Plon 1925, pp. 46 ss.

Certes, la Parole de Dieu ne nous apporte ni une mathématique, ni une physique, ni une biologie, ni une politique, ni une théologie, ni une philosophie, etc. révélées. Il appartient aux hommes, dans leurs responsabilités et selon leurs vocations, de poursuivre les diverses recherches scientifiques.

Mais la Parole de Dieu doit être reconnue comme le point de départ absolu, la source absolue, et la norme absolue, de toute *θεωρία*, de toute pensée théorique, comme aussi, bien sûr ! de toute activité humaine. Elle nous apporte le cadre, la charpente, de références normatives, unifiant et orientant notre pensée et notre vie. Elle nous apporte le fondement sur lequel construire, les pré-suppositions nécessaires à une vraie sagesse, à une vraie philosophie.

La première tâche de la philosophie — indispensable en cela à toutes les autres sciences y compris la théologie — est d'établir une vue théorique de la totalité, et, par suite, d'étudier l'ensemble des divers aspects modaux du Créé, leur diversité, leur ordre de succession théorique, leurs relations mutuelles et leur cohésion.

Chaque aspect modal de la réalité et de notre expérience étant *lié* aux autres aspects dans la réalité concrète et dans l'expérience concrète, et cela parce que chaque aspect comporte à la fois *a)* un *noyau* irréductible, spécifique, de *sens* et *b)* une *suite analogique d'anticipations* par rapport aux aspects plus complexes et de *rétrocipations* par rapport aux aspects moins complexes, seule la philosophie peut apporter aux autres sciences, y compris la théologie, les notions théoriques précisant leurs « noyaux de sens » et les analogies en avant (anticipations) et en arrière (rétrocipations) qui leur sont indispensables tant pour leurs tâches particulières que pour leurs rapports entre elles.



Mais si nous rapprochons « philosophie » et « théologie » que constatons-nous ?

La plupart des théologiens chrétiens — nous l'avons déjà vu — croient, comme presque tout le monde, à la prétendue autonomie de la pensée philosophique, comme aussi à l'autonomie de toute pensée théorique, scientifique... à la seule exception (partielle) de la théologie !

C'est ainsi que BARTH affirme, au début de sa *Dogmatique* :

« C'est un fait que la *philosophia christiana* n'a jamais été réalisée : lorsqu'elle était *philosophia*, elle n'était pas *christiana* ; et lorsqu'elle était *christiana* elle n'était plus *philosophia*. »

Par contre, théologien, BARTH fait ce que tendent continuellement à faire tous les savants quand ils parlent de « leur » science :

il érige sa science particulière — ici la théologie — au sommet ou au centre des autres sciences :

« La théologie est la science qui, en dernière analyse, s'assigne (son objet)... en lui subordonnant tous les autres objets de la recherche humaine. »

Affirmons-le nettement : la théologie *n'est pas* la Reine des sciences. La seule Reine de toutes les sciences, y compris la théologie, est la Parole de Dieu.

Il n'y a pas d'une part une science *chrétienne* : la théologie, et, d'autre part, des sciences qui seraient profanes.

Il y a des sciences diverses qui, toutes, peuvent être soit *chrétiennes* si elles s'efforcent de se soumettre à la Parole de Dieu, soit *apostates*, y compris la théologie, si elles se prétendent principalement souveraines, autonomes, indépendantes, si elles se révoltent contre la Parole de Dieu ou en nient la Vérité absolue.

En fait, BARTH maintient, sur la question du rapport théologie-philosophie, le dualisme médiéval « nature-grâce ». Il remplace seulement la conception *synthétique* de la scolastique par une conception *antithétique*. Or, la véritable *antithèse* n'est pas entre la nature et la grâce, ou entre un domaine du créé et un autre domaine, ou entre la théologie (qui serait chrétienne) et la philosophie (qui serait profane), mais entre l'obéissance et la désobéissance à la Parole de Dieu, entre ce qui est *de Dieu* et ce qui est *du péché*. Et cela à l'intérieur de chaque science. Si la philosophie peut se prostituer, la théologie le peut aussi.

Par ailleurs, la Parole de Dieu en tant qu'elle présente son motif de base radical, central, fondamental, « Création-Chute-Rédemption » n'est pas l'objet spécifique de la science théologique. En tant que motif opérant au « cœur » de l'homme, la Parole de Dieu domine royalement toutes les sciences.

L'objet théorique spécifique de la théologie ce sont les vérités de foi qui, sous l'aspect limite de notre expérience temporelle qu'est l'aspect de foi, s'expriment dans l'ensemble de la Sainte Ecriture.

Quand, par exemple, le professeur de l'Université de Bordeaux Jacques ELLUL parle du « fondement *théologique* du droit », il se trompe. Il aurait dû parler du fondement *divin* du droit, ce qui n'est pas la même chose. Le droit, au sens chrétien, de cette science, ne repose pas sur la *théologie* mais sur la *Parole de Dieu*. La théologie peut aider le juriste comme le droit peut aider le théologien en raison des rapports *analogiques* des diverses sciences. Mais jamais une science n'a une autre science comme source ou comme fondement.

De plus, toutes les sciences, y compris la théologie, ont besoin de la philosophie. La théologie, science *théorique*, a besoin de *concepts*, de notions. Ces concepts, ces notions, ont des sens analogiques dans toutes les sciences. Seule la philosophie, parce qu'elle est la science de la *totalité* de la pensée théorique, peut

apporter à la théologie, qui est une science *particulière* ayant un objet spécifique dans l'aspect de foi de notre expérience temporelle, une critique et une définition, aussi précises et scientifiques que possible, de ces concepts, de ces notions.

Si le théologien utilise (consciemment ou inconsciemment) les concepts non assez critiqués et définis d'une philosophie apostate — c'est-à-dire d'une philosophie ayant d'autres motifs de base fondamentaux que le motif de base chrétien « Création-Chute-Rédemption » —, sa théologie sera contaminée par les concepts fournis par cette philosophie. Tour à tour PLATON, ARISTOTE, DESCARTES, KANT, HUSSERL, HEIDEGGER, etc. ont contaminé la théologie chrétienne.

Parce qu'il a nié la seule « possibilité » d'une philosophie chrétienne et s'est laissé contaminer par le platonisme, le kantisme et l'existentialisme, BARTH — encore que toute son œuvre soit heureusement et profondément pénétrée par le motif de base biblique — a laissé la voie ouverte aux théologies descendantes qui ont naturellement suivi la sienne depuis BULTMANN jusqu'à l'athéisme chrétien.

Certes, la *philosophia reformata*, la *philosophia christiana*, peut et doit utiliser — après les avoir *critiqués* les apports conceptuels de toutes les philosophies (y compris celles de PLATON, ARISTOTE, DESCARTES, etc.) et apporter ainsi son aide fraternelle et indispensable à la *theologia reformata*, à la *theologia christiana* : la grâce universelle et accompagnatrice de Dieu dans tout le déroulement historique de la pensée humaine, ne peut et ne doit être méprisée ; mais encore faut-il que l'autorité souveraine et totalitaire de la Parole de Dieu soit respectée avant tout.

Toute « accommodation », tout « concordisme », dans toute pensée théorique, y compris la théologie, du motif de base biblique, chrétien, à des motifs de base apostats animant la pensée théorique prétendument autonome, a toujours abouti à des contaminations déplorables et souvent mortelles.

**

Parce que tous les aspects modaux de la réalité créée et de l'expérience sont nécessairement liés, une véritable reformation de la pensée théorique doit être résolument poursuivie dans *toutes* les sciences, dans la philosophie d'abord qui doit être *philosophia reformata*, dans la théologie et les diverses autres sciences ensuite.

Là est la vocation imprescriptible de tous les chrétiens appelés à aimer Dieu (et Sa Parole) de tout leur « cœur » et de toute leur « pensée ».

Alors la *philosophia reformata* pourra aider sa sœur, la *theologia reformata*, à se dégager d'un certain nombre d'entraves pour progresser selon son objet et sa tâche spécifiques.

La théologie chrétienne pourra alors préciser, approfondir, et développer la vérité de foi, de la *prédestination*, souvent confondue

avec un déterminisme causal physique, la vérité de foi de la *création*, souvent confondue avec un processus génétique temporel, la vérité de foi de la *justification par la foi* souvent confondue avec un légalisme juridique, etc.

Une telle manière de voir et de faire, loin d'être étroite et rigide, est en fait ouverte et souple. En terminant, je voudrais montrer pourquoi.

Tout d'abord, il faut affirmer que la philosophie chrétienne, comme toute science, comme la théologie chrétienne, n'est qu'une *approche* progressive, qu'une *recherche* progressive. Devant la Parole de Dieu, seule absolue, nos expositions humaines sont relatives, faillibles, correctibles, perfectibles.

Seule la Parole de Dieu — qui ne se confond avec aucune science, même chrétienne — est la Vérité. Mais, sous l'emprise du motif de la Sainte Ecriture, la philosophie chrétienne, à bien des égards « en petit commencement », peut et doit manifester l'action réformatrice, restauratrice, du principe de la vie nouvelle en Jésus-Christ.

Le développement d'une *theologia* chrétienne, en philosophie, en théologie, dans toutes les sciences, ne peut être qu'une *œuvre commune, œcuménique*, par-delà les frontières des nations et des dénominations.

En second lieu, il faut savoir que Dieu, par Sa grâce générale et providentielle, maintient la vie de tous les hommes et leur accorde de nombreux dons afin de limiter les effets intensifs du péché et de permettre un développement tout au long de l'histoire. C'est ainsi qu'il y a eu et qu'il peut toujours y avoir une vie conjugale, une vie familiale, une vie politique, une vie scientifique, une vie esthétique, etc. qui se manifestent, parfois de façon admirable, dans des époques et en des lieux où l'Evangile rédempteur était ou demeure inconnu.

Des hommes qui rejettent Dieu et Sa Révélation reçoivent cependant de Sa grâce générale, ce qui les rend capables de bien raisonner, de faire des découvertes, de composer de la belle musique, de faire avancer telle ou telle science.

Aussi la recherche d'une *theologia* chrétienne, en quelque domaine que ce soit, ne peut négliger les vérités partielles et relatives de haute importance, reconues, découvertes, par des non-chrétiens ou des ennemis du Christ.

Ces vérités partielles et relatives trouveront précisément tout leur sens, toute leur valeur, lorsque, détachées des motifs de base (et des visions) apostats qui les « faussent », elles seront interprétées et intégrées dans une conception chrétienne du monde et de l'homme.

La méthode critique de la pensée chrétienne, ouverte et souple, permet tout autant d'être *exclusif* des faux motifs de base qu'*inclusif* des vérités de toute pensée humaine même non chrétienne ou antichrétienne.

Bien plus : parce qu'elle découvre les motifs de base souvent cachés qui déforment les vérités inscrites et reconnaissables dans des systèmes non chrétiens et provoquent les oppositions radicales entre ces systèmes, la recherche théorique chrétienne peut réconcilier et pacifier en elle ce qui ailleurs bataille et s'oppose vainement.

Alors que la pensée occidentale, inconsciente de ses présupposés religieux apostats, devenue littéralement « ivre » de sa prétendue autonomie, devient de plus en plus incapable d'assumer sa tâche proprement philosophique et se laisse supplanter par un pragmatisme pratique qui la rejette vers une pure mythologie ou de curieux ésotérismes, il appartient à la pensée chrétienne de découvrir de mieux en mieux la grande vocation par laquelle Dieu l'interpelle pour Sa gloire et le progrès du peuple chrétien dans la reconnaissance et l'obéissance de la foi.

BIBLIOGRAPHIE

Magda MARTINI : Fausto Socino et la pensée socinienne. Un maître de la pensée religieuse (1539-1604). 1 vol. 128 p. Paris, *Librairie C. Klincksieck*, 1967.

Nous ne possédions pas d'étude moderne de Fausto Socino et M^{me} Martini vient combler cette lacune. Bien que nourri de citations, l'ouvrage est vivant et les thèses sociniennes sont clairement exprimées, ce qui n'est pas un moindre mérite. Je ne crois pas toutefois que M^{me} Martini ait réalisé la nature du service qu'elle rend au chrétien d'aujourd'hui en faisant connaître l'un des principaux responsables de la déformation de la pensée des réformateurs du xvi^e siècle et du détachement actuel du christianisme. Son œuvre est précieuse en ceci qu'elle met en lumière à peu près tous les arguments que nous retrouvons en tant que facteurs de la déchristianisation et de la sécularisation actuelles ainsi que de l'aggravation des névroses consécutives aux troubles de conscience privées de données normatives claires auxquelles se référer. Socin est présenté comme précurseur de l'œcuménisme. Mais de quel œcuménisme ? Assurément de celui qui ne peut mener à rien — cet œcuménisme de paroles et de « grands sentiments », dont la génération qui monte a horreur. Avec plus de forces qu'on ne peut l'imaginer à lecture de compte rendu, Socin apparaît à l'origine de cette remise à la conscience et à la raison de l'individu de déterminations aussi graves que celles que doivent prendre les jeunes hommes d'aujourd'hui face aux crises internationales et à

l'armement atomique et qui, abandonnés à eux-mêmes et privés de l'autorité souveraine de l'Écriture (puisque celle-ci se trouve abolie !) sont acculés au désespoir.

Ce livre paraît à son heure en décelant une des origines fondamentales de la crise dont souffre le christianisme.

J. G. H. HOFFMANN.

COMMUNISME CHRÉTIEN EN CHINE

C'est en 1921 qu'un jeune lettré chinois, disciple de Confucius converti à Christ, prit au sérieux l'ordre de Jésus : « Vends tout ce que tu as et donne-le aux pauvres, puis viens et suis-moi. » D'autres chrétiens se joignant à lui, ils fondèrent la première « Famille de Jésus », à Ma-Tchouang, non loin de Shantoung. Beaucoup d'autres suivirent, dans tout le nord de la Chine, composées de lettrés, d'anciens fonctionnaires aussi bien que de simples paysans. Ma-Tchouang comprenait un hôpital, des écoles, des ateliers artisanaux ainsi qu'une ferme modèle. Ses équipes de travail aidaient bénévolement tous ceux, dans le district, qui en avaient besoin. Les communistes, en arrivant, y trouvèrent leur idéal réalisé : communauté de biens et de travail, crèche modèle, agriculture et élevage prospères. Leur émerveillement ne les empêcha pas, par la suite, de tout ravager et d'emprisonner les dirigeants. Entre 1947 et 1949, l'œuvre était encore en plein essor tandis que le rideau de bambou se fermait. Le Dr Vaughan REES médecin-missionnaire, fut l'hôte de Ma-Tchouang à cette époque et nous en fait un récit bouleversant dans son livre *Jésus en Chine*, édité aux Editions du Campanile, Imprimerie Cornaz, Yverdon.

Editions du Campanile, case 47, 1401 Yverdon.

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* : 10, rue de Villars, 78 - Saint-Germain-en-Laye.

Abonnements, envois de fonds et dons : M. Jean MARCEL, 23, rue de Tourville, 78 - Saint-Germain-en-Laye (Yvelines). C.C.P. Paris 7284.62.

Abonnement : 17 F. Abonnement de solidarité : 35 F ou plus.

Pasteurs et assimilés, étudiants : prix réduit, 11,50 F.

ALLEMAGNE : Pastor Wilhelm LANGENOHL, 407, Rheydt, in der Aue, 11. Konto Nr. 48 54. Städt. Sparkasse, Rheydt. Postcheckamt : Köln 7275.

Abonnement D.M. 15 ; Etudiants : D.M. 10.

BELGIQUE : M. le pasteur Paulo MENDES, 99, rue du Roi-Albert-I^{er}, Dour (Hainaut). Compte courant postal 3776.05.

Abonnement : 150 francs belges. Abonnement de solidarité : 300 francs belges ou plus.

Pasteurs et étudiants : 110 francs belges.

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

Abonnement : \$ 4, — Abonnement de solidarité : \$ 8 ou plus.

GRANDE-BRETAGNE : Dr David HANSON, 44, Arden Road, Finchley, London, N. 3.

Abonnement : £ 1,4, Student sub. sh. 17.

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

Abonnement : lires 1.500.

Pasteurs et assimilés, étudiants : lire : 1.000.

PAYS-BAS : M^{me} F. J. A. de ROO-PANCHAUD, 128, Cort Van der Lindenstraat, « Loide Vue », Hoogezaand (Groningue). Giro : 1.3765.60.

Abonnement : Fl. 13. Abonnement de solidarité : Fl. 25 ou plus.

Etudiants : prix réduits : Fl. 9.

PORTUGAL : Rui Antonio RODRIGUES, Avenida Dr Augusto da Silva Martins 17. Rossio ao sul do Tejo.

Abonnement : 60 \$ 00.

Pasteurs et assimilés, étudiants : 43 \$ 50.

SUISSE : M. R. BURNIER, Beauséjour, 16. 1003, Lausanne. Compte postal : 11.6345.

Abonnement : 15 francs suisses. Abonnement de solidarité : 30 francs suisses ou plus.

Pasteurs et assimilés, étudiants : prix réduits, 10 francs suisses.

PUBLICATIONS DISPONIBLES

1° Au siège de *La Revue Réformée*, 10, rue de Villars, 78 - Saint-Germain-en-Laye, (France). C.C.P. Pierre MARCEL, 3456.23, Paris. 15 % de réduction, franco, pour commandes adressées au siège de la Revue

	F
Rudolf GROB, <i>Introduction à l'Evangile selon saint Marc</i> , Présentation de J. G. H. Hoffmann	6,—
Birger GERHARDSSON, <i>Mémoire et Manuscrits dans le Judaïsme rabbinique et le christianisme primitif</i>	4,50
Canons du Synode de Dordrecht (1618-1619)	4,50
Jean DE SISMONDI (1773-1842). Précurseur de l'Economie Sociale	6,—
Jean CALVIN, <i>Sermons sur la mort et passion du Christ</i> (Esaïe LIII)	5,—

La Nativité :

1. L'Annonce faite à Marie et à Joseph	4,—
2. Le Cantique de Marie	4,—
3. Le Cantique de Zacharie	4,—
4. La Naissance du Sauveur	4,—
Les quatre fascicules ensemble	12,—

<i>Sécularisation du Monde moderne</i> , par H. DOOYEWEERD, R. GROB, D. M. LLOYD-JONES, Jean CADIER, André SCHLEMMER, etc.	5,—
G. C. BERKOUWER, <i>Incertitude moderne et Foi chrétienne</i>	4,50
Théodore de BÈZE, <i>La Confession de Foi du Chrétien</i> , Texte modernisé, Introduction, préface et notes de Michel Réveillaud	12,—
Herman DOOYEWEERD, <i>La nouvelle tâche d'une philosophie chrétienne</i> ..	6,—
John MURRAY, <i>Le Divorce</i>	6,—
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 ..	4,50

Auguste LECERF :

<i>La Prière</i>	5,—
<i>Des moyens de la Grâce</i>	6,50
<i>Le Péché et la Grâce</i>	5,—

Pierre MARCEL :

<i>La Confirmation doit-elle subsister ? Théologie Réformée de la confirmation</i>	9,—
<i>Le Baptême, Sacrement de l'Alliance de Grâce</i>	12,—
<i>L'Actualité de la Prédication</i>	6,—
<i>Christ expliquant les Ecritures</i>	3,—
<i>L'Humilité d'après Calvin</i>	3,—

2° A la *Librairie Protestante*, 140, Bd Saint-Germain, Paris, 6°
(Tarif Librairie)

Pierre MARCEL :

A <i>l'Ecole de Dieu</i> , Catéchisme réformé	10,50
A <i>l'Ecoute de Dieu</i> , Manuel de direction spirituelle	8,—
<i>Catholicisme et Protestantisme</i> , Lettre pastorale du Synode général de l'Eglise réformée des Pays-Bas sur l'Eglise catholique-romaine. 4° éd., « Les Bergers et les Mages »	7,—
<i>La Confession de Foi des Eglises réformées en France</i> , ou Confession de La Rochelle. Format de poche, « Les Bergers et les Mages »	3,20

Jean CALVIN :

<i>La vraie façon de réformer l'Eglise</i>	9,—
<i>Petit Traité de la Sainte Cène</i> , Adaptation en français moderne, « Les Bergers et les Mages »	4,20
<i>Institution de la Religion Chrétienne</i> , 4 volumes, « Labor et Fides », brochés : 124,— reliés	144,—
<i>Commentaire sur le livre de la Genèse</i> , « Labor et Fides »	70,—
<i>Commentaire sur l'Epître aux Romains</i> , « Labor et Fides »	38,—
<i>Commentaires sur les Epîtres aux Galates, Ephésiens, Philippiens, Colossiens</i> , « Labor et Fides »	38,—
Jean CADIER, <i>Calvin, l'homme que Dieu a dompté</i>	12,—
Jean CADIER, <i>Calvin</i> , P.U.F.	9,—
Jean CADIER, <i>Calvin</i> , collection philosophes, P.U.F.	7,—