

LA REVUE RÉFORMÉE

SOLI DEO GLORIA



Pierre BOURGUET, Faut-il " accommoder la religion " ?	1
Commission biblique suédoise : Le débat suédois sur le Ministère pastoral de la femme	16
Pierre PETIT, Quelques livres catholiques, 1970	29
Jean de SAVIGNAC, Une réédition du " De Clementia " de Jean Calvin	39
Alain-Georges MARTIN, Bibliographie	47

LA REVUE RÉFORMÉE

REVUE THEOLOGIQUE ET PRATIQUE

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

publiée par la

SOCIETE CALVINISTE DE FRANCE

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

COMITE DE REDACTION

Jean CADIER — Pierre COURTHIAL

Pierre MARCEL — André SCHLEMMER — Richard STAUFFER

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 DONS 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 1971. 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.

FAUT-IL " ACCOMMODER LA RELIGION " ?

par Pierre BOURGUET,

Je suis conscient de l'étrange aspect de ce titre. N'a-t-il pas, aux oreilles de certains, une résonance... comment dirai-je ?... culinaire, si l'on se souvient de « l'art d'accommorder les restes » ? (Entre parenthèses le rapprochement avec la religion serait d'une ironie quelque peu inconvenante et injuste). Mais MOLIÈRE, après tout, paraît avoir tenu à rehausser l'opération lorsqu'il a lancé — non sans malice — la formule bien connue : « il est, avec le ciel, des accommodements »...

En fait, j'avoue m'être simplement laissé guider par des considérations d'abord historiques. Tout au long du XVII^e siècle, en effet, du moins en France, surtout, se sont déroulés les épisodes successifs d'une vaste tentative que l'on a nommée parfois la « cabale » des « accordeurs de religion ». La Contre-Réforme, alors, battait son plein, de concert avec les efforts de la royauté absolue en faveur, à tous égards, du parti unique. « Une loi, une foi, un roi. » Un certain nombre de personnes, parfois même de personnalités, soit du monde politique, soit des milieux ecclésiastiques — soit des deux — se mirent en tête de rechercher le moyen et les conditions d'un rapprochement et d'une réconciliation entre catholiques et protestants, entre « frères séparés ». (N'oublions pas que cette expression que l'on attribue en général au pontificat de JEAN XXIII, était utilisée déjà avant la Révocation de l'Edit de Nantes¹.) Il s'agissait, en gros, dans le meilleur des cas de réunir tous les Français dans une Eglise gallicane, grâce à des compromis de part et d'autre, dont la liste variait selon les projets et les circonstances (mais qui dit : cabale, dit manœuvres, et manœuvres secrètes) ; — et il s'agissait également dans d'autres cas d'endormir la vigilance des réformés pour les ramener en fin de compte dans le giron de l'Eglise romaine.

¹ Voir par ex. les *Thèses royales*, par le R. P. BERNARDIN (7^e édit. Poitiers 1682) ; — les *Controverses familières où les erreurs de la religion prétendue réformée sont réfutées par l'Ecriture, les Conciles et les Pères* (8^e édit. Paris 1686 p. 297) etc.

Est-il opportun, à l'heure actuelle, de sortir de l'ombre ces événements d'un passé lointain, à propos d'une fête de la Réformation ? Qui sait ? Peut-être... Ne serait-ce que pour savoir si les temps ont vraiment changé, si les relations inter-ecclésiastiques sont, ou non, tout autres ; si le dialogue ressemble à celui d'autrefois ou, au contraire, en diffère. Après quoi nous nous demanderons, en élargissant le problème, s'il est permis d'accommoder cette fois l'Evangile, pour mieux réaliser la présence de l'Eglise au monde.

I

Qu'est-ce que cela signifie : *accommoder* ?

Cela s'entend du fait de disposer une chose de manière qu'elle convienne à quelqu'un d'autre. En ce sens, accommoder est synonyme d'approprier, d'adapter. S'il s'agit d'un aliment, on l'accompagne d'un assaisonnement (voilà que nous retrouvons la cuisine !).

Mais aussi : accommoder s'entend du fait de disposer une chose de manière qu'elle *s'accorde* avec une autre.

Convenir, accorder, retenons ces nuances car elle nous apparaîtront plus loin comme sous-jacentes, l'une ou l'autre, aux efforts dont nous allons parler.

Dans son remarquable petit livre qui parut il y a trente ans : *La naissance du protestantisme*, Henri HAUSER estime que CALVIN a compris plus clairement que LUTHER qu'à l'ancienne Eglise l'heure était venue d'opposer une Eglise plus sévère². Le divorce entre Rome et Genève a donc été amorcé, en quelque sorte, dès le 1^{er} novembre 1538³, même si LUTHER était déjà excommunié par le pape depuis le 3 janvier 1521. CALVIN « gagné par l'Evangile de la grâce » s'est mis subitement « du côté des persécutés »⁴. *L'Epître au roi de France*, en tête de l'*Institution chrétienne*, ne laisse aucun doute sur la nécessité absolue de « définir autrement la forme de l'Eglise »⁵. Il semble bien, comme l'a montré en particulier Lucien FEBVRE, que LUTHER, lui, n'ait pas consenti au schisme par avance⁶. Quoi qu'il en soit, la rupture que l'on sait, avec Rome, se produisit d'une façon éclatante, et bientôt, hélas, sanglante⁷, tandis que quelques esprits lucides en mesuraient les conséquences redoutables au lieu de limiter l'événement à une vulgaire « querelle de

² Henri HAUSER, in collection « Mythes et religions » (Paris 1940) p. 107.

³ Date à laquelle CALVIN, menacé d'être arrêté, s'est réfugié à Angoulême, tandis que Nicolas COP, pour le même motif, fuyait vers Bâle.

⁴ Jean CADIER, in : *Calvin, l'homme que Dieu a dompté* (Genève 1958) p. 36.

⁵ Cf. *Epître au roi* : « où était la véritable Eglise ? ».

⁶ Un destin : *Martin Luther* (édit. Paris 1928) p. 151.

⁷ Le 1^{er} martyr français fut sans doute Jean CHATELAIN, moine augustin (Metz 1525).

moines ». Et c'est ainsi que se fit jour, d'assez bonne heure, l'idée de résoudre le conflit grâce à une solution diplomatique plutôt que par une épreuve de force.

Il y a un siècle et demi, à une époque où déjà le nouveau clergé — dit-il — considérait avec défaveur les doctrines catholiques nationales⁸, un Oratorien, M. TABARAUD, animé d'un esprit de paix et de tolérance⁹, publia une *Histoire critique des projets formés depuis trois cents ans pour la réunion des communions chrétiennes*. Certes, ce gros ouvrage soutenait que si les protestants témoignent d'une extrême répugnance à l'égard d'une retour à l'Eglise romaine, c'est plus par amour propre que par attachement aux principes de leur religion ; et qu'ils feraient mieux d'imiter HENRI IV. Le point de départ est donc de parti pris. Mais cela dit, l'auteur tient la promesse de son propos et dresse une liste complète de toutes les entreprises de remembrement du christianisme depuis la Réforme jusqu'à la fin du 1^{er} empire.

Il n'entre pas dans mes intentions d'en faire autant, et même davantage. Cependant il me semble instructif de classer autant que possible les personnages de cette fresque, dans le passé, de telle sorte que nous ayons un aperçu de leurs convictions et de leurs mobiles.

C'est FRANÇOIS 1^{er} qui, en 1534-1535, est soupçonné d'avoir ouvert le feu (certains diraient le feu d'artifices) dans un souci d'apaisement sincère, sans doute, mais éminemment politique contre CHARLES QUINT. Il fit écrire par MÉLANCHTON une lettre, dont le cardinal DU BELLAY fut chargé de remettre le texte au pape, lettre qui contenait « une espèce d'accommodement » à expérimenter en Allemagne. Le projet est connu sous le nom de « *Messe en 7 points* ». Bien sûr, il proclamait que le pape devait être considéré comme le chef de l'Eglise universelle, mais, pour contenir les protestants quant à la foi, la religion, les cérémonies, les institutions et les doctrines, le projet réformait la messe en stipulant :

- I — Pas de célébration sans communion publique ;
- II — L'élévation sera retranchée ;
- III — L'adoration (de l'hostie), sera abolie ;
- IV — Le calice sera rendu à tous les communians ;
- V — Pas de commémoration des saints et des saintes ;
- VI — Le prêtre devrait se servir de pain ordinaire qu'il romprait pour le distribuer au peuple ;
- VII — Enfin le mariage serait permis aux prêtres¹⁰.

⁸ Cf. la préface à la 2^e édition (1824) de l'*Histoire critique des projets...*, par M. TABARAUD, p. VII.

⁹ Ibid. p. IX.

¹⁰ TABARAUD (op. cit. p. 126) conteste vivement les « inexactitudes » d'Elie BENOIT : *Histoire de l'Edit de Nantes* (Delft, 1693) I, 9. — Voir : Emile G. LÉONARD : *Histoire générale du protestantisme* (Paris 1961) I, 206-207.

Toutefois, un mystère enveloppe encore ces propositions qui ont été contestées, qui n'eurent pas de suite, alors qu'il n'y a pas, d'habitude, de fumée sans feu et qu'on a pu parler des « essais de concordat » de 1535.

Parmi les hommes d'Etat, au siècle suivant, il faut citer RICHELIEU¹¹ qui, tantôt usa de mansuétude vis-à-vis des protestants, après les avoir brisés, tantôt — poussé par le parti dévôt — leur montra son intransigeance. Il fut, avec le P. JOSEPH, son éminence grise, l'auteur d'un projet dans lequel il n'était pas question que l'Eglise romaine relâchât quoi que ce soit de sa doctrine et de son culte, mais qui préconisait l'adoucissement de la terminologie doctrinale et l'art de persuader les protestants que la diversité des croyances était trop légère pour légitimer la séparation.

BOSSUET, précepteur du dauphin, entra lui aussi en lice, à la suite du cardinal LE CAMUS¹² qui, vers 1640, avait fait preuve de mesure et d'impartialité à l'endroit des réformés¹³, accentuant le rôle de l'Ecriture par rapport à la Tradition. Il n'était pas loin de voir dans la Bible le « juge des controverses », comme Pierre DU MOULIN. Et pourtant ce fut le livre de BOSSUET : *l'Exposition de la doctrine catholique en matière de controverse*, composée en 1668 mais qui ne fut rendue publique qu'en 1671, qui fut qualifié de « bréviaire des accommodateurs ». Il suscita, du reste, de multiples réponses¹⁴ et n'eut, en définitive, que des effets limités — sur l'avocat BRUEYS, par exemple — car l'évêque de Condom était accusé, même par certains docteurs et moines, de travestir la doctrine catholique pour la rendre plus aimable et plus acceptable. Le portrait en est trop flatté, dira JURIEU.

J'abrège. Nous ne pouvons ici énumérer tous les traités, toutes les correspondances, dus à des plumes moins illustres, quoique parfois plus habiles ou au contraire véritablement médiocres. Nous reviendrons tout à l'heure sur le contenu de tels ou tels plans de réunion, dans ce qu'ils eurent d'intéressant ou de curieux. Bornons-nous à adopter, pour l'instant, une classification qui porte sur l'ensemble de ces tentatives¹⁵. Du côté catholique, on emprunta tour à tour :

— d'abord la voie des *conférences* bi-partites (genre colloque de Poissy, en plus modeste) ;

¹¹ Dès 1617 il fit paraître à Poitiers un livre intitulé : *Principaux points de la foi de l'Eglise catholique*.

¹² *Avoisinement des protestants vers l'Eglise romaine* (Paris 1640). Plusieurs rééditions jusqu'en 1703.

¹³ Ne pas confondre cet évêque de Belley (Ain) avec l'évêque de Grenoble Etienne LE CAMUS (1669).

¹⁴ Entre autres celles de : LA BASTIDE, de David NOGUIER, de JURIEU surtout (*Préservatif contre le changement de religion*, Rouen 1680).

¹⁵ Voir la récente thèse (juin 1968) soutenue par le pasteur Pierre FICHET devant la Faculté de théologie de Paris.

- ensuite la voie des *expositions*, c'est-à-dire des exposés par écrit, propre au XVII^e siècle ;
- Enfin, devant leur double échec, la voie des *conversions à tout prix*, à commencer par la caisse de PELLISON pour l'achat des consciences, pour aboutir aux prisons, aux galères, aux dragonnades.

Mais du côté des protestants, y eut-il des accommodateurs ?

Oui, certes, sans qu'on puisse dans la plupart des cas leur attribuer l'initiative. On avait beau vouloir les présenter comme des solliciteurs, comme « des enfants repentants qui font des avances à leur mère », nous ne connaissons en général que leurs réactions aux plans catholiques, leurs contre-propositions ou leurs vives ripostes. On doit constater d'autre part que l'attention portée aux projets de réunion ne fut guère que le fait d'une minorité, plutôt parisienne, la province se montrant beaucoup plus allergique. C'est à Paris, en effet, que se développa, à certains moments, une sorte d'œcuménisme mondain apprécié de la haute bourgeoisie protestante (dont faisaient partie, par exemple : Mme des LOGES sous Louis XIII, Mlle de DURAS sous Louis XIV), mais qui était sévèrement jugé par le peuple¹⁶. Il semble aussi que les laïcs se montrèrent toujours beaucoup plus réservés que certains pasteurs.

Gardons-nous pourtant de généraliser. Car si des protestants convertis tels que DULAURENS, l'avocat BRACHET DE LA MILLETIERE, le maréchal de TURENNE, etc., manifestèrent un zèle de néophytes en faveur de l'Eglise romaine, un grand seigneur comme DUPLESSIS-MORNAY avait su faire preuve d'autant de clairvoyance que d'objectivité ; et des pasteurs même parisiens, comme DU MOULIN, DAILLÉ, CLAUDE ; des pasteurs réfugiés célèbres tels que BASNAGE, JURIEU, GAULTIER DE ST-BLANCHARD¹⁷, n'eurent aucune illusion sur l'arrière plan des avances qui étaient faites par le catholicisme.

Ce sont, en réalité, quelques ministres provinciaux qui ont emboîté le pas sur le chemin des accommodements qui leurs semblaient possibles. Il faut en citer trois, notamment : Samuel PETIT (1594-1643), professeur d'hébreu à l'académie de Nîmes¹⁸ ; Alexandre d'YZE († en 1678) recteur de l'académie de Die¹⁹ ; et surtout Isaac d'HUISSEAU († en 1672) pasteur de Saumur, le même qui avait édité en 1650 la « *Discipline des Eglises Réformées de France* ». Il s'agit là de pasteurs parfaitement estimables, d'une consécration certaine et qui d'ailleurs sont restés jusqu'à la mort fidèles à leur foi, même s'ils furent tancés par les Synodes — nous le verrons

¹⁶ Voir : Emile G. LÉONARD, *Histoire générale du protestantisme*, tome II, p. 333.

¹⁷ Réfugié en Brandebourg, plénipotentiaire des Réformés français pour l'Europe, auteur des *Dialogues de Photin et d'Iréneé*.

¹⁸ Auteur d'un traité en latin, traduit en français (1670) : *Traité touchant la réunion des chrétiens*.

¹⁹ Suspendu après la publication de ses *Propositions et moyens pour parvenir à la réunion des deux religions en France* (1676).

plus loin — pour leurs « idées malencontreuses »²⁰. Le professeur Richard STAUFFER, en intitulant sa récente étude (1969) « L'affaire d'Huisseau », a bien signifié d'un mot quels remous les problèmes de la réunion des chrétiens provoquaient dans le protestantisme du XVII^e siècle²¹.

Ce qu'il convient de retenir, en gros, de la période qui nous occupe, entre 1631²² et 1688²³, c'est que l'argumentation employée par les polémistes ou les controversistes, évolua successivement de la recherche des « *malentendus* » à une mise en valeur des « *avoisinements* », pour sombrer ensuite dans le « *syncrétisme* » et tenter enfin la « *réduction de la foi* ». Je n'oublie pas, au passage, l'adjuvant des aspirations gallicanes²⁴.

Faut-il expliquer chacun de ces termes ? Tout le monde, je pense, les comprend. D'autant mieux qu'on les utilise encore de nos jours, tant il est vrai que, dans une certaine mesure, l'histoire est un perpétuel recommencement, n'en déplaise à ceux qui refusent tout intérêt au passé.

II

Rechercher les *malentendus* ?... Evidemment, s'il en existe, il importe de les dissiper. Toutefois, je dois avouer qu'en ce qui concerne les relations entre chrétiens, je ne connais guère à proprement parler de « *malentendus* » fondamentaux. Certes, à la base, parmi les fidèles, il peut se perpétuer des erreurs d'appréciation et des préjugés regrettables. Mais à quoi cela tient-il sinon à une éducation, à un enseignement plus ou moins traditionnel dont on n'a pas vérifié le fondement ? L'Eglise romaine, par exemple, est en train de découvrir la personnalité véritable de LUTHER, au bout de plus de quatre siècles²⁵. Vivait-elle à ce propos jusqu'à présent sur un malentendu ou sur une légende ? S'agissait-il encore d'un simple malentendu, quand (il y a 150 ans, il est vrai) TABARAUD, le prêtre oratorien déjà nommé, déplorait dans son livre que les protestants achoppent au « *prétendu* dogme de l'inaffabilité du pape » ?²⁶.

²⁰ L'expression est des frères HAAG, à propos d'Alexandre d'YZE.

²¹ Richard STAUFFER : *L'Affaire d'Huisseau, une controverse protestante au sujet de la réunion des chrétiens* (1670-1671), (Paris 1969).

²² François VÉRON, curé de Charenton, ridiculisé à Caen par Samuel BOCHART.

²³ JURIEU : *Traité de l'unité de l'Eglise*, etc. (Rotterdam 1688).

²⁴ Citons, entre autres, le pasteur J. A. DUBOURDIEU, du Languedoc. Emile G. LÉONARD lui attribue un ouvrage anonyme : *Lettre de quelques protestants pacifiques au sujet de la réunion des religions*, à MM. du clergé de France. DUBOURDIEU résista victorieusement à l'évêque de Montpellier qui tentait de le convertir. Réfugié à Londres en 1685.

²⁵ Cf. Richard STAUFFER : *Le catholicisme à la découverte de Luther* (Neuchâtel 1966).

Je laisse de côté, également, les projets qui relèvent du *syncrétisme*. Non qu'ils soient dépourvus d'intérêt, mais parce qu'en définitive, dans son souci d'harmoniser au mieux tous les concepts religieux pour aboutir à une religion universelle », « le syncrétisme est beaucoup plus dangereux pour l'Eglise chrétienne que l'athéisme le plus vigoureux ». Ainsi s'exprime avec énergie de Dr W. A. VISSER'T HOOFT²⁷.

En revanche, la mise en valeur des « *avoisinements* », c'est-à-dire de ce qui rapproche les différentes confessions chrétiennes, est une tâche constructive. Or, à cet égard, il est intéressant de noter quelques-uns des points les plus audacieux qui ont été avancés, de part et d'autre, dans le passé. Nous ne pouvons songer, en effet, à examiner tous les plans de ce genre qui virent le jour... et qui sont tombés dans l'oubli, je me contenterai d'en citer deux : l'un catholique, peu connu ; l'autre protestant, en les réduisant du reste à l'essentiel. On saisira de la sorte, par comparaison avec certaines initiatives déclarées aujourd'hui révolutionnaires, jusqu'où croyaient pouvoir aller à la rencontre les uns des autres, des chrétiens avisés d'autrefois.

Voici donc un aperçu, d'abord, d'un des ultimes projets catholiques, datant de 1684, à la veille de la Révocation. Il avait l'avantage de venir in extremis, après toutes sortes de plans de réunion antérieurs. Elie BENOIT, en vérité, le juge rempli d'équivoques et le qualifie de piège²⁸, car il avait été rédigé à la demande de la marquise des PORTES et de l'intendant du Languedoc : Henri d'AGUESSEAU, dont les protestants se méfiaient. Charles BOST, lui aussi, soutient qu'« il semblait aux docteurs de Rome, dès 1660, que la Réforme en un sens déjà catholicisée, ne pouvait manquer d'aller bientôt jusqu'au bout de son évolution »²⁹. Pourtant, alors que l'Edit de Nantes ne subsistait en partie qu'appliqué avec une extrême vigueur, des concessions ou du moins des tolérances apparaissaient ça et là grâce à quelques évêques. Le rédacteur du projet d'AGUESSEAU était un janséniste, ce qui explique l'opposition, d'emblée, des jésuites. Etrange époque, décidément !

Toujours est-il que plusieurs des 18 articles du plan en question, prenaient de singulières libertés par rapport aux Canons du Concile de Trente³⁰ et aux usages traditionnels. Etais-ce un premier coup porté à la Contre-Réforme ? Qu'on en juge : ainsi, Dieu seul serait invoqué (art. 4) ; — la propriété du mot « *sacrement* » revenait au

26 Cf. TABARAUD, op. cit., pp. 479-482.

27 Voir son livre : *L'Eglise face au syncrétisme* (Genève 1962) pp. 11-12.

28 Voir l'*Histoire de l'Edit de Nantes*, tome V, pp. 708 sq ; — et Emile G. LÉONARD, op. cit. tome II, pp. 367 sq.

29 Voir : *Les prédicants protestants des Cévennes et du Bas-Languedoc* (Paris 1912) tome I, p. 42.

30 Par ex. : l'art. 5 (en contradiction avec le canon 1 de Trente sur les *sacraments en général*) ; — l'art. 9 (en contradiction avec les 9 canons de Trente sur la *Messe*) etc.

Baptême et à l'Eucharistie (art. 5) ; — l'usage de la coupe était rendu au peuple (art. 8) et l'adoration³¹ du communiant s'adresserait non à l'hostie mais à Jésus-Christ seul (art. 9) ; — la doctrine du sacrifice de la messe serait réduite à croire qu'il n'y a aucun autre sacrifice salutaire que celui de la croix (art. 9) ; — permission au peuple de lire l'Ecriture Sainte, dont la lecture serait faite chaque dimanche en public et en langue vulgaire (art. 12) ; — gratuité des « choses saintes » : pas de taxes ni de commerce (art. 13) ; — suppression de toutes les cérémonies dont il n'y avait pas de traces dans la plus haute antiquité (art. 16). Et de plus : correction des abus de la confession auriculaire, réforme des moines, mise au point quant au rôle des œuvres satisfactoires, révision de l'usage des images. Enfin, le pape ne serait plus qu'un « *primus inter pares* »³².

Le projet fit long feu. INNOCENT XI intervint. LOUIS XIV et l'Assemblée du clergé durent rentrer dans le rang. Mais les 18 articles avaient, dit-on, séduit une vingtaine de pasteurs des Cévennes, du Vivarais, du Languedoc et d'ailleurs. A Paris, le Consistoire de Charenton était « extraordinairement alarmé »³³ par les rumeurs de réunion prochaine. Mais « l'étouffement » du protestantisme pris à la gorge remplaça soudain tous les desseins d'accommodement pacifique. Alors apparurent justifiées les réserves de ceux qui n'avaient pas cru à la sincérité de l'ouverture, et qui partageaient l'opinion de ce laïc ayant déjà répondu à des offres analogues : « ...il me semble que nous ne sommes point d'accord dans les points principaux de la religion chrétienne, et comme il est vraisemblable que vous êtes en ceci de mon sentiment, je crains que la paix que vous nous proposez soit feinte et dissimulée. Vous me pardonnerez bien si j'imiter la précaution de celui qui se défiait des présents de ses ennemis, et qui les soupçonnait de tromperie : Je crains les grecs quand même ils nous font des présents... »³⁴.

Telle avait été l'attitude des Synodes. On l'avait bien senti dès la fin du XVI^e siècle. Le Synode national de Montpellier (1598) avait ordonné la censure sévère de ceux qui entreprendraient une réconciliation fallacieuse au risque de « quitter la profession du Saint Evangile »³⁵. Ce texte allait servir de directives, par la suite, tant aux Synodes nationaux qu'aux provinciaux. Non pas que les protestants d'autrefois fussent hostiles à la concorde entre chré-

³¹ On imagine mal, aujourd'hui, à quel point cette adoration de l'hostie était un scandale pour les protestants d'autrefois. Au Musée protestant de Ferrières (Tarn) est conservé un manuscrit sans nom d'auteur, qui contient, sur ce point, de nombreuses protestations. Ce manuscrit est une « *Réponse à la démonstration de J. L. docteur en théologie, touchant l'union de ceux de la Religion réformée avec ceux de la religion romaine* ». Il date du milieu du XVII^e siècle.

³² Cf. les décisions de l'Assemblée du clergé de 1682.

³³ Elie BENOTT, op. cit., tome V, p. 712.

³⁴ Manuscrit du Musée protestant de Ferrières, p. 30.

³⁵ Voir plus loin, aux Additifs, le texte complet de cette décision du Synode national de 1598.

tiens, voire à leur « réunion en une même religion »³⁶, mais cette réunion leur paraissait « plutôt à désirer qu'à espérer », et cela uniquement pour des motifs de fidélité évangélique. On le vit bien, par exemple, lorsque le pasteur Isaac d'Huisseau fut appelé à comparaître devant le Synode d'Anjou en septembre 1670 (il y a 300 ans) au sujet de la publication du livre qui lui était — à juste titre — attribué : *La réunion du christianisme ou la manière de rejoindre tous les chrétiens sous une seule confession de foi*³⁷, d'Huisseau, qui rêvait même d'un rassemblement de l'Eglise d'orient avec celle d'occident, s'inspirait d'une méthode cartésienne, qui consiste à « ne recevoir d'abord que les plus simples notions et les propositions qui ne peuvent être contestées par aucun qui ait le moindre usage de raison ». Cherchant alors quel est le fondement « ferme et solide » et « duquel tout le monde convienne », le pasteur de Saumur le trouvait dans l'Ecriture accompagnée du Symbole apostolique en tant « qu'extrait et raccourci de l'Evangile ». Il se défiait, en revanche, des doctrines qui ne seraient que des « efforts de l'esprit humain », causes de divisions.

Cet ouvrage — qui provoqua un très vif et durable émoi — mérite d'être ici brièvement présenté, car il illustre à merveille, me semble-t-il, la catégorie dont nous n'avons pas encore parlé : l'entente au prix d'une réduction de la *foi* (sous-entendu : à ce qui est fondamental).

D'Huisseau distinguait dans la Bible trois sortes d'enseignement :

- 1^o) des *dogmes* (nous allons y revenir) ;
- 2^o) des *règlements disciplinaires et liturgiques* ;
- 3^o) des *préceptes moraux* : la Loi de Dieu et le Sommaire de la Loi, reconnus par tous les chrétiens.

Pour notre auteur, le 2^e et le 3^e ne doivent pas, normalement, provoquer de schismes. Restent donc les dogmes, parmi lesquels, d'Huisseau distingue :

— des narrations historiques et des prophéties, qui ne doivent pas non plus, normalement, provoquer de schismes ; et puis des « mystères de religion ».

Ces mystères sont à leur tour subdivisés en :

- a) dogmes moins nécessaires (problèmes sur les décrets éternels de Dieu ; prédestination ; union des 2 natures, Trinité ; etc.).
- b) et des dogmes importants, nécessaires au salut, fondamentaux, soit : l'unité de Dieu, la mission rédemptrice, la mort,

³⁶ Ibid.

³⁷ Ouvrage publié sous l'anonymat à Saumur en 1670. D'Huisseau refusa toujours de répondre « par oui ou par non » à la question de savoir s'il en était l'auteur. Voir : Richard STAUFFER, *l'Affaire d'Huisseau*, p. 3 et p. 8.

la résurrection et le retour du Christ juge des vivants et des morts, et quelques autres vérités distinctement enseignées par l'Écriture.

Or, en fin de compte, seuls ces dogmes fondamentaux sont prétexte à division.

Ainsi donc, l'auteur de la *Réunion du christianisme*, après avoir éliminé l'ecclésiologie (ce qui n'est pas rien) et les questions qualifiées de « curieuses et étrangères », espérait avec optimisme que le but serait sans trop de peine atteint, la mission et l'évangélisation en commun rendues possibles, la réformation des mœurs facilitée, et ainsi de suite.

Nous voici en présence d'un point de vue assez original, qui vise, en somme, en sacrifiant les structures, à réduire en théorie au minimum les causes de discussion et les germes du séparatisme. J'ai l'impression que cela ne déplairait pas à bien des chercheurs actuels, qui pourraient même, au départ, se réclamer de CALVIN. Celui-ci ne réduisait-il pas la définition de l'Eglise à ceci : « ...il y a Eglise en toutes compagnies où nous verrons l'un et l'autre : le pur ministère de la Parole et la pure manière d'administrer les sacrements » ?³⁸ Et le réformateur précisait encore : « Tous les articles de la doctrine de Dieu ne sont point d'une même sorte. Il y en a certains dont la connaissance est tellement nécessaire que nul n'en doit douter [...] Il y en a d'autres qui sont en dispute entre les Eglises, et néanmoins ne rompent pas leur unité [...] Si les chrétiens ont quelque discussion sur des matières qui ne sont point grandement nécessaires, cela ne doit point faire de trouble ni de sédition entre eux »³⁹.

Puis-je dire (en une nouvelle parenthèse) que le tout dernier document (officiel) de travail, daté du 15 août 1970, qui a été rédigé par le Secrétariat pour l'unité des chrétiens, sous le titre : *Réflexions et suggestions concernant le dialogue œcuménique*, soutient un principe semblable quand il affirme (je cite) : « on se rappellera qu'il y a un ordre ou une hiérarchie des vérités de la doctrine catholique en raison de leur rapport différent avec le fondement de la foi chrétienne. Tout ne se présente pas sur le même plan, tant dans la vie de toute l'Eglise que dans son enseignement. Certes, toutes les vérités révélées exigent la même adhésion de foi; mais selon la plus ou moins grande proximité qu'elles ont à l'égard du mystère révélé, elles sont dans des situations diverses les unes vis-à-vis des autres et en des rapports différents entre elles »⁴⁰.

³⁸ CALVIN, *Institution chrétienne*, livre IV, chap. I, 12.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Ce document de travail, non publié, est à la disposition des autorités ecclésiastiques pour l'application pratique du Décret sur l'œcuménisme. Il est signé du président : le cardinal Jean WILLEBRANDS, et du secrétaire : Jérôme HAMER, o.p.

Dans ces conditions, comment se fait-il qu'une pareille concorde de vues — du moins au premier abord — n'ait jamais abouti à la fameuse « réunion » si souvent préconisée et recherchée ? Car la « réduction de la foi à l'essentiel » n'a pas eu de résultats plus positifs que le reste. Isaac d'HUISSEAU fut désavoué, censuré et déposé, en dépit de ses intentions idéalistes. On lui reprocha d'encourager le doute et l'esprit d'indifférence à force de recommander le jugement de la raison⁴¹, de minimiser de façon arbitraire l'importance de certains dogmes, de pousser au changement de religion en méconnaissant la profondeur des divergences entre catholiques et protestants, ou alors de rêver d'une Eglise invisible, — bref de faire montre de latitudinarisme sous couvert d'irénisme. Il est certain cependant que le climat du moment, lourd de menaces, ne se prêtait guère à une recherche en commun sereine ! Mettons-nous à la place d'une minorité opprimée qui ne discernait autour d'elle que filets tendus et promesses factices. Dans la pensée constante de Rome, « réunion » signifiait récupération pure et simple. Voilà, au-dessus du contenu de toutes les controverses, ce qui explique l'échec de tous les plans successifs d'accomodement de religion, de quelque côté qu'ils vinssent. L'amabilité elle-même devenait suspecte. C'était inévitable, puisque les protestants s'entendaient dire : « ...Nos frères errants ne peuvent point se faire un titre de la descendance [sic] de l'Eglise sur des objets qui ne sont pas d'essence de la religion, pour exiger qu'on leur sacrifie des dogmes transmis par une tradition apostolique »⁴². Comme quoi il est difficile de se comprendre lorsque les mêmes mots employés — tradition apostolique, entre autres — ne revêtent pas la même signification...

Soyons juste : le langage interconfessionnel a fait de très grands progrès depuis une vingtaine d'années. Des démonstrations assez spectaculaires d'estime réciproque ont remplacé souvent la condescendance et le triumphalisme de jadis. On ne compte plus, en particulier, les signes qui tendent à prouver, non seulement que la vieille ligue de la Contre-Réforme est dissoute presque partout, mais encore que les emprunts aux idées et aux principes réformateurs se multiplient. N'en tirois pas vanité, car c'est un miracle dont nous ne sommes pas les auteurs. Mais il est réconfortant de méditer cet aveu spontané d'un François MAURIAC, évoquant « cette religion séduisante et mal connue », « prétendue réformée » (ainsi qu'il le croyait encore, dit-il) à mille lieues d'imaginer que l'Eglise catholique finirait par lui donner raison sur quelques points essentiels⁴³...

On a souvent souligné le rôle joué par le renouveau biblique contemporain. Peut-être, à cet égard, faut-il considérer que l'hom-

⁴¹ On peut se demander toutefois si l'accusation de Socinianisme est justifiée ? D'HUISSEAU ne repoussait pas toute idée de mystère et ne rejetait pas la doctrine de la rédemption, comme SOCIN.

⁴² TABARAUD, *op. cit.* pp. 489-490.

⁴³ François MAURIAC, préface aux *Etudes sur le XVI^e siècle* d'Albert-Marie SCHMIDT (Paris 1967).

mage le meilleur réside dans le fait que 15 versions bibliques protestantes ont reçu, ces derniers temps, soit l'approbation épiscopale, soit l'imprimatur des autorités catholiques romaines. La liste en a été dressée en novembre 1968 ⁴⁴. Et l'on ne peut qu'approuver aussi les initiatives prises d'un commun accord dans les domaines économique, social, humanitaire, comme celle qui s'est traduite par la diffusion dimanche dernier (25 octobre 1970) d'un message sur les problèmes du Développement, message, adressé à toutes les communautés chrétiennes de France et signé conjointement du Conseil permanent de l'épiscopat, du Comité des évêques orthodoxes et du Conseil de la Fédération protestante de France.

Mais justement, il ne s'agit pas là d'accommodements de la religion. Il ne faut pas confondre collaboration et compromis. L'unité d'action est une chose, l'unité doctrinale en est une autre. Jusqu'ici, du reste, le Conseil œcuménique des Eglises a toujours observé ce qui est pour lui un postulat. Dès lors, rencontres, entretiens, dialogues ne signifient pas forcément « réunion » ⁴⁵, même si certains interlocuteurs découvrent, tardivement, le pluralisme théologique. Devant toutes sortes de recherches et d'expériences plus ou moins classiques, plus ou moins « sauvages », à l'heure actuelle, (et où l'avoisinement, au fond, triomphe) nous devons nous souvenir de la recommandation de saint Paul : « *N'éteignez point l'Esprit; ne méprisez pas les prophètes; éprouvez toutes choses et retenez ce qui est bon* » (I Thessaloniciens 5, 19-21). Mais la pierre de touche

⁴⁴ Cf. Pierre Ch. MARCEL, secrétaire général de l'Alliance biblique française, in la revue *Ichtus*, n° 6 (septembre-octobre 1970) p. 9. — Il y a lieu de noter aussi que, pour la première fois, des observateurs non-catholiques ont été invités, en octobre, à la session pastorale de l'épiscopat français. On sait que depuis 1959 des observateurs catholiques assistent aux sessions des Synodes nationaux.

⁴⁵ A titre documentaire, reproduisons ici cette page de TABARAUD (op. citat. pp. 489-490) : « ...Ce même mot de *réunion*, pris dans l'acception que lui donnent non seulement les catholiques, mais encore les plus sensés des protestants, suppose qu'il y a eu une séparation, et par conséquent que les deux communions qu'on se propose de réunir n'ont autrefois formé qu'un seul corps. Il faut donc, pour procéder en règle dans la recherche et l'application des moyens propres à établir l'union, remonter au point où s'est faite la scission, en approfondir les causes, convenir de bonne foi des torts de part et d'autre, et travailler de concert dans un esprit de paix, au rétablissement de la bonne harmonie. Parmi les causes de la séparation, les unes pouvaient être plausibles, les autres purement imaginaires. Les premières ont disparu, les autres sont susceptibles d'explication. Il est encore possible, comme cela arrive dans toutes les grandes divisions, que les esprits, algris de part et d'autre, aient d'abord donné dans des excès contraires, et que chaque parti se soit laissé emporter au-delà du but qu'il s'était proposé. Dans cette supposition, on doit écouter les plaintes de ceux qui les premiers donnèrent le signal du schisme et qui s'en rendirent coupables, parce qu'on ne saurait désavouer qu'il existait alors de grands abus. (...) Mais nos frères errants ne peuvent point se faire un titre de la condescendance de l'Eglise sur des objets qui ne sont pas de l'essence de la religion, pour exiger qu'on leur sacrifie des dogmes transmis par une tradition apostolique, et qui faisaient partie de la foi universellement reçue dans l'Eglise à l'époque de leur séparation. Ils doivent savoir aussi qu'on ne peut attribuer à l'Eglise catholique que les points de doctrine universellement et uniformément enseignés dans le sein de cette église, sans la rendre responsable de ce qui n'appartiendrait qu'à une société particulière, ou à plusieurs individus, quelle que puisse être leur autorité. Il n'en est pas de même dans le protestantisme où chacun est établi juge de sa croyance, sans être obligé de se soumettre à aucune autorité divinilée infallible. »

seule susceptible de faire apparaître la différence entre l'or pur et le plomb vil, c'est la Parole de Dieu et non la tradition des hommes. Le Christ nous en a prévenus (cf. Marc 7, 1-9). Nous devons donc nous sentir en communion spirituelle avec ceux qui n'ont pas d'autre prise de position initiale et qui se sont mis d'accord sur les règles d'une herméneutique chrétienne. En revanche, lorsque nous constatons que le document officiel — déjà cité — que vient d'établir le secrétariat pour l'unité, ajoute que cette unité « subsiste de façon *inammissible* [c'est-à-dire qui ne peut se perdre] dans l'Eglise catholique », nous sommes (en tout cas je suis) de ceux qui estiment que cette conviction d'autrui est respectable, mais qu'un tel a priori persistant risque de tout remettre en question si la conviction doit être partagée. ⁴⁶

* * *

Je suis tout à fait conscient d'avoir utilisé, tout au long de cet exposé, un terme commode mais qui suscite aujourd'hui des réserves : c'est celui de *religion*.

A vrai dire, il m'eut été difficile de l'écarter, puisque nous sommes partis d'une entreprise historique dont nous ne pouvions changer l'enseigne : les accommodateurs de religion. Je n'ignore pas qu'il est discutable de consentir à ce qu'aux yeux des multitudes non-chrétiennes, la personne et l'œuvre de Jésus-Christ soit ainsi alignée, simplement, sur celle des « grands initiés » : MOISE, BOUDDHA, MAHOMET, CONFUCIUS, sans parler d'autres conceptions religieuses. Je suis prêt à reconnaître, sans jouer subtilement sur les mots, que le christianisme authentique n'est pas une religion, mais *une vie*. Et c'est pourquoi je voudrais que nous nous demandions, pour finir, en songeant à la mission de l'Eglise, à ce qu'on appelle ces dernières années sa « présence au monde » et à l'évangélisation : est-il souhaitable, est-il permis que les chrétiens deviennent des *accommodeurs de l'Evangile* ?

Car c'est une chose qui se produit, à la faveur d'un zèle réel, mais qui manque peut-être de discernement. Il existe en effet un souci d'ouverture tel qu'il se traduit parfois par l'adoption, l'adjonction et le mélange à l'Evangile de doctrines, ou bien qui n'ont aucun rapport avec lui, ou bien qui en sont des succédanés. Ce souci n'est pas nouveau, à moins qu'il ne s'agisse au contraire d'un phé-

⁴⁶ Faut-il établir une relation entre ce propos et la nouvelle dont quelques journaux religieux se sont fait l'écho :

« Cinq théologiens français, les Pères BOUYER, CONGAR, DE LUBAC, FEUILLET et LE GUILLOU ont écrit aux évêques français pour leur faire part de leur inquiétude devant un projet de traduction nouvelle du Credo : il est impossible, affirment-ils, de remplacer les mots « Eglise catholique » par « Eglise universelle ». Ce serait donner l'impression qu'il s'agit de confesser seulement une vague foi en quelque Eglise invisible où tous les chrétiens pourraient demeurer dans l'unité spirituelle en dépit de leurs divisions. » ?

nomène périodique d'osmose par lequel les tendances générales d'une époque déteindraient sur le témoignage chrétien ? Ce qui est sûr, c'est que dans le cas présent, quelques théologiens, professionnels ou amateurs, proclament que le christianisme n'a aucune chance d'impact s'il n'est assorti d'éléments fournis par la sociologie, la sexologie, la psychanalyse, la politique (ou plutôt *une* politique), quand ce n'est pas par l'hindouisme et le marxisme. Ce sont alors autant de concessions aux sciences humaines et aux philosophies du moment.

Or je ne crois pas que cette façon de penser et d'agir sera profitable à qui que ce soit, j'entends sur le plan spirituel. L'interlocuteur habile ne verra dans le chrétien qui accepte une sorte de réduction de sa foi, qu'une conquête dont on pourra au besoin se servir. Il réclamera même un alignement toujours plus total. Tandis que l'interlocuteur honnête, avide de trouver ce qui lui manque, ce à quoi il aspire confusément et que ne lui offre pas son environnement habituel, ne se contentera pas d'accordements trop généreux, de certitudes branlantes, d'un témoignage chrétien édulcoré. Il veut avoir affaire à quelqu'un pour qui — selon le jargon à la mode — la verticalité de l'Evangile a au moins autant d'importance que l'horizontalité, autrement dit à quelqu'un qui croit que l'Evangile est une *révélation* pas comme les autres.

Cette révélation qui, bien entendu, concerne les choses terrestres autant que les choses célestes ; cette sagesse de Dieu qui ne serait pas montée naturellement au cœur de l'homme⁴⁷, — il suffit de se reporter aux quatre derniers versets du dernier livre de la Bible pour savoir que personne ne doit l'accorder au gré de ses préférences ou de sa fantaisie.

ADDITIFS

1) *Décision XXIX, du II^e Synode national des Eglises Réformées de France (Poitiers, mars 1560) :*

« Les Eglises de Paris, d'Orléans et de Rouen sont députées par le présent Synode pour protester contre le Concile papiste qui se tient présentement à Trente, et de nullité de toutes ses décisions et décrets ; et leur protestation se fera ou par un livre imprimé, ou par des remontrances de bouche au Roi, ou par telle autre voie qu'elles trouveront convenable. »

cf. AYMON I, p. 22.

⁴⁷ Cf. : Esaié 46 : 4 : I Corinthiens 2 : 9.

- 2) *Décision II du Mémoire dressé pour le service de l'Eglise par le IV^e Synode National des Eglises Réformées de France (Lyon août 1563) :*

« Monsieur de Bèze sera prié de mettre par écrit en latin et en français les causes et protestations de nullité contre le Concile de Trente ; et il les enverra aux Ministres qui sont à la Cour, afin qu'ils les présentent au Roi. »

cf. AYMON I, p. 47.

- 3) *Décision XXIV du XV^e Synode national des Eglises Réformées de France (Montpellier, mai 1598) :*

« Quoique les Fidèles doivent désirer de tout leur cœur, pour la gloire de Dieu et pour le repos de l'Etat, la réunion de tous les sujets de ce Royaume en une même Religion : toutefois d'autant qu'à raison de nos péchés, cela est plutôt à désirer qu'à espérer, et que sous ce prétexte plusieurs malintentionnés font semblant d'unir et mêler les deux Religions, les Pasteurs avertiront soigneusement leurs troupeaux de ne leur prêter aucunement l'oreille, n'y pouvant avoir aucune Communion entre le Temple de Dieu et celui des Idoles : joint que de telles gens ne tâchent que de séduire les esprits trop crédules, pour leur faire quitter ensuite la profession du Saint Evangile ; c'est pourquoi tous ceux qui entreprendront une pareille Réconciliation, soit par leur Discours, ou par leurs Ecrits, seront censurés d'une manière très sévère. »

LE DÉBAT SUÉDOIS SUR LE MINISTÈRE PASTORAL DE LA FEMME *

Ce texte fait partie du *Rapport de la Commission biblique désignée par l'Episcopat luthérien suédois*, et publié sous le titre : **COMPREHENSION ET USAGE DE LA BIBLE**, dont la troisième partie a été publiée dans le fascicule N° 82, (1970/2) de la *Revue Réformée*. Il prend place, dans le *Rapport*, à la fin du chapitre *Contenu de la Bible*, page 48 de notre fascicule spécial. Mais en raison du fait, souligné par les rédacteurs, que ce paragraphe « déséquilibre » ce chapitre et rompt le fil général du sujet, *La Revue Réformée* a été autorisée à publier ultérieurement ce « *Débat suédois sur le ministère pastoral de la femme* ». L'éditeur est responsable de nombreux alinéas et de la totalité ses sous-titres en italiques.

Une ligne ayant été malencontreusement sautée dans la transcription des Membres de la Commission, je présente mes excuses personnelles aux deux membres éminents qui ont été omis et redonne ci-dessous la composition de cette Commission :

Président : Evêque Gert BORGENSTIerna (Karlstad).

Secrétaire : M. le Doyen de la Cathédrale de Linköping, Sven INGEBRAND.

Membres

- Evêque Sven SILEN (Västerås)
- Professeur Bertin ALBREKTSON (Abo)
- Professeur Birger GERHARDSSON (Lund)
- Professeur Karl Gustaf HILDEBRAND (Upsala)
- Professeur Hans HOF (Upsala)
- Professeur Ragnar HOLTE (Upsala)
- Recteur Torsten NILSSON (Stockholm)
- Lecteur Erik PETREN (Gävle)
- Professeur Gustaf WINGREN (Lund).

P. M.

* Traduction : Mme Georgette HOFFMANN-SIGEL.

Le débat suédois. Nous allons étudier ces prescriptions d'une manière assez détaillée, même si cela fausse un peu les proportions de notre exposé. Elles nous fournissent des exemples très précis des problèmes aigus qui peuvent se poser, sur le plan de l'organisation, à une Eglise qui veut rester fidèle à la Bible. Cette étude plus approfondie est aussi justifiée par le rôle que ces prescriptions ont joué dans le débat, si actuel en Suède, sur la conception de la Bible et son utilisation, débat qui a provoqué la nomination de notre Commission.

Ce débat, spécifiquement suédois, n'a pas été une discussion purement exégétique sur l'interprétation des déclarations restrictives du Nouveau Testament concernant la position de la femme dans l'Eglise, ni un débat purement herméneutique sur ce que ces déclarations signifient pour l'Eglise d'aujourd'hui. On a discuté une question concrète, actuelle, d'organisation de l'Eglise (à savoir : si, dans l'Eglise suédoise, les femmes pouvaient avoir accès au ministère pastoral) et, au cours de cette discussion, les passages bibliques en question ont été exhumés et utilisés comme arguments. En la limitant à la question actuellement débattue, on a souvent faussé le sens de cette interdiction et on a escamoté la vraie nature et l'étendue du problème.

La place de la femme autrefois. Au temps de Jésus la société juive ne reconnaissait pas l'égalité entre les sexes. Seul l'homme était un citoyen pleinement majeur. La femme célibataire était soumise à l'autorité de son père, la femme mariée à celle de son mari. Elle devait rester à sa place inférieure dans la sphère familiale, mais aussi dans les réunions publiques. Là, seuls les hommes (libres) avaient pleine autorité. Le témoignage d'une femme n'avait pas de valeur devant un tribunal. Il ne convenait pas qu'elle prenne la parole en public. Les pouvoirs publics étaient entre les mains des hommes. Nous retrouvons tout ceci dans de nombreux textes juridiques, entre autres chez l'historien Josèphe (*Contra Appionem* II : 201, *Antiquitas* IV : 219). Une vieille règle du recueil de tradition rabbinique, *Sifre Deut.* § 235, s'exprime ainsi : « Il n'est pas permis à la femme de parler (*dibber*) à la place de l'homme ». C'est cette même terminologie que nous rencontrons chez Paul lorsqu'il actualise, dans I Corinthiens 14 : 34, la règle qui sera appliquée dans les communautés chrétiennes : « *Il ne leur est pas permis de parler* (lalein). Ce terme « *lalein* », si discuté, est ici l'exacte correspondant grec du mot hébreu « *dibber* ».

Se détachant sur ce fond historique, ces paroles de Paul deviennent relativement claires. De son temps, existait une organisation similaire dans toutes les paroisses chrétiennes que se formaient, et celle-ci remontait à l'Eglise-mère de Jérusalem (ceci ressort aussi directement de 14 : 36 où « *le lieu dont la parole de Dieu est sortie* » est une manière de citer Jérusalem). Les femmes n'y avaient pas le droit de « *parler* » (lalein) — la meilleure traduction serait de

« prendre la parole » — lors des réunions de la communauté : elles devaient « se soumettre » (*hypotassesthai*) et « se taire » (*sigan*). Si les femmes voulaient poser des questions, elles devaient le faire à la maison et s'adresser à leurs maris.

Il peut paraître inconséquent que Paul ait pu dire dans un chapitre antérieur (11 : 3) que les femmes prient et prophétisent et cela précisément au cours des services religieux. Mais ceci est facile à expliquer. L'obligation de réciter les prières prescrites — il s'agissait certainement de formules de prières — ne demandait pas qu'on soit majeur. Quant aux prophéties, elles ne procédaient pas d'une autorité personnelle : c'étaient des paroles inspirées par le Saint-Esprit et proférées avec son autorité spécifique.

Ce sur quoi Paul insiste, dans I Corinthiens 14 : 34-38, — et ceci en rapport avec ce qu'il vient de dire, sans quoi nous n'en saurions pas plus sur ce point que sur ses autres prescriptions relatives à l'organisation de l'Eglise de Corinthe (comp. 11 : 34 b) — c'est que la femme ne jouissait pas de la même majorité que l'homme dans les communautés chrétiennes. Au cours des services religieux publics, ce n'est que l'homme pleinement majeur qui est habilité à « prendre la parole ». L'obligation pour la femme de se soumettre, qui se trouve dans I Timothée 2 : 11-15 est du même type. Elle est ici prononcée par l'apôtre en son nom propre : « *Je ne permets pas à la femme d'enseigner* » (*didaskein*). Son rôle consiste à « recevoir l'« enseignement » (*manthanein*) et cela « *en silence* » (*hèsychia*) et « *avec une entière soumission* » (*hypotagè*). Elle n'a pas non plus à prendre de l'autorité sur son mari.

Prétendre que ces deux déclarations impliqueraient un mépris des femmes serait en tirer des conclusions bien trop hâtives. En réalité elles mettent des limites précises à l'autorité de la femme au foyer et dans la communauté — et cela en partant de principes en vigueur dans la société humaine en général. A l'époque, la femme était soumise à son mari, le sexe féminin était soumis au sexe masculin, et ceci au moyen de restrictions qui ne s'appliquaient qu'à la femme.

Lois et ordonnances juives. Les lois et les ordonnances des Juifs avaient des bases religieuses. En ce qui concerne les règles différenciant la position de l'homme de celle de la femme, on aimait à remonter aux récits de la création et de la chute dans la Genèse, où il est en effet affirmé que l'homme dominera sur sa femme. Les motivations de cette partie de la Loi sont aussi celles des textes du Nouveau Testament que nous discutons ici (I Corinthiens 14 : 34-38 et I Timothée 2 : 11-15). Dans aucun n'apparaissent de nouveaux motifs, spécifiquement néo-testamentaires, à cette infériorité de la position de la femme dans l'Eglise ; la déclaration disant que ce que l'apôtre écrit à ce sujet est « *commandement du Seigneur* » lui confère une autorité dans la discussion, mais n'est pas un argument objectif. En d'autres passages des textes pauliniens, par exemple

I Corinthiens 11 : 1-16 et Ephésiens 5 : 21-23, nous voyons quelles profondes perspectives le christianisme primitif pouvait discerner derrière cette différence entre la création, par Dieu, de l'homme et de la femme. Remarquons cependant que ces nouvelles perspectives ne sont pas, dans les deux textes en question, ouvertement relevées comme argument pour motiver l'obligation de silence imposée à la femme.

I Corinthiens XIV, 37-38. On discute beaucoup si les paroles finales de I Corinthiens 14 : 37-38, disant que ceci est « commandement du Seigneur » (ou selon une autre variante « est du Seigneur ») se rapportent à toute la partie qui se termine à cet endroit, ou seulement à l'interdiction de parler du verset 34, et si Paul se réfère ici à une parole de Jésus. Il n'est pas nécessaire ici que nous approfondissions la première de ces questions, mais il faut nous arrêter un moment à la deuxième. Si Paul se réfère à une parole de Jésus concernant directement ce point précis, cette parole a alors été perdue et n'a laissé aucune trace ailleurs. Dans I Corinthiens 14 : 34-38, nous ne trouvons aucun argument nouveau, aucun motif qui n'ait déjà été utilisé par les autres docteurs en Israël. Si Jésus a prononcé des paroles directes à ce sujet, elles n'ont probablement rien eu d'original, et n'étaient qu'un rappel d'un ordre conforme au passé et sans motivations nouvelles. En outre, dans 14 : 37-38, Paul ne s'exprime pas sous la forme d'une référence à des paroles de Jésus se rapportant à cette question et la tranchant. Les paroles de l'apôtre font appel à la clarté d'esprit que les prophètes et les autres hommes inspirés doivent avoir : « *si quelqu'un croit être inspiré ou prophète, qu'il reconnaisse que ce que je vous écris est un commandement du Seigneur* (ou : est du Seigneur). *Et si quelqu'un l'ignore, qu'il soit ignoré* (sous-entendu « en tant que prophète ou inspiré »). « Ceci veut clairement dire que ces chrétiens enthousiastes de Corinthe, qui prétendaient avoir reçu l'Esprit, devaient, par l'étude spirituelle des paroles de l'apôtre, pouvoir reconnaître que son enseignement avait ici la marque du Seigneur, était la pure administration de la parole de Dieu par un apôtre du Seigneur chargé d'annoncer la volonté du Seigneur. Il est indiscutable que Paul est, en ceci, couvert par la tradition évangélique et spécialement en tout ce qui concerne le comportement de Jésus.

L'évolution au sein du christianisme primitif peut se résumer ainsi : l'Eglise-mère de Jérusalem et les premières communautés chrétiennes de Palestine ont été constituées dans le cadre d'une société où la femme n'avait pas l'autorisation de parler et d'enseigner en public. Ces premières paroisses n'étaient pas de grandes institutions indépendantes, définitivement établies, mais de petits groupes d'hommes dont la vie était réglée par les lois de la société à laquelle ils appartenaient. Si, dans cette société, les communautés chrétiennes avaient donné à la femme une position différente de celle qu'elle avait dans la vie courante, cela aurait paru fort inopportun. Il en aurait été de même si elles avaient eu comme ensei-

gnants et directeurs des personnes n'ayant pas pleine capacité juridique.

A ceci s'ajoute que l'enseignement de Jésus s'est fort peu préoccupé de modifier directement les structures et l'ordre social. Un des principes les plus typiques de cet enseignement est que les changements doivent venir de l'intérieur, par une transformation du « cœur » de l'individu. Si Matthieu 23 : 8 est une parole de Jésus correctement conservée, les judéo-chrétiens de Palestine avaient toutes raisons de respecter l'organisation de la société telle que les autorités juives la maintenaient. Avant la femme, Jésus avait certainement, ici comme ailleurs, soutenu le faible contre le fort, condamné l'abus de pouvoir, exigé la justice et la bonté, et surtout placé l'existence humaine sous un jour qui, à la longue, devait préparer l'accès de la femme à la majorité (et pas seulement cela). Mais il n'a apporté aucun changement important dans l'ordre extérieur : dans le « cercle des douze » il n'avait pas appelé de femmes et probablement pas non plus dans le groupe plus étendu envoyé comme « apôtres » en Galilée. Et c'est sur ceci que les apôtres ont ensuite pris modèle.

Lorsque l'Eglise pénétra dans le monde hellénistique, il aurait été possible d'y donner à la femme un peu — même si ce n'était pas beaucoup — plus de droits, mais le christianisme primitif a suivi ici le principe d'une organisation unique pour « toutes les paroisses des saints ». C'est pourquoi, là aussi, on copia les plus anciennes communautés (judéo-chrétiennes).

Tous les points de départ pour une transformation radicale de la vie sociale, qui se trouvent dans l'enseignement de Jésus, n'ont donc pas pu avoir de réalisation pratique immédiate. La vieille notion héréditaire du rôle de la femme dans la vie publique et ses motivations religieuses sont donc restées en vigueur.

La portée de ces déclarations aujourd'hui. Après cette étude exégétique des textes controversés, posons-nous maintenant la question herméneutique de savoir si et comment ces déclarations doivent régir l'Eglise actuelle. Commençons par une étude générale des manières différentes dont elles ont été comprises à l'époque du Nouveau Testament, et dont elles le sont aujourd'hui.

Une interdiction pratique faite à la femme d'enseigner dans la communauté chrétienne doit, en tout temps, être comprise comme imposant des restrictions et limitations aux activités de la femme. Or dans le milieu néo-testamentaire il n'y avait en fait aucune raison de considérer de telles restrictions comme déshonorantes ou blessantes pour la femme. Ce que le Nouveau Testament déclare à ce sujet n'était — nous l'avons déjà dit — ni original ni nouveau. C'était conforme non seulement à l'ordre qui régnait dans la société où l'on vivait, mais aussi à la tradition religieuse dont le christianisme était sorti. Se détachant sur ce fond, cette interdiction de prendre la parole ne peut en aucune façon diminuer l'impression

très nette que l'enseignement du Nouveau Testament, concernant la relation homme-femme, va dans le sens de l'amélioration de la position de la femme. Il y est insisté, par exemple, sur la complète égalité religieuse de la femme et de l'homme. Le Nouveau Testament indique aussi une nouvelle manière de voir la position de la femme dans le mariage : Jésus rejette expressément une habitude juridique juive selon laquelle l'homme — mais pas la femme qui, sur ce point, était à peu près dépourvue de tout droit — pouvait répudier son conjoint et lui donner des lettres de divorce. Ce que Paul dit des relations supérieures et inférieures dans le mariage est compensé et presque « anéanti » par la manière dont il insiste sur l'amour, l'inter-dépendance et l'entr'aide « *dans le Seigneur* ».

Par contre, si nous voyons ces déclarations sur la situation de la femme dans l'Eglise sous un jour actuel, elles auront une tout autre portée. Dans un milieu social où la femme, à la suite d'une longue évolution, a acquis la pleine capacité juridique et une situation de plus en plus libre, avec la possibilité d'occuper à peu près tous les postes des fonctions publiques, il faudrait alors considérer ces deux interdictions, ces deux uniques restrictions bibliques, comme tendant à ramener la femme à un stade d'incapacité depuis longtemps dépassé. Si on veut être réaliste, on constatera que cette impression dominante ne sera pas atténuée d'une manière sensible par le rappel des points nombreux où le Nouveau Testament contribue, au contraire, à valoriser la situation de la femme ; comparées à la mentalité actuelle, ces tentatives seront considérées comme positives peut-être, mais à peine comme très avancées et, combinées avec l'interdiction de prendre la parole, elles risquent d'avoir l'air d'être faites à contre cœur.

On peut naturellement répondre à cette argumentation — et cela a été fait — que celui qui se veut l'interprète d'un christianisme biblique, ne peut en permanence harmoniser son message aux goûts du jour et qu'il doit apporter le message de la Bible en son entier, même quand celui-ci est en opposition avec les appréciations humaines. Ceci est juste en soi ; mais la question est de savoir si on n'a pas alors trahi les intentions de la Bible en considérant cette exigence d'égalité complète entre la femme et l'homme dans l'Eglise chrétienne comme l'expression d'une notion si étrangère, tellement en dehors du christianisme. Nous atteignons ici l'un des points importants le plus sensible et insuffisamment approfondi de ce débat des années 50.

Les circonstances de la Réforme. En soi, il est facile de comprendre que cette réforme ait été comprise de bien des côtés non pas comme un progrès dans l'évolution interne de l'Eglise, mais comme un *diktat* imposé du dehors. Il est certainement exact qu'une grande partie de l'opinion, dans l'Eglise, ait été alors favorable à une réforme ; mais on ne peut nier que le processus définitif qui a amené la décision ait été fortement influencé par les autorités civiles, ni que l'argument essentiel qu'elles aient avancé ait été

une notion d'égalité bien sécularisée : il s'agissait tout simplement de faire en sorte que la loi sur les compétences soit appliquée d'une manière conséquente dans toute la vie professionnelle. Bien des chrétiens ont réagi contre le fait que la chose n'ait pas été d'abord discutée en partant de la Bible. Il en est résulté une polémique moins bien réfléchie contre l'idée d'égalité, comme n'étant que l'expression de « l'esprit de notre temps », mais aussi une tendance, chez de nombreux adeptes de la réforme, à tâcher d'éviter une véritable confrontation de celle-ci avec les appréciations bibliques. On se contenta de soutenir qu'en tout temps l'Eglise avait le droit et le devoir de modifier son organisation extérieure de manière à ce qu'elle serve le mieux possible uniquement l'Evangile ; le fait de réservier la fonction pastorale uniquement aux hommes étant alors présenté comme faisant obstacle à l'Evangile qu'il rendait suspect d'être associé à des règles jugées indignes par la société actuelle. Nous pouvons voir ici une motivation de départ des points les plus centraux.

Mais cette argumentation ne satisfit pas tout le monde. Cela semblait limiter arbitrairement l'étendue de cet Evangile qui aurait dû garder sa valeur dans l'Eglise actuelle et on n'essayait même pas de justifier une interprétation des perspectives néo-testamentaires sur la relation homme-femme, question laissée tout simplement de côté. Que toute l'organisation nécessaire à la propagation de l'Evangile soit quelque chose de si périphérique et de si peu important qu'elle puisse, sans plus, être transformée — même en opposition à des paroles bibliques précises — selon des modèles donnés par la société civile, ne paraissait pas suffisamment prouvé. On se demandait ce qui empêchait l'Eglise de rester fidèle aux fondements bibliques de son organisation, même si ceux-ci n'étaient pas en accord avec les principes appliqués dans cette société. L'Eglise devait rester en premier lieu une grandeur d'ordre religieux et non pas une institution sociale parmi d'autres.

L'Eglise et la Société. Il faut noter ici que le vif débat, qui dans les années 60, a eu lieu autour de la responsabilité sociale des chrétiens, a remis en lumière, mais sous un aspect tout nouveau, la question des relations entre l'organisation de l'Eglise et celle de la société. Au cours de la confrontation œcuménique, des chrétiens du monde entier ont pris fortement conscience des fossés sociaux qui existaient d'une part entre nombre de pays qu'ils représentaient, et d'autre part à l'intérieur de ceux-ci. Cela les a amenés à réfléchir ensemble à leur vocation et aussi à la manière de rendre vivants, dans le domaine social, des thèmes bibliques centraux tels que la valeur égale de tous les hommes, la fraternité, la justice, l'amour du prochain. Mais ils ont aussi découvert que si l'Eglise veut rester authentique, elle doit, lorsqu'elle critique, au nom de son idéal moral, les disparités sociales, veiller à ne pas piétiner ce même idéal dans son organisation et ses activités propres. Selon Upsala 68, l'Eglise qui n'y veille pas, fait preuve de manque d'u-

nité et de catholicité (universalité) : la catholicité n'existe pas « partout où les communautés chrétiennes laissent influencer leur appartenance par des discriminations de race, de classe sociale ou de niveau d'éducation » ou « là où elles n'expriment pas l'unité fondamentale en Christ des hommes et des femmes, dans toutes les situations de leur vie en commun » (*Document 68*; p. 13).

Cette discussion œcuménique éclaire d'une manière intéressante le débat des années 50 sur la femme et le pastorat. Ce débat, purement suédois, concernait une question d'organisation ecclésiastique, et bon nombre de ceux qui y prirent part ne purent donc pas comprendre pourquoi cette question ne pouvait pas être réglée à l'intérieur de l'Eglise ; ses relations avec l'organisation de la société paraissaient sans importance. Le débat œcuménique, par contre, concernant la critique de la société chrétienne et la condamnation morale de l'organisation de la société, a conduit à la constatation importante que l'Eglise elle-même, si elle veut rester authentique, doit accepter la critique et se demander si, dans ses propres organisations et œuvres — même celles qui remontent aux temps anciens — elle est restée fidèle aux points de départ donnés dans le Nouveau Testament en vue d'une transformation radicale de la vie sociale. Si nous voyons le premier de ces sujets de discussion à la lumière du second nous pouvons en déduire que l'organisation de l'Eglise ne doit pas s'harmoniser à tout prix avec celle de la société, mais que certaines exigences éthiques doivent être respectées dans l'organisation de l'Eglise aussi bien que dans celle de la société. Et si l'on considère que c'est une vocation chrétienne actuelle de faire en sorte que le témoignage de la Bible sur l'égalité religieuse de tous les hommes ait des conséquences sociales, le maintien de l'interdiction faite à la femme de prendre la parole ne peut apparaître que très problématique et même comme en opposition avec les intentions centrales de la Bible.

Les textes du Nouveau Testament. Il serait certainement faux de prétendre que l'opposition à la réforme tendant à admettre les femmes au pastorat soit fondée sur des discriminations entre les sexes. Nombreux sont ceux des opposants qui respectent certainement le principe de la valeur égale de l'homme et de la femme et qui ont souffert de devoir prendre cette position ; mais ils se sont sentis liés au fond de leur cœur par les textes néo-testamentaires opposés à ce que la femme prenne la parole et enseigne dans la communauté. En effet, ces textes ne sont pas des prescriptions isolées, étrangères l'une à l'autre, mais font partie de l'organisation que l'Eglise s'est donnée lorsque Jésus a rassemblé des disciples autour de lui et que les premières communautés chrétiennes se sont formées. Comme nous l'avons déjà fait remarquer, ils sont accentués avec force (« *commandement du Seigneur* ») et peuvent facilement entrer dans la grande perspective néo-testamentaire de la création, et cela avec un sens symbolique tiré du fait que Dieu n'a pas seulement créé un être humain, mais un homme et une femme.

Que de nombreux croyants fidèles à la Bible se soient sentis obligés de voir dans ces déclarations un obstacle définitif au pastorat féminin est donc bien facile à comprendre. Plusieurs des membres de la *Commission Biblique*, leur ont, eux-mêmes, et pendant long-temps, donné une valeur prépondérante.

Le fait de refuser, au nom de cette interdiction néo-testamentaire, l'accès du pastorat aux femmes, tout en leur accordant par ailleurs une situation en opposition avec cette même défense, apparaît cependant comme un compromis insoutenable. En effet, la question de savoir ce que les textes du Nouveau Testament sur la place de la femme dans la communauté chrétienne ont à dire à l'Eglise Suédoise actuelle ne peut pas équitablement être réduite à celle de savoir si les femmes peuvent être ou non pasteurs. La portée de ces textes est beaucoup plus étendue. Ce qui est prescrit à « *toutes les paroisses des saints* » de l'Eglise primitive, c'est que la femme ne doit pas « *prendre la parole* » dans les réunions publiques de la communauté et que son rôle doit se limiter à « *se soumettre* », « *se taire* », et « *se laisser enseigner* ». Celui qui voudrait, sans esprit de chicane, appliquer ceci devrait exiger d'une manière très radicale le retour à des pratiques et à une organisation qui se sont transformées dans notre Eglise au cours d'une période de temps très étendue. Il ne suffit donc pas d'exclure les femmes du pastorat. Cette exclusion n'implique qu'une obéissance symbolique à des prescriptions bien plus étendues, et le prix de cette obéissance symbolique à un ordre considéré pour le reste de son contenu comme inadéquat, n'est payé que par un groupe limité de personnes : les femmes qui voudraient entrer dans le service pastoral, si le chemin leur en était ouvert.

Le dilemme. En réalité les prescriptions néo-testamentaires en question nous obligent à choisir entre deux possibilités, radicales mais saines : ou bien essayer de suivre fidèlement les ordres donnés à l'Eglise aux premiers temps et par là, limiter catégoriquement les fonctions des femmes dans la vie publique de la paroisse, ou bien déformer l'organisation de l'Eglise en partant de points de départ essentiels du Nouveau Testament, en ayant conscience du fait que l'Eglise a aujourd'hui une liberté de choix différente de celle qu'avaient les petites communautés chrétiennes primitives dans leur milieu historique.

Mais si, au sein de notre Eglise, et dans le cadre des conditions sociales actuelles, on cherche à appliquer le premier terme de cette alternative, on va contre l'idéal et les évaluations centrales du Nouveau Testament. Dans la société qui encadrait le christianisme primitif, il était à-peu-près impossible, sur tous les points de l'organisation extérieure de la paroisse de tirer les conséquences pratiques du fait que la femme est, « *en Christ* », religieusement majeure et égale à l'homme (par ex. Gal. 3 : 28). Dans la situation actuelle, dans le cadre de notre société contemporaine, c'est par con-

tre tout à fait possible. Serait-il alors en accord avec l'éthique néo-testamentaire d'en revenir à une forme d'organisation qui apparaît injuste et inutile ?

L'autre terme de l'alternative veille d'une manière toute différente à respecter les exigences de cette éthique quant à la justice et l'équité. Dans le cadre de la société démocratique actuelle, ceci est réalisable. Cela implique — comme nous l'avons déjà esquissé — que l'on mette clairement, dans l'Eglise, l'homme et la femme sur pied d'égalité, qu'on leur donne des fonctions et des ministères ayant exactement la même valeur. La réforme de 1958, dans un certain sens, a fait droit à ces exigences ; mais elle est, d'un autre côté, de caractère provisoire. Elle a seulement ouvert aux femmes l'accès à une fonction et une « catégorie de rôles » organisés primordialement pour les seuls hommes. Attaquer ainsi, sur un seul point, un système qui pour le reste — de haut en bas — n'est qu'un héritage inchangé de la vieille société à prédominance masculine, ne peut être considéré comme une solution satisfaisante du problème « homme et femme dans l'Eglise du Christ ». Il faudrait une organisation nettement plus flexible et différenciée pour qu'elle puisse exprimer totalement « l'unité fondamentale en Christ de l'homme et de la femme dans toute la diversité de leur vie en commun » (reconnaissons que la nouvelle organisation le fait, en tous cas, mieux que l'ancienne).

Repenser l'ordre et l'organisation de l'Eglise. Il nous semble nécessaire de replacer cette question dans un cadre plus large, où se retrouvent d'autres problèmes actuels, comme celui du laïcat, et de l'étudier en partant de considérations fondamentales. De nombreux signes manifestent que toute la problématique de l'ordre et de l'organisation de l'Eglise doit être repensée, et cela depuis la base. Nous devons chercher un nouveau mode chrétien de pensée, qui soit constructif en ce qui concerne la question de savoir comment la paroisse chrétienne doit être organisée pour remplir le mieux possible ses fonctions dans le monde de demain, et comment les rôles, les tâches et les fonctions doivent être compris et partagés dans la vie de la communauté. La différenciation des fonctions doit servir à exprimer avec clarté et efficacité le message sur Christ et être dirigée par les idéaux néo-testamentaires les plus élevés : l'amour, la charité, la justice, etc... Par cette différenciation, il devrait être possible de mettre en valeur la perspective et la symbolique des textes bibliques sans qu'un groupe précis ait à en payer le prix, et aussi de rendre vivantes, et d'une manière sensée et moralement satisfaisante, les indications données par la Bible sur les rôles différents de l'homme et de la femme dans le monde de Dieu. Un renouvellement constructif de la pensée, partant des points essentiels de la Bible, nous permettrait peut-être de concevoir une organisation qui, tout autrement que l'actuelle, serait l'expression de ces points de vue fondamentaux tout en étant plus souple et différenciée, et répondrait aux besoins actuels. Il est possible que

la meilleure manière de guérir la sclérose dont est atteint actuellement le débat sur le pastorat féminin en Suède, serait de se concentrer dans les deux groupes sur un travail commun, urgent et positif : élaborer des règles pour une nouvelle organisation de l'Eglise dans son ensemble.

L'Eglise et l'Etat. La nécessité de donner de nouvelles formes à l'organisation extérieure de l'Eglise est aussi devenue, aujourd'hui, très actuelle à propos du problème des relations Eglise-Etat. Les rapports avec l'Etat ne sont qu'un élément d'un grand ensemble, à savoir les relations des paroles salvatrices du Christ avec la société dans laquelle l'homme d'aujourd'hui doit vivre. Celui qui s'imagine que la question de ces relations peut être résolue pour toute une génération par une simple décision concernant un certain type de relations avec l'Etat, celui-là se laisse tromper par son intense désir de calme et de continuité, et il est aussi tenté par l'idée que les « changements » se produisent au cours d'une certaine année, à la suite d'une décision concernant une certaine « situation », tout demeurant ensuite à nouveau immuable.

Une telle manière de voir les choses risque de créer une atmosphère semblable à celle, si malencontreuse, qui entoura la question des ministères féminins avant 1958. En réalité nous devons nous préparer à devoir sans cesse envisager le problème de la valeur de nos règles d'organisation de l'Eglise sous l'angle de leur utilisation pour la libre diffusion de l'Evangile parmi les hommes d'aujourd'hui. Il est vraisemblable qu'une utilisation pleine et entière du matériel biblique serait actuellement nécessaire et qu'il faudrait un audacieux assouplissement du vocabulaire juridique pour que notre participation à la discussion Eglise-Etat puisse être objectif. Ce débat ne sera vraiment conséquent et, au sens le plus strict de ce mot, objectif, du point de vue de l'Eglise, que lorsqu'on aura pris conscience que ces relations Eglise-Etat ne sont qu'un détail, et que l'ensemble, auquel appartient ce détail, est la présence, dans notre société, du Christ à la recherche de l'homme. Voilà ce qui nous permettra de trouver les instruments qu'il saura utiliser.

Notre vraie liberté et notre fidélité. Si nous avons étudié les prescriptions concernant l'organisation de l'Eglise se trouvant dans I Corinthiens 14 et I Timothée 2, c'est parce que nous y voyons un exemple permettant de mettre en lumière les principes de la problématique de ces questions. Nous avons touché le problème qui se pose du fait que les organisations et institutions sacrales n'ont pas la même souplesse vivante que les convictions religieuses et les appréciations éthiques qu'elles doivent encadrer. Elles se traduisent toujours avec bien plus de rigidité et tendent par là à l'égocentrisme. Pour rester des instruments effectifs, elles doivent être réformées de temps en temps. Des modifications à l'intérieur de l'Eglise peuvent aussi, nous l'avons déjà fait remarquer, devenir nécessaires pour des raisons éthiques : les vieilles règles ecclésiales ne doi-

vent pas échapper à ce jugement de la parole biblique (ceci est bien trop peu pris en considération). L'exemple donné ci-dessus nous a montré que parfois une réforme radicale peut devenir nécessaire.

Notre exemple était tiré d'un ordre de choses dont les fondements remontent aux premiers temps de l'Eglise et qui découle en partie de prescriptions autoritatives du Nouveau Testament, mais qui doit être abandonné comme étant, dans le cadre d'une autre organisation de la société, devenu injuste et qui constitue un obstacle à la prédication pure et claire du message du Christ. Les notions centrales, religieuses et morales, du Nouveau Testament nous donnent la liberté et le courage de réformer l'organisation de l'Eglise même lorsqu'une telle attaque de fond s'avère indispensable. Mais pour qu'une réforme soit justifiée, il faut qu'elle ait son point de départ dans la manière de voir et les évaluations de la Bible et qu'elle soit à même de servir à la propagation d'un message chrétien non falsifié. Des réformes qui ne seraient en réalité qu'une adhésion irréfléchie aux idées à la mode, ou une imitation craintive de ce qui se passe en dehors de l'Eglise, ou encore un ajustement tactique aux courants de ce monde, ne trouveraient, bien au contraire, aucune approbation dans la Bible. Il faut ici que chacun s'éprouve soi-même et que l'Eglise éprouve les esprits. (Rom. 12 : 2, Eph. 5 : 8-11, Phil. 1 : 9-10, etc...)

Jésus nous donne lui-même l'exemple d'une telle attitude à l'égard des textes sacrés et de la tradition sainte. C'est là une des plus typiques différences entre Jésus et les rabbins juifs. Les rabbins se sentent obligés de conserver et de maintenir en vigueur *tous* les commandements de la Loi. Jésus, au contraire, insiste sur « *ce qui est l'essentiel de la Loi* » et, lorsque cela est nécessaire, laisse dans l'ombre ce qui est moins important. Remarquons, par exemple, combien les prescriptions rituelles sur la pureté ou l'impureté des aliments sont peu respectées par Jésus (Marc 7 : 1-23 et Matth. 15 : 1-20). Ceci vaut d'une manière générale, sans que soit pris en considération le fait qu'un grand nombre de ces prescriptions sont tirées de la Loi sainte écrite. Le développement du christianisme des premiers temps et de l'Eglise primitive nous montrent que cette attitude libérale n'a pas été le monopole de Jésus. L'abandon de la circoncision par l'Eglise en est un exemple frappant. Il n'y avait aucune parole précise de Jésus concernant la suppression de la circoncision. On ne pouvait évoquer l'exemple de Jésus : le Maître et ses disciples étaient circoncis. Et pourtant sa concentration sur « *ce qui est l'essentiel dans la Loi* » a amené l'Eglise à en tirer cette conséquence ; et la nécessité pour les croyants d'origine païenne de se faire circoncire ne fut pas reconnue (Actes 15). Le résultat de tout ceci fut que même les chrétiens d'origine juive cessèrent petit-à-petit de faire circoncire leurs enfants.

Pour qu'une réforme radicale puisse être réalisée dans le domaine de l'organisation de l'Eglise, où elle atteindra la communauté chrétienne dans son ensemble et pour longtemps, il est absolument

nécessaire que cette communauté, elle-même, puisse réaliser le bien fondé de cette réforme et qu'elle l'approuve de tout son cœur. Ceci ne peut se faire qu'à la condition que cette communauté ait une conscience rendue libre par l'action de l'Evangile. Aucune autorité ecclésiastique ne peut imposer à une communauté une règle que celle-ci considère comme une bravade à l'égard de la volonté du Christ. Dans ce domaine, la prédication, l'enseignement et les « entretiens particuliers » doivent précéder toute réforme. Lorsque le pastoraat féminin fut introduit en Suède en 1958, ce fut par une décision des autorités législatives prise avant que la communauté des pratiquants n'ait été prête à accepter cette nouvelle organisation, avant qu'elle n'ait pu « éplucher » la question de manière à voir à quel point cette réforme était en accord avec ce qui est l'essentiel de la Bible, et avant que de ces « entretiens particuliers » n'ait résulté la lumière. L'Eglise ne peut pas rejeter sa part de responsabilité ; ce problème aurait dû être prévu et discuté à temps. La rapidité avec laquelle cette réforme a été réalisée, l'a fait considérer par bien des gens comme un abus de pouvoir dirigé contre une conviction motivée par la Bible, et fondée sur la conscience individuelle.

L'opposition devint amère et les positions se sclérosèrent. Ce n'est pas ainsi que l'on devrait procéder lorsqu'on veut modifier une règle qui a été respectée depuis le début des temps chrétiens et qui s'appuie sur des paroles du Nouveau Testament faisant autorité.

QUELQUES LIVRES CATHOLIQUES

par Pierre PETIT.

Que la présente chronique mentionne moins de titres cette année qu'elle ne fit dans les années passées, cela ne signifie pas que 1970 ait vu paraître sensiblement moins de livres catholiques que 1969 ou 1968, encore qu'on entende déclarer de droite et de gauche que l'édition religieuse traverse une crise. Il se trouve simplement que la générosité des éditeurs à notre endroit a été moins large que jadis. De plus on constatera que plusieurs des ouvrages dont nous rendons compte ont des protestants soit pour co-auteurs avec des catholiques, soit pour auteurs¹.

1970 a marqué le centenaire de la mort de Charles de MONTALEMBERT, un nom oublié par bien des catholiques, ignoré par des protestants plus nombreux encore. Qu'ils se souviennent de LAMENNAIS, dont les premiers compagnons furent LACORDAIRE et précisément MONTALEMBERT (1810-1870). De temps à autre une biographie, des pages choisies, ont rappelé le visage et l'œuvre de celui-ci : Victor BUCAILLE en 1912 et 1927, Emmanuel MOUNIER en 1945... M. André TRANNOY est l'auteur d'une thèse importante : *Le romantisme politique de Montalembert avant 1848* (Paris, Bloud et Gay, 1942). Ceux d'entre nous qui estiment qu'ils doivent, en tant que chrétiens de la fin de XX^e siècle, connaître l'histoire de l'Eglise au XIX^e, tireront profit du petit livre que cet homme averti met à leur disposition : *Montalembert, Dieu et liberté* (Paris, Editions du Cerf, 1970). Il le fait dans une collection dont certains libraires disent qu'elle se vend mal, ce dont nous nous étonnons, car elle est bien faite, attrayante et utile, sans vulgarisation médiocre, à savoir la collection « *chrétiens de tous les temps* » : n° 38.

Une première partie trace la « courbe de vie » de MONTALEMBERT : « De noblesse chrétienne et libérale — Lieutenant de La Mennais — Chef catholique — Succès parlementaire et loi Falloux — Retour à l'opposition, « Les moines d'Occident » — Libéral au temps du « Syllabus » — Témoin de la foi ». On suit là toute l'existence ardente de ce grand catholique, auquel les épreuves les plus diverses ne manquèrent pas. Une deuxième partie, dont la rédac-

¹ A ceux de nos lecteurs qui voudraient avoir une vue d'ensemble de « l'édition religieuse française en 1970 », nous indiquons l'article paru sous ce titre même dans les *Informations Catholiques Internationales*, n° 375-1^{er} janvier 1971.

tion exigeait une maîtrise certaine, puisqu'elle tient dans une dizaine de pages seulement : « *Axes de pensée* », fait connaître ou rappelle les thèmes majeurs qui inspirèrent l'action de MONTALEMBERT. De textes qui, « éparpillés, se rassemblent comme de la limaille sur un champ magnétique », M. A. TRANOY extrait cinq thèmes : « L'attachement à l'Eglise — L'enseignement de l'énergie et de la grandeur — L'honneur du catholique dans la vie politique — « Défense et illustration » de la liberté — La religion de la Croix ». Suivent des pages choisies, sous cinq titres très proches des « axes » susdits. Ces extraits, simples paragraphes parfois, plutôt que pages, sont très courts.

S'ils mettent en appétit quelques-uns de nos lecteurs, nous leur signalons que les mêmes Editions du Cerf viennent de publier quelque cent soixante lettres, toutes inédites, conservées dans les archives familiales, lettres qui furent échangées par MONTALEMBERT, de 1852 à 1870, avec trois de ses plus proches correspondants : LACORDAIRE, A. de FALLOUX, Mgr de MÉRODE. Ce recueil, présenté scientifiquement, porte pour titre : Charles de MONTALEMBERT, *Catholicisme et Liberté* (Paris, 1970). Les deux principaux thèmes de la vie et l'œuvre de MONTALEMBERT sont ainsi mieux annoncés que dans le titre de la collection « *Chrétiens de tous les temps* » : *Dieu et Liberté*. Non certes que Dieu n'ait point tenu dans cette vie et cette œuvre la place qui lui revenait, mais l'attachement à l'Eglise catholique romaine a toujours marqué, qualifié le combat que MONTALEMBERT a mené pour la liberté. C'est en semblable circonstance qu'on espère lire un jour les historiens, non du catholicisme ou du protestantisme, ce qui a pour notre génération quelque chose d'étriqué, de partiel et insuffisant, voire d'inexact, mais de l'Eglise en France au XIX^e siècle, qui montreront et apprécieront la signification du mot de liberté dans le même pays et le même temps chez les chrétiens plus ou moins séparés les uns des autres.

* * *

Le mot d'antisémitisme nous rappelle un autre courant que le mot de liberté, le courant d'injures et d'injustices, de mensonges et de passions, qui fit une large brèche dans le catholicisme français à la fin du même XIX^e siècle et aboutit, mêlé à d'autres affluents, dans les sinistres camps de l'Allemagne. Son souvenir, qui humilie tous les chrétiens et tous les hommes, c'est un catholique qui en trace l'histoire. De M. Pierre PIERRARD, qui enseigne à l'Institut catholique de Paris et à l'Ecole supérieure de journalisme de Lille, nous avons signalé l'an dernier le livre dense et documenté sur *Le Prêtre français*². Ecrit

² Cf. *La Revue Réformée*, n° 81-1970/1, p. 37.

dans le même style ou la même façon, il vient de publier *Juifs et catholiques français* (Paris, Fayard, 1970). Le sous-titre précise : « De DRUMONT à Jules ISAAC (1886-1945) ». Dans le même style, disons-nous, c'est-à-dire avec une constante densité. Selon la même façon : quelques notes rares et brèves, point d'appareil critique qui occuperait une bonne partie des pages. Toute la documentation passe dans le texte. A la fin du livre on trouve une « Note bibliographique critique », courte et substantielle. L'ouvrage est dédié « aux enfants humiliés de Drancy et d'Auschwitz, à mes enfants ».

Après une rapide introduction qui va de l'abbé GRÉGOIRE, qui poussa la Constituante à faire des Juifs « des citoyens à part entière » (1791), à la parution de *La France juive* (1886), on aborde la première partie : Edouard DRUMOND, « le prophète myope », le « pape de l'antisémitisme », dont cette *France juive* en deux gros volumes est la « Bible ». On reste confondu quand on apprend que cent quatorze éditions de cet énorme pamphlet furent épuisées en un an, que l'avant-dernière, qui sortit en 1912, fut la deux centième (la dernière sera publiée en 1941).

La deuxième partie traite de l'affaire DREYFUS, la troisième raconte « le temps des Ligues (1899-1914) », dans lequel l'*Action Française* tient bonne place. Le lecteur souffle un peu, écrasé par tant de sottise, de mensonge et de passion, quand il lit la quatrième partie : « A contre-courant (1899-1914) ». Il rencontre là les catholiques « dreyfusards » : l'abbé FRÉMONT, Paul-Marie VIOLET..., et ceux que l'auteur appelle « les prophètes », Léon BLOY, Charles PÉGUY, mais d'abord Aimé PALLIÈRE (1875-1949), ce Lyonnais qu'une « vocation unique » conduisit du catholicisme au judaïsme, sans qu'il rompe entièrement ni définitivement avec le christianisme. « Itinéraire sinueux », qu'il convient d'observer avec la plus grande attention pour ne pas le juger à la légère.

Après le « court répit de la Grande Guerre » vient la « remontée de la haine ». On rencontre alors de nouveaux champions de l'antisémitisme, tel Mgr JOUIN³ ; on voit de nouvelles cibles, ainsi Léon BLUM. On termine sur la sixième partie, qui retrace « le temps de l'épreuve » ; il fut aussi « le temps de l'amour » (1939-1945).

C'est des catholiques qu'il s'agit dans cet ouvrage de M. Pierre PIERRARD, de leurs fautes, de leurs fidélités aussi. Si les protestants apparaissent de temps à autre c'est parce que les apôtres de l'antisémitisme luttaient en même temps sur deux autres fronts : le protestantisme et la franc-maçonnerie. Mais nul d'entre nous,

³ Mgr JOUIN (1844-1932), curé de la paroisse Saint-Augustin, à Paris, avait fondé *La Revue internationale des Sociétés secrètes* qui, avec *l'Action Française*, « fut, entre les deux guerres, la principale tribune de l'antisémitisme catholique en France » (p. 241). Il convient de ne pas réduire à une caricature les visages de tous les catholiques qui pratiquèrent l'antisémitisme. Le chanoine SAUVETRE a pu écrire : *Un bon serviteur de l'Eglise : Mgr Jouin* (Paris, Casterman, 1936).

placé devant le souvenir de si tristes aspects de l'histoire de l'Eglise au XIX^e et au XX^e siècle, ne dégagera à bon compte sa responsabilité. L'auteur croit et souhaite qu'un « point de non-retour » soit maintenant atteint. C'est avec lucidité qu'il avertit cependant : « Il nous faut éviter comme la peste tout ce qui pourrait obstruer la route nouvelle. Comme l'aventure, l'antisémitisme « est au coin de la rue » ; pire : il est en nous... » (p. 328).

* *

Le catholicisme militant de la fin du XIX^e siècle, qui attaquait avec violence Juifs, protestants et francs-maçons (peut-être parce que, trop attentif à ses institutions, il avait peur de leur faiblesse), a fait place petit-à-petit à un catholicisme qui accepte, à la fin du XX^e siècle, d'être interpellé, attaqué même à son tour, et dans ses propres retranchements (sans doute parce que, plus attentif à sa situation évangélique, il a plus grande foi dans son Seigneur qui le fortifie en sa faiblesse). De l'abbé Maurice BELLET, auteur d'une demi-douzaine d'ouvrages, *La peur ou la foi* (Paris, Desclée De Brouwer, 1967) avait été particulièrement remarqué. Comment s'expliquait son titre ? Le prêtre, aujourd'hui en désarroi, ne doit pas être l'homme de la peur ; il est appelé, de par sa recherche et ses questions, à être l'homme de la foi.

Ce n'est plus au prêtre, mais à tout chrétien, que l'abbé M. BELLET tente de venir en aide dans son dernier livre : *Le point critique* (Paris, Desclée De Brouwer, 1970). Si le projet n'est pas original la réalisation l'est certainement, au moins par son ordonnance, méthodique à l'extrême. Le texte est découpé en parties, chapitres, paragraphes, sous-paragraphes, divisions et subdivisions en chiffres romains et arabes, en grands A, grands B..., petits a, petits b... Le tout, non pour constituer une exhortation à dépasser le « point critique » que la foi de nombreux chrétiens atteint en notre temps, mais pour prendre conscience avec eux de la véritable condition de la foi, qui n'est pas ce que d'autres temps, plus ou moins heureux, ont imaginé.

Lucide, exigeant, dans une première partie intitulée « La ténèbre » l'auteur écarte un à un tous les faux-fuyants, une à une toutes les échappatoires, toutes les facilités trompeuses. Pourrons-nous nous reposer ensuite, et dans la plus longue partie du livre, en de tranquilles et solides certitudes ? Cette première expérience avide ne se termine pas sans qu'une espérance soit indiquée, mais en quelle nuit ou quel désert encore !

« Disons simplement, sans prétendre juger personne, ni donner triomphalement de solution : oui, il y a une issue. Oui, il est possible d'avancer encore, sur un chemin qui s'annonce dur, et peut-être pour longtemps désertique. Au cœur même de l'effondrement, peut surgir le sursaut de la foi. Plus rien de triomphal, plus rien de sublime, aucune dénonciation, désormais, du christianisme du

passé ou du christianisme des autres ; aucune théorie de la foi nue, de l'athéisme nécessaire, du christianisme humaniste ; aucun noyau, aucun essentiel dont on puisse dire : « Je tiens ceci ». Mais quelque chose d'absolument humble, pauvre, désarmé, balbutiant ; et en même temps, obstiné, indéracinable, irréductible. Peut-être une parole si pauvre et démunie qu'elle paraît risible aux sages et aux savants de tous bords ; un murmure, un appel confus, un simple regard vers ce qui ne doit pas mourir. Rien pour se justifier. Aucun goût pour la proclamation ou pour le bavardage. Une patience infinie, un courage sans éclat. La certitude qu'on ne s'en sortira pas désormais sans un travail de longue haleine...

La nuit, non en idée, mais en fait. Un cheminement à tâtons, en aveugle. Le creusement d'un souterrain, vers le jour qu'on ne connaît pas. L'espoir d'un nouveau monde... » (p. 72).

Un long chemin reste donc à parcourir, et le livre est à peine commencé. On entame sa deuxième, et de beaucoup la plus longue, partie, intitulée — on l'a peut-être pressenti — : « Le passage » (p. 75-270). Le même examen infiniment précis, la même méthode impitoyable nous contraignent, selon le dessein de l'abbé M. BELLET, à la liberté. Toutes les haltes qu'on prévoit, il faut passer outre : néo — comme vétéro-cléricalisme, « présence au monde »... S'il a gardé assez de souffle pour venir jusqu'ici le lecteur protestant sera intéressé par ce que l'auteur écrit sur l'Eglise et sur l'Ecriture : « La lettre et la liberté » (p. 220 et s.).

Maints endroits de ce livre, quelque peu étonnant, mais riche de connaissances et d'expériences religieuses et psychologiques, mériteraient rapports et débats. Ainsi lorsque son auteur, dans le souci de réunir la foi et le réel, dénonce la transformation en scissions et oppositions de nombreuses distinctions utiles : foi et raison, théologie et philosophie, surnaturel et naturel, spirituel et temporal, Eglise et monde... L'« issue » annoncée plus haut se précise-t-elle quand on aboutit à la troisième et dernière partie, brève comme avait été la première ? « La référence », tel est son titre. Cette référence, c'est le Christ, qui lui-même se réfère à Dieu. Une référence qui nous laisse encore en chemin...

* * *

Qui n'a jamais appelé de ses vœux, ou du moins entendu appeler, l'établissement d'un lexique qui serait commun aux catholiques et aux protestants ? Cela avec quelque naïveté, voire parfois quelque injustice à l'égard du vocabulaire que les théologiens emploient. Ils n'en peuvent mais, les mots, si les dogmatiques et les comportements demeurent différents en plusieurs points précis, quelles que soient nos bonnes volontés œcuméniques. Par contre, il est réaliste, à l'heure actuelle, de se limiter et se consacrer à une entreprise plus modeste : donner, des principaux termes qu'on emploie dans les Eglises séparées les unes des autres, des définitions aussi exactes que possible. Entreprise modeste ne signifie pas en-

treprise facile. Nous sommes sortie du temps des intégrismes. Nous vivons un temps de remises en question, de recherches, dans une liberté extrême, tout aussi bien en ce qui concerne les catholiques qu'en ce qui concerne les protestants, à vrai dire plus habitués à pareil climat de crise. Comment figer dans des définitions des mots qui sont entraînés dans une grande mouvance ?

L'œuvre que nous livrent quelques théologiens catholiques et protestants n'est pas la première du genre⁴. Elle est d'un grand intérêt. *Vocabulaire œcuménique* (Paris, Editions du Cerf, 1970) : le titre annonce quelle prise de conscience, quelle intention soutient les travaux rassemblés là. Le volume est, si nous comptons bien, le seizième d'une collection cependant jeune et récente : « *Théologie sans frontières* ».

Du côté catholique ont trouvé les noms de E. BARBOTIN, Y. CONGAR, J. HOFFMANN, J.-P. JOSSUA, Ch. WACKENHEIM. Du côté protestant ceux, plus nombreux, de A. BENOIT, A. DUMAS, J.-P. GABUS, J.-J. HEITZ... Les termes définis ? — Foi, Evangile, Péché, Justification, Religion, Saint-Esprit, Grâce, Mérite, Liberté, Tradition, Charisme, Ministère, Institution. Le Père CONGAR, principal responsable de cette entreprise et auteur dont on rencontre le plus souvent la signature, avait proposé d'autres thèmes de travail, qu'il distinguait en majeurs : Culte, Caractère sacramental, Magistère..., et mineurs : Prosélytisme, Confirmation et catéchumènes, Herméneutique... Il dit, dans une brève présentation, comment le projet a vu le jour. Il constate : « Les notices sont assez différentes en étendue et même dans leur conception ». On le constate comme lui. Cela tient certainement aux situations différentes dans lesquelles se trouvent catholiques et protestants quand il s'agit de dogmatique ecclésiastique. Il se peut que cela tienne aussi, et ce serait le fait de certains collaborateurs protestants, à une certaine indiscipline à l'égard du projet collectif.

Les réflexions qu'on entretiendra vraisemblablement là-dessus tout en lisant ou consultant le *Vocabulaire œcuménique*, un article, double comme chacun des autres, article qu'on a heureusement publié, placé à la fin de l'ouvrage, aidera à les tirer au clair : « Méthodologie théologique comparée », vue par un théologien protestant, M. A. BENOIT, de la Faculté de théologie protestante de Strasbourg, et vue par un théologien catholique, M. J. HOFFMANN, de la Faculté de théologie catholique de la même Université.

Tel quel, ce *Vocabulaire* vient à point. Il rendra certainement de grands services dans le protestantisme, aussi bien à des pasteurs, théologiens par profession, qu'à des laïcs. Aux uns et aux autres il permettra de mieux connaître le catholicisme, dès lors du moins qu'ils n'ont pas opté pour une sorte d'œcuménisme non ecclésiasti-

⁴ Qu'on se rappelle le livre de poche paru en 1957 sous la direction du Père Oskar SIMMEL et du Dr Rudolf STÄHLIN : *Christliche Religion*, dans la collection du *Fischer Lexicon* (Francfort sur le Main).

que et plus ou moins authentiquement prophétique. Il leur permettra même, à plusieurs reprises, de mieux connaître leur protestantisme. Tel ou tel article, loin d'être un travail de seconde main comme on en trouve parfois dans les dictionnaires, est original. Nous nommons volontiers ici celui de **M. V. VAJTA**, directeur du Centre d'études œcuméniques de Strasbourg, sur le Mérite, en doctrine protestante s'entend.

* * *

Deux Strasbourgeois, qui ont collaboré l'un et l'autre au *Vocabulaire œcuménique*, sont les auteurs des deux ouvrages que nous mentionnons maintenant, ouvrages interconfessionnels, traitant du protestantisme en même temps que du catholicisme, chacun écrit à une seule voix, ce qui suppose information, culture, sensibilité théologiques exceptionnelles.

M. Roger MEHL publie une étude intitulée *Ethique catholique et éthique protestante* (Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, Cahiers théologiques n° 61). Trois chapitres dans cette étude : I. Situation de l'éthique dans la théologie de la Réforme et dans la théologie catholique ; II. Les divergences persistantes ; III. Les convergences.

Après avoir rappelé quels furent les fondements et la signification de l'éthique selon **LUTHER** et selon **CALVIN** l'auteur indique, dans son premier chapitre, les grandes lignes de la morale traditionnelle catholique. Il avertit :

« Si, à l'heure actuelle, la morale catholique est en pleine évolution et en transformation profonde, l'Eglise catholique a vécu pendant plusieurs siècles avec une morale stable, dont il importe de saisir l'esprit. » (p. 24.)

C'est à quoi il s'attache, s'arrêtant à saint **THOMAS d'AQUIN** et à la réforme pratique qui suivit le concile de Trente; dans la doctrine commune établie jusqu'au seuil de notre temps il voit le « fruit du thomisme et de la réforme pénitentielle du XVII^e siècle » (p. 34). Il la résume en ces termes :

« 1^o La caractéristique fondamentale de la vie chrétienne est la soumission à la loi de Dieu et par suite à l'autorité qui le représente. 2^o Ayant Dieu pour source, la morale est universelle, ce qui suppose que loi naturelle et loi révélée sont complémentaires. 3^o Dieu est essentiellement le juge qui rétribue les hommes selon leurs mérites. 4^o La raison, en tant que réceptacle de la loi universelle, est le moteur de la vie morale. 5^o Le Christ n'intervient que pour garantir les commandements de l'Eglise et leur conférer une absolue qu'ils auraient difficilement par eux-mêmes. » (p. 34-35.)

Ce qui le conduit aussitôt à apprécier :

« D'une façon générale, on peut dire que de cette morale commune sont absentes les deux dimensions fondamentales de toute

éthique chrétienne : la relation personnelle du fidèle avec Dieu, relation toute différente de la relation purement juridique entre une loi et un sujet d'obéissance, et la relation interpersonnelle. » (p. 35.)

Curieusement on observe que le principal Docteur catholique moderne en théologie morale, à savoir saint Alphonse de LIGUORI, n'est même pas nommé dans cette esquisse. Par contre il semble que l'auteur, tout en reconnaissant son caractère de « pamphlet » (p. 86), ait accordé grande importance aux jugements que porte l'abbé ORAISON dans *Une morale pour notre temps* (Paris, Fayard, 1964). Est-il juste de présenter comme la morale traditionnelle le résumé que nous venons de reproduire ? Probablement pas. Nous en répétons quelques points : « La raison est le moteur de la vie morale. Le Christ n'intervient pas dans le fondement de la vie morale. Il n'intervient que pour garantir les commandements de l'Eglise. De cette morale commune sont absentes les deux dimensions fondamentales de toute éthique chrétienne : la relation personnelle du fidèle avec Dieu et la relation interpersonnelle ». Comment alors expliquer tous les fruits, que nous devons reconnaître comme positifs, des XVII^e, XVIII^e, XIX^e siècles catholiques, dans l'ordre de la vie spirituelle comme dans celui du service du prochain ? Le péril contre lequel s'est mal gardé M. R. MEHL fut de séparer, d'isoler la morale des autres disciplines théologiques qui, dans le même temps, furent enseignées, ce qui fut important, et furent vécues par le peuple catholique, ce qui fut plus important encore.

Le renouveau actuel de l'éthique catholique, l'auteur en traite dans la confrontation qui occupe les deux autres chapitres de son livre, relevant d'abord les divergences qui persistent, ensuite les convergences qui se développent entre catholicisme et protestantisme. Il discerne plusieurs points de divergence : nature et surnature ; signification de la sécularisation ; âme et corps, vertu et perfection, vie sexuelle..., et constate que les principales difficultés entre théologiens de l'une et de l'autre obédience se situent au niveau de l'anthropologie, souhaite que l'attention soit portée sur ce point précis qu'est l'articulation entre anthropologie et christologie.

Dans tout le deuxième chapitre, sur les divergences, le plus riche et le plus captivant, le dialogue que M. R. MEHL conduit seul nous fait avancer avec une précision dans l'information et la critique bien différentes du schématisation du premier chapitre. Il se montre sensible aux variations, voire aux oppositions qu'on rencontre et dans le catholicisme et dans le protestantisme. Avec modération il estime :

« Le protestantisme a raison de flaire dans le catholicisme un pélagianisme mal guéri, mais le catholicisme a raison d'opposer à la doctrine traditionnelle de la corruption de la nature humaine le fait que l'homme pécheur est capable d'édifier de grandes choses, de bâtir une science, de créer civilisations et cultures et de vivre une vie éthique. » (p. 87.)

Bref est le dernier chapitre, sur les convergences. L'auteur en souligne deux causes : d'une part le renouveau biblique, c'est-à-dire « la nécessité d'une théologie reposant sur ses propres fondements et ne recourant pas à d'autres évidences que les siennes » — propos plus facilement acceptable tel quel par un protestant que par un catholique, mais amples explications sont données par la suite —, et d'autre part le renouveau de l'éthique sociale ou « la nécessité d'une éthique du service dans le temps présent » (p. 91). Sans illusions sur les pseudo-facilités qu'apporterait une réception commune de la Bible comme norme de notre éthique, M. R. MEHL écrit :

« Le renouveau biblique ne produira une totale convergence entre éthique catholique et éthique protestante que dans la mesure où les deux théologies progresseront ensemble vers la solution du problème de l'herméneutique biblique. » (p. 100.)

Et demeure toujours la question :

« Il faut nous interroger sur la signification de la coexistence dans le catholicisme de ces deux courants, de ces deux traditions, l'une plus métaphysique et relevant essentiellement des structures du thomisme, l'autre plus axée sur la théologie biblique. Car les deux courants sont tenus pour légitimes. » (p. 94.)

Le mot de « coexistence » ne convient pas exactement, nous semble-t-il, car les eaux de ces deux courants sont mêlées. Tel est le génie catholique..., et notre difficulté.

* *

C'est aussi du catholicisme et du protestantisme tout à la fois que traite M. Vilmos VAJTA dans « *Intercommunion* » avec *Rome* ? (Paris, Editions du Cerf, 1970). Ce petit livre est, comme le *Vocabulaire œcuménique* publié dans la collection « *Théologie sans frontières* ». On remarque que le terme « *intercommunion* » est, dans le titre, imprimé entre guillemets. La remarque est d'importance.

Sujet battu et rebattu ! Que peuvent nous apporter de neuf les théologiens ecclésiastiques ? Telles seront peut-être les premières réactions de nos amis engagés dans l'œcuménisme « non officiel »... Qu'ils lisent !

Evoquant Paris 1968, Upsal et Medellin, où, dans des conditions diverses, des catholiques et des protestants se sont retrouvés à la même table de communion, M. VAJTA interroge : « Une percée a-t-elle eu lieu ? » Il critique la « terminologie confuse » qui embrouille la formulation du problème et retarde sans doute sa solution et, précisément, il écarte le mot d'« *intercommunion* ». Après la lenteur, nécessaire, des premières pages on suit et on admire la démarche de ce théologien qui, connaissant les documents de la Réforme, averti de ceux du Catholicisme, ne minimisant ni les uns

ni les autres mais les utilisant de manière fidèle et vivante, découvre les possibilités qu'ils placent devant nous.

C'est dans son deuxième chapitre : « La communion eucharistique en tant que communion ecclésiale », que, faisant surtout œuvre de dogmaticien, il pose les fondements de sa réflexion et sa proposition. Le praticien apparaît dans le troisième chapitre : « L'admission à l'eucharistie dans l'Eglise une ». Le trait dont, en tout ce débat, est soulignée l'unité de l'Eglise en laquelle catholiques et protestants sont assemblés, montre que la voie ecclésiastique de l'espérance œcuménique n'est vraisemblablement pas une voie sans issue, dès lors qu'on évite de s'enliser dans « intercommunions », « concélébrations » avec reconnaissance liturgiques des ministères...

Le livre n'est pas épais : 140 pages, y comprise la table des matières... Nous n'en rendons pas compte plus longuement, certain que nombreux seront, parmi nos lecteurs, ceux qui voudront repérer par eux-mêmes, avec l'aide de M. VAJTA, les jalons qu'il a posés sur le chemin de l'espérance⁵.

⁵ Et Vatican II, interrogera-t-on peut-être ? Disparaît-il déjà dans les lointains de l'histoire ? Certes pas, mais les livres sont maintenant moins nombreux qui commentent ses actes. Mentionnons la parution récente, dans la collection *Unam Sanctam*, du décret sur *L'Apostolat des Laïcs* (Paris, Editions du Cerf, 1970 ; n° 75 de la dite collection). Le volume a été réalisé sous la direction du Père CONGAR.

UNE RÉÉDITION DU " DE CLEMENTIA " DE JEAN CALVIN

par Jean de SAVIGNAC.

Pour la première fois depuis 1532 l'édition agrémentée d'un commentaire du traité « *De Clementia* » de SÉNÈQUE le Philosophe par Jean CALVIN a été non seulement réimprimée mais traduite et étudiée d'une manière approfondie. Ce beau travail nous vient des Etats-Unis bien que l'initiative première ait été hollandaise. André MALAN HUGO avait, en effet, publié en 1962 une thèse intitulée « *Calvin en Seneca* » et avait été, à cette occasion, mis en rapport par son éditeur, J. B. WOLTERS, de Groningen, avec Ford Lewis BATTLES, professeur d'histoire de l'Eglise et de la théologie au Séminaire Théologique de Pittsburgh. De la collaboration de ces deux hommes est née, non seulement une réédition du « *De Clementia* » de CALVIN mais sa traduction complète en anglais avec des notes explicatives, une introduction très complète, quatre appendices, une bibliographie du sujet, un index des auteurs cités par CALVIN avec les références et un index à l'introduction : en tout un grand octavo de 448 pages.

André MALAN HUGO traite, dans les deux premiers chapitres de l'introduction, des origines et des circonstances de l'édition de CALVIN puis de ses caractéristiques. Dans six autres chapitre, F. L. BATTLES traite successivement de CALVIN comme critique littéraire et rhétoricien ; de CALVIN, comme philologue ; de la sagesse proverbiale, savoir des lieux communs traditionnels sur la sagesse nécessaire aux rois chez CALVIN ; de CALVIN, comme historien ; de CALVIN, comme philosophe et finalement de CALVIN et du Droit.

L'ouvrage a été publié par « *The Renaissance Society of America* » chez E. J. BRILL à Leyde en 1969 grâce à des fonds fournis par la fondation Jean Simon GUGGENHEIM.

De l'introduction de A. MALAN HUGO on retiendra premièrement l'influence relevée, après BOHATEC, de Guillaume BUDÉ sur le jeune CALVIN. C'est à ce savant parisien que CALVIN vouait alors sa plus grande admiration ; il en a écrit ces mots : « Budé, le principal ornement de la culture littéraire et son sommet, grâce auquel notre France peut aujourd'hui revendiquer la palme de la science ». (p. 42, ligne 37 du commentaire).

CALVIN avait étudié à fond le « *De Asse et de Partibus eius* » de BUDÉ, 18 fois cité dans le commentaire ; quant aux « *Annotationes in Pandectas* », elles sont citées 67 fois ; il renvoie en outre 7 fois aux « *Commentarii Linguae Graecae* » publiés à Paris en 1529. Le nom lui-même de Guillaume BUDÉ figure six fois dans le commentaire. ERASME, lui aussi admiré, n'obtient toutefois, dans l'estime du jeune CALVIN, que l'égalité avec BUDÉ. Voici comment il le qualifie dans la préface à Claude de HANGEST : « *Erasmus, litterarum alterum decus, ac primæ deliciæ. Erasme, l'autre ornement des lettres, et qui en a tout le charme.* » II, 2, 3.

André MALAN HUGO date aussi plus tôt qu'on ne le fait souvent cette œuvre de CALVIN ; il croit qu'elle fut commencée dès l'automne 1529, c'est à savoir dès le temps où CALVIN se fit immatriculer comme étudiant à l'Université de Bourges. On s'explique un travail littéraire mêlé à des études de droit par l'exemple de BUDÉ qui avait rompu avec l'isolement des juristes dans leur spécialité et tradition propres et recherché par l'histoire et les textes littéraires le sens de termes et de pratiques juridiques. De plus, CALVIN, bien que fidèle au grand maître d'Orléans, Pierre de l'ETOILE, était assez ouvert pour comprendre les avantages de la nouvelle manière humaniste d'enseigner que représentait à Bourges le juris-consulte milanais Andrea ALCIATI.

Quant au choix de SÉNÈQUE plutôt qu'un autre auteur, A. MALAN HUGO l'explique vraisemblablement par le fait que SÉNÈQUE était un moraliste, savoir un homme désireux de voir régner parmi les gens de son temps les règles d'une conduite véritablement humaine. Or tel se manifestait déjà le caractère de CALVIN ; A. MALAN HUGO rappelle opportunément sur ce propos que CALVIN avait reçu en 1529 le titre de curé de Pont-Evêque sur l'Oise ; ce qui lui conférait le droit de prêcher sans toutefois pouvoir administrer les sacrements puisqu'il ne reçut jamais l'ordination sacerdotale. Ce droit lui donnait cependant le sentiment d'une autorité et de devoirs particuliers à l'égard du public. On sait qu'il prêcha encore en latin au clergé assemblé à la cathédrale d'Angoulême en fin 1533 ou au début 1534 (Cf. HAAG, *La France Protestante*, art. Calvin Jean, p. 114, Paris, 1852).

Le choix de SÉNÈQUE montre aussi la gravité d'esprit et la sincérité de la foi de CALVIN dès ce temps car parmi les humanistes, beaucoup méprisaient SÉNÈQUE, jugé, non sans raison, littérairement très inférieur à CICÉRON. En choisissant d'éditer un texte de SÉNÈQUE, CALVIN prenait le parti des humanistes chrétiens, celui de Guillaume BUDÉ, auteur du « *De transitu Hellenismi ad Christianismum Libri III* » Paris 1535 et d'ERASME dans son « *Ciceronianus* » Bâle, 1528.

Les écrits postérieurs de CALVIN attestent cette estime de CALVIN pour SÉNÈQUE, même après qu'il était devenu un champion de la foi évangélique, notamment un traité manuscrit resté inachevé

« *De Luxu* » daté par conjecture de 1546, où il cite SÉNÈQUE non moins de 40 fois et 30 fois les seules « *Lettres à Lucilius* » (Cf. p. 40, 41, de l'Introduction).

On observera finalement sur ce choix que le commentaire du « *De Clementia* » pose tant de problèmes philologiques, historiques et juridiques qu'il fallait déjà être un authentique savant pour l'entreprendre et le réussir. Comme il est certain que le travail est bien fait, il montre chez CALVIN une précocité de savant semblable à celle de MÉLANCHTHON qui, à l'âge de 21 ans, professa le grec à l'Université de Wittemberg avec un immense succès.

L'étude attentive du texte de SÉNÈQUE édité par CALVIN a révélé qu'il était tout autre chose qu'une simple reprise du texte d'ERASME, comme on le croyait généralement. SÉNÈQUE est un auteur difficile dont les phrases sont souvent si mal bâties que les philologues ont ratifié le jugement de CALIGULA sur son style disant qu'il est « un sable sans chaux ». ERASME avait renoncé à rendre le texte de SÉNÈQUE lisible autrement qu'en multipliant à l'infini le nombre des virgules. CALVIN ne put se résigner à présenter son texte de cette manière et le ponctua, autant que possible, d'une manière fort intelligente, comme le prouve A. MALAN HUGO par un extrait du troisième chapitre du premier livre dans le texte de CALVIN comparé aux textes d'ERASME de 1515 et de 1529. Mais CALVIN ne s'est pas contenté de ponctuer le texte ; il en a aussi en de nombreux cas amélioré la graphie grâce à des progrès récents en son temps.

Enfin CALVIN a donné une édition critique du texte, non par un recours aux manuscrits — ce qui lui était matériellement impossible —, mais par un choix judicieux entre les diversités des textes imprimés. Ainsi il est revenu non moins de 16 fois au texte édité par ERASME en 1515 de préférence à celui qu'il édita en 1529. En outre CALVIN a introduit dans le texte 23 conjectures originales dont six au moins ont été adoptées par les critiques modernes.

Deux exemples précis révèleront le sens critique et l'indépendance de jugement du jeune CALVIN. Toutes les éditions du « *De Clementia* » antérieures à celle de CALVIN, depuis l'« *editio princeps* » à Naples en 1475 jusqu'aux deux éditions d'ERASME en 1515 et 1529 portent en I, III, 1 : « *Nunc in tres partes hanc materiam dividam. Prima erit manumissionis* ». Or la « *manumissio* » ou l'affranchissement est un sujet non traité par SÉNÈQUE en ce livre.

CALVIN est le premier éditeur qui ait eu la franchise non moins que l'intelligence d'écrire dans son commentaire : « Cette division du livre ne m'est pas claire. Je préfère en effet me présenter comme un homme d'une honnête franchise plutôt que d'abuser le lecteur par des arguties frivoles : c'est que la matière n'est pas développée dans l'ordre ici présenté. On ne voit pas non plus ce que vient faire le terme « *affranchissement* ». La faute, en cette affaire, est probablement plus celle de l'auteur que la nôtre, car ce fut un défaut propre à SÉNÈQUE d'assembler confusément des masses de choses plutôt que de les mettre en bon ordre. La situation est pire

encore en ce livre car il ne se conforme pas au plan qu'il a mis en tête. Mais, quoi qu'il en soit, ce défaut est compensé par des qualités plus grandes ».

La remarque de CALVIN ne passa pas inaperçue car Juste LIPSE (+ 1606) qui avait été professeur à l'Université de Leyde avant de retourner au catholicisme dans lequel il avait été éduqué, corrigea le texte dans son édition d'Anvers (1605), et depuis tous les éditeurs modernes l'ont modifié d'une manière ou d'une autre.

Une belle correction fut aussi introduite par CALVIN en I, X, 1 où les textes antérieurs, parlant d'AUGUSTE portaient : « *Sallustium, Cocceios et Duellios et totam cohortem primam interioris admissionis ex adversariorum castris conscripsit* ». Sur le terme « *Duellios* » CALVIN observa avec un énergique bon sens : « Je lis « *Deillios* » sans l'appui d'aucun texte manuscrit ou imprimé mais par une conjecture exempte de légèreté. J'interprète que le texte traite de ce *DEILLIUS* que *Messala CORVINUS* appelait le déserteur¹ des guerres civiles, car, comme *SÉNÈQUE* lui-même² l'a écrit (Suas, I, 7), il avait passé de *DOLABELLA* à *CASSIUS*, s'engageant même à tuer *DOLABELLA*, puis de *CASSIUS* à *ANTOINE*, et finalement d'*ANTOINE* à *AUGUSTE*. Ici la lecture « *Deillius* » s'impose. PLUTARQUE l'a aussi mentionné dans sa vie d'*ANTOINE* où néanmoins se lit dans les textes habituels la leçon corrompue « *Delius* »³. « Ici encore, Juste LIPSE a, dans son édition des œuvres de *SÉNÈQUE* préparée à Leyde, introduit la correction de CALVIN, et depuis, tous les éditeurs ont fait de même sans qu'aucun sache ou note que la correction remonte à CALVIN.

On sait que l'édition calvinienne du « *De Clementia* » ne fit pas sensation dans le monde scientifique. L'auteur était encore inconnu mais si son ouvrage fut assez peu remarqué, ce n'est pas en raison d'une insuffisance quelconque de l'œuvre mais principalement parce que la grande ferveur humaniste était déjà sur son déclin. Depuis 1517, début de l'action de LUTHER, c'étaient alors les questions religieuses qui captivaient les esprits. Il est d'ailleurs caractéristique de CALVIN, qui a toujours considéré que le devoir d'un chacun était de se tenir strictement à sa tâche, qu'il n'ait pas fait dans ce commentaire la moindre allusion aux disputes religieuses de son époque ; il ne parle même que deux fois de la religion chrétienne et ne cite en tout et pour tout que cinq fois l'Ecriture. Ce commentaire est une œuvre de science et CALVIN s'y tient rigoureusement dans le domaine de la science.

On ajoutera qu'il apparaît aussi manifestement dans cet écrit qu'il croit à une théologie naturelle. Ainsi il cite l'Ecriture en con-

¹ En réalité, « le Jongleur ».

² Il s'agit ici de *SÉNÈQUE* l'ANCIEN.

³ Les éditeurs modernes de Plutarque mettent « *Dellius* » (cf. Ziegler, éd. Teubner, Ant. XXV, 3 et LIX, 6).

firmation de l'opinion des Stoïciens sur la réalité de la Providence (Com. p. 6) et va jusqu'à écrire : « Pourquoi le souverain n'imiterait-il pas la mansuétude des dieux (ibid. p. 45) ? ».

Si le commentaire de CALVIN est resté inaperçu des savants jusqu'à notre temps, il a cependant été remarqué du dernier en date des commentateurs du « *De Clementia* », Paul FAIDER, professeur à l'Université de Gand, qui en avait donné une édition du texte en 1925 et en commença, en 1940, après les premiers désastres de la guerre, un commentaire, qu'il ne put toutefois mener à terme car il mourut avant la fin de cette même année. Son œuvre à été néanmoins achevée et publiée en 1950 par ses amis, Charles FAVEZ, de l'Université de Lausanne, et Paul van de WOESTIJNE, professeur à l'Université de Gand. A propos du terme « *manumissio* » il a renvoyé à CALVIN ; ce même auteur a aussi cité Simon GOULART, successeur de Théodore de BÈZE à Genève de 1607 à 1612 et éditeur en 1595 à Paris d'une traduction des œuvres de SÉNÈQUE.

Venons-en maintenant aux chapitres de l'ouvrage qui sont de la main de Ford Lewis BATTLES. De son étude de CALVIN comme rhétoricien, on retirera cette constatation que CALVIN a cité dans son commentaire une centaine de figures littéraires ou de procédés dialectiques. Voilà à quelle précision d'analyse avait été formé le futur commentateur des Ecritures !

De l'étude de BATTLES sur CALVIN comme philologue on apprendra combien il s'est adonné avec les humanistes du temps à la recherche du sens exact des termes latins car une des grandes tâches de la Renaissance fut celle qu'avait ambitionnée CONFUCIUS : « Rendre leur sens aux mots ». Dans cette recherche CALVIN eut pour guides, BUDÉ, BÉROALD l'ANCIEN (1453-1505) humaniste de Bologne, ERASME, principalement dans ses « *Adages* » et le grand maître des humanistes, Laurent VALLA (1407-1475) qu'il cite dix fois mais avec indépendance de jugement même envers ce grand connaisseur de la langue latine car CALVIN le nuance ou le complète 4 fois.

A propos de la sagesse traditionnelle, souvent exprimée en des proverbes et largement utilisée par les traités d'éducation à l'usage des princes, F. L. BATTLES relève que, des trois grands traités de ce temps sur ce sujet et composés avant 1532, l'*Institutio Principis Christiani*, d'ERASME (1516), l'*Institution du Prince*, de BUDÉ, publié tardivement à Paris en 1541, et le « *De Optimo Statu Libellus* » de BÉROALD l'ANCIEN, imprimé à Bâle en 1509, le traité d'ERASME est incontestablement le plus chrétien. CALVIN a cité 8 fois le traité d'ERASME et a probablement connu les deux autres. Son commentaire fait déjà pressentir le mélange de respect et d'indépendance de celui qui deviendra le conseiller de beaucoup de princes et de rois.

Sur CALVIN comme historien, F. L. BATTLES relève que CALVIN a cité avec approbation les mots fameux de CICÉRON (de *Oratore* II, 9, 26) : « *Historia, magistra vitae* » qu'il a fait suivre du com-

mentaire suivant : « car en elle nous voyons, comme en un miroir, les règles de notre vie (Com. p. 14) ». C'est à une vingtaine que monte le nombre des historiens cités par CALVIN. A cause du sujet, le plus cité est SUÉTONE, 108 fois, mais on est étonné de la place relativement élevée que tient QUINTE-CURCE cité 45 fois.

On notera sur ce propos que le nombre des auteurs cités au moins cinq fois par CALVIN dans son commentaire monte à 53 ; le plus cité est CICÉRON ; BATTLES a relevé 205 textes différents du meilleur des prosateurs latins. Après la longue note de CALVIN sur la fonction de préfet du prétoire et son historique (p. 139, ligne 23 à p. 142 l. 3), F. L. BATTLES, saisi par l'enthousiasme, a apostrophé CALVIN comme s'il lui était présent et ainsi répondu à ses excuses sur la longueur de cette note : « Pas question, Calvin ; nous vous pardonnons volontiers. Votre information est excellente. Nous voyons bien que vous êtes un homme d'études accompli et un professeur né » « *Never mind, Calvin; we gladly forgive you. Your information is of excellent quality. We can see that you are a thorough student and a born teacher.* »

On notera aussi que l'on voit déjà percer en CALVIN la singulière aptitude à manier l'ironie dont il fera montre dans son fameux « *Traité des Reliques* ». Voici ce qu'il a écrit sur l'apothéose des empereurs : « HÉRODIEN expose, dans son quatrième livre, les rites et les cérémonies de l'apothéose impériale ; chaque fois que je relis ces pages, je ne puis m'empêcher de rire, tant était ridicule cette religion romaine » p. 75. Ainsi CALVIN, lui aussi, savait rire mais du rire du sage devant le désordre de la folie.

Sur CALVIN comme philosophe il convient de remarquer qu'à cet âge de 22 ans où CALVIN composa la plus grande partie de son commentaire, il n'a encore qu'une connaissance médiocre du grec. Ses citations d'auteurs grecs sont tirées de traductions latines ; il ne se risque pas encore à des traductions personnelles et probablement ne lit guère l'original dans cette langue. PLATON n'est cité que 20 fois et une fois au moins de manière inexacte (Com. p. 6, 1. 28) tandis qu'ARISTOTE l'est 32 fois ; on ne voit donc pas encore apparaître la préférence que CALVIN accordera plus tard à PLATON. Cette proportion est d'ailleurs probablement imputable à la formation reçue au collège Montaigu durant les 5 ans qu'y vécut CALVIN et où il eut pour maître l'espagnol Antonio CORONEL, auteur de commentaires sur ARISTOTE (Cf. J. CADIER, CALVIN, Paris, P.U.F. 1960, p. 15). Il n'apparaît pas non plus que CALVIN ait été, dès ce temps, de quelque façon que ce soit, métaphysicien. Il est moraliste et admire dans le stoïcisme son sens de la Providence et du devoir ; il ne cite ni EPICTÈTE ni MARC-AURÈLE⁴. Cependant le fondement métaphysique du stoïcisme ne lui a pas échappé lorsqu'il cite CICÉ-

⁴ Le *Manuel d'EPICTÈTE* avait cependant été imprimé à Rome en version latine dès 1493 ; le texte original l'avait été à Venise en 1528. Mais l'*éditio princeps* des Pensées de MARC-AURÈLE ne fut faite qu'en 1559 à Zurich.

RON écrivant : « La raison (=le logos) fait que l'homme éprouve le désir de ses semblables qui ont avec lui en commun une même nature, des mêmes comportements et le langage ; ainsi, ayant débuté par l'amour des siens, de sa famille, l'homme porte plus loin ses regards et étend cet amour d'abord à ses concitoyens puis à toute la société humaine (*De Finibus*, II, 14, 45 ss) ».

On voit ici CALVIN admettre une fraternité universelle basée sur la raison (logos) qu'il fondera plus tard sur l'image de Dieu en l'homme :

« Si nous disons (d'un autre) qu'il est indigne pour lequel nous marchions un pas, l'image de Dieu, laquelle nous avons à contempler en lui, est bien digne que nous nous exposions pour elle avec tout ce qui est nôtre », (*Inst. Rel. Chrét.* 1541, ch. XVIII), sans qu'il oublie cependant la leçon de CICÉRON. Voici en effet ce qu'il a écrit sur le bon Samaritain : « la miséricorde laquelle un ennemi a faite à un Juif monstre que la seule conduite et maîtrise de nature enseigne que l'homme a été créé pour l'homme. Dont il s'ensuit qu'il y a une obligation naturelle entre tous hommes (*Com. sur l'Harmon. Evang.*) ». Il y a donc chez CALVIN une continuité entre philosophie et théologie. Au temps de ce commentaire, CALVIN ne paraît pourtant pas avoir déjà acquis de vraies conceptions philosophiques. « Ses œuvres postérieures révèlent une vue plus réfléchie et plus vaste des questions philosophiques et une connaissance plus directe des sources grecques (Ford Lewis BATTLES, *Introduction*, p. 127) ».

On observera finalement que l'ouvrage de PLATON déjà le plus cité par CALVIN est le livre des *Lois*, 9 fois sur 20 citations ; ce qui annonce les constatations de Jean BOISSET (Cf. *Sagesse et Sainteté dans la pensée de Jean CALVIN*, Paris, P.U.F. 1959).

C'est dans le chapitre de BATTLES sur *Calvin et le Droit* que l'on voit le plus se dessiner déjà la future personnalité du théologien de Genève. On remarquera sa définition de l'Etat, empruntée à CICÉRON et ARISTOTE : « une assemblée qui vit sous une loi », définition qu'il commente avec les mots suivants : « Si donc toute société ne constitue pas un Etat, mais celle-là seule qui vit avec des mœurs honnêtes et sous de justes lois, il s'ensuit que ceux qui n'obéissent pas aux lois ne sont plus citoyens mais séparés du corps de la société légitime » (p. 87).

Et voici comment CALVIN définit à cette époque le devoir d'un juge : « Il se doit de détourner les yeux de transgressions légères qui ne peuvent servir d'exemple à d'autres, mais être extrêmement vigilant envers les méfaits graves, nocifs particulièrement en ce qu'ils constituent un exemple (Com. p. 28 l. 25, 26) ».

Ces maximes expliquent le visage sévère de CALVIN dès sa jeunesse. Cette sévérité est celle d'un homme très attentif à tout ce qui peut nuire à la communauté humaine ; elle naît du sentiment du devoir et procède d'une authentique bonté.

Dans l'ouvrage si documenté de Malan HUGO et BATTLES, on regrettera cependant une omission, savoir qu'il n'ait été fait aucune mention de l'article érudit, précis et judicieux que H. LECOULTRE a publié en 1891 sur le « *De Clementia* » de CALVIN dans la Revue de Théologie et de Philosophie de Lausanne. H. LECOULTRE y analysa très finement les dispositions religieuses de CALVIN en ce temps et montra que si l'on ne peut prouver qu'il ait été alors acquis à la Réforme, il appartenait déjà à cette sorte de catholiques sérieux et formés par l'augustinisme prévalant au Moyen Age qui passèrent nombreux à la Réforme. H. LECOULTRE a relevé en effet un passage de ce commentaire, tout à fait probant en ce sens, où CALVIN observe sur une phrase de SÉNÈQUE disant que l'âme gouverne tout le corps soit par le désir du profit soit par l'ambition : « Par ce terme d'ambition, SÉNÈQUE reconnaît ingénument ce que furent ces fameuses vertus païennes que l'on célèbre sur tous les tons. Supprimez l'ambition et vous n'aurez plus aucun de ces esprits fastueux ni PLATON ni CATONS ni Scévolas ni SCIPIONS ni FABRICIUS ». On notera cependant que CALVIN n'a pas inclus dans cette liste d'hommes illustres que l'orgueil aurait infectés celui qu'ÉRASME nommait « saint SOCRATE ».

En conclusion, on rappellera que c'est au chapitre IX du premier livre du traité de la Clémence de Sénèque que se lit l'épisode du pardon magnanime accordé par AUGUSTE à CINNA dont Pierre CORNEILLE a tiré l'un de ses plus beaux chefs d'œuvre. Ainsi celui qui fut le plus grand des élèves des Jésuites en France a frémi d'enthousiasme devant ce qui avait, un siècle plus tôt, suscité l'admiration du jeune CALVIN. SÉNÈQUE leur avait révélé à tous deux ce qu'il y a de plus universel, de plus humain et de plus noble en l'homme.

A CINNA a succédé POLYEUCTE comme au commentaire du « *De Clementia* » par CALVIN succéda l'*Institution Chrétienne* ; c'est que seul le christianisme pouvait dépasser de telles hauteurs.

CALVIN garda toujours la conviction que le sens moral est inné en l'homme ; peut-être alla-t-il trop loin, sous l'influence d'AUGUSTIN, dans sa négation des vertus païennes, mais je crois qu'il aurait admis que l'influence du Christ, de sa grâce, s'étend plus loin, dans l'espace et le temps, que celle de l'Eglise ; quant à CORNEILLE, il se tourna plus tard vers l'*Imitation de Jésus-Christ*, dont quelques pages sont proches de la Réforme.

Je ne puis croire que CALVIN ait jamais cessé d'être celui qui avait admiré la clémence d'AUGUSTE bien qu'il ait, en chrétien fidèle, toujours enseigné qu'il n'est d'autre remède aux maux de l'homme que le Seigneur Jésus.

BIBLIOGRAPHIE

Jean-Daniel KAESTLI : *L'eschatologie dans l'œuvre de Luc*, Labor et Fides, 1969 ; 118 pages.

Une première chose frappe dans ce livre : c'est sa clarté. Il y a tellement de livres théologiques au style lourd et compliqué qu'il faut souligner la facilité avec laquelle se lit cet ouvrage.

L'idée de base d'où part l'auteur est que Luc, dans son *Evangile* comme dans les *Actes*, abandonne une conception apocalyptique de l'*Evangile* pour s'installer dans l'*histoire*. J. D. KAESTLI analyse les différentes interprétations et se montre surtout très au courant de la pensée de ceux que l'on appelle les post-bultmaniens. Il fait des remarques pertinentes comme, par exemple, de préciser l'usage du mot *eschatologie*, dont la définition varie considérablement selon les options théologiques et philosophiques des auteurs (p. 10). Ainsi pour BULTMANN, elle ne traite pas d'un accomplissement du futur, mais d'une événement actuel... la confrontation de l'homme avec la Parole de Dieu. C'est un détail, peut-être, mais qui dans la confusion actuelle des idées avait besoin d'être précisé.

J. D. KAESTLI a divisé son livre en deux parties. La première est une exégèse des principaux textes eschatologiques de l'*œuvre* de Luc. En comparant certains passages synoptiques, l'auteur montre que la préoccupation de Luc n'est plus apocalyptique : il annonce une période nouvelle qui est appelée à durer pendant un certain temps. « *L'histoire et les problèmes de l'existence quotidienne acquièrent une importance et une autonomie qu'ils ne pouvaient pas avoir dans un christianisme vraiment eschatologique* » (p. 40).

La seconde partie du livre ne manque pas non plus d'intérêt : l'auteur y pose trois questions :

1°) Doit-on, comme le fait l'école bultmannienne, opposer l'*eschatologie* de Paul au manque d'*eschatologie* de Luc ?

2°) Comment apprécier l'*historicisation* que Luc fait subir au ministère de Jésus, lorsque, par exemple, il ignore la signification sotériologique de la croix ?

3°) Est-il juste de voir en Luc le premier représentant d'un catholicisme primitif ?

Ces questions permettent à J. D. KAESTLI d'analyser les positions de BULTMANN, KASEMANN, VIELHAUER, CONZELMANN, CULLMANN, etc.

Ainsi pour le problème du catholicisme primitif, l'auteur reproche à CULLMANN de partir du présupposé que tous les livres du *Nouveau Testament* témoignent avec la même fidélité du message originel et possèdent la même valeur normative pour l'*Eglise d'aujourd'hui*. Une telle position est intenable parce qu'elle passe à côté de la diversité des témoignages bibliques. On pourrait reprocher à J. D. KAESTLI comme à beaucoup d'exégètes de ne voir les choses qu'en historien et de ne pas tenir compte du principe de l'unité de la révélation, qu'il est trop facile de ranger comme principe dogmatique. En quoi la diversité peut-elle s'opposer à une unité ? C'est là encore une autre forme de présupposé. D'ailleurs l'auteur montre bien ensuite qu'il faut se garder de tout schématisation.

On ne peut que recommander la lecture du livre de J. D. KAESTLI.

Pour vous, qui est Jésus-Christ ? Cerf, 1970.

Pour vous qui est Jésus-Christ ? telle est la question qui a été posée à un certain nombre de personnes connues du public, parce qu'elles appartiennent au monde du spectacle, de la littérature, de la science ou de la politique. Ce ne sont pas des théologiens ni des hommes d'*Eglise*. Leur témoignage peut souvent paraître naïf ou incompétent, il n'en a pas moins de valeur. Ainsi pourrait-on re-

procher à M. ACHARD de ne voir dans le Dieu des Juifs qu'un Dieu de vengeance, il n'en exprime pas moins la grâce, le pardon et l'amour qu'a apportés Jésus-Christ. On est frappé de voir combien de nos contemporains sont préoccupés par la question religieuse. Les églises se vident ; on se méfie de la religion traditionnelle : mais les préoccupations demeurent.

Ces témoignages sont entrecoupés d'autres venant des théologiens : faut-il y voir comme un garde-fou au milieu de déclarations un peu hérétiques ? Non certes ; mais je dois dire que les déclarations des non-spécialistes sont souvent étonnantes. Telle celle-ci de Wernher Von BRAUN de la N.A.S.A., « *Notre besoin de Dieu n'est pas fondé sur la seule crainte. L'homme a besoin de foi, comme il a besoin de pain, d'eau ou d'air* ».

Une chose est frappante : c'est l'humilité avec laquelle beaucoup de ces personnalités répondent à la question : elles en sentent l'importance et la gravité.

Si le mot ne faisait pas sourire dans certains milieux chrétiens, il faudrait qualifier ce livre de livre d'édification : il est précieux par le témoignage qu'il nous apporte et qu'il peut apporter autour de nous. Un livre à avoir et à faire lire.

André BIELER : *Une politique de l'espérance*. Le Centurion/Labor et Fides, 1970 ; 191 pages.

On connaît l'auteur pour ses brillantes études sur CALVIN, où même si on sent l'influence de la théologie de Karl BARTH, on trouve un compte rendu vivant de la pensée du réformateur. Son nouveau livre déçoit un peu dans la mesure où l'on a l'impression de relire ce que nous lisons bien souvent ailleurs.

L'auteur parle des documents œcuméniques contemporains : *Encyclique Populorum progressio, Conférence pour le développement* (Beyrouth), *Rapports d'Upsal*.

Certes, il ne s'agit pas non plus de jeter un regard méprisant sur ce que dit l'auteur. Il y a là des propos qui sont graves : on ne peut rester indifférent à un monde dans lequel les chrétiens ont à vivre et à témoigner.

Mais on peut quand même se demander si certaines affirmations de l'auteur ne sont pas trop empreintes de théologie dite moderne, ou pour le moins humaniste. Encore est-il bon de placer l'Eglise en face de ses responsabilités. Mais d'un autre côté, de quoi est-il question, quand l'auteur parle d'une théologie *future* ? On sent aussi le risque d'un certain conformisme au monde : « *L'Eglise*

est dépassée avec tous les hommes, par des événements dont l'ampleur et la rapidité l'obligent à se déterminer avant même qu'elle ait eu le temps de prendre conscience de toutes leurs dimensions » (p. 18). C'est vrai, l'Eglise doit-elle vraiment se laisser surprendre par l'événement ? Cela voudrait-il dire alors que l'Eglise dépend de l'événement avant de dépendre de son Seigneur ?

D'autre part, on peut contester l'analyse du monde actuel. Je ne crois pas que la Bible enseigne la dignité du travail et de la technique : le Jugement sur la situation présente est bien optimiste. Comment parler sincèrement d'une domination de l'homme sur la création alors que l'homme est en train de gaspiller allègrement ce qui lui est donné et de courir vers son propre suicide ? Peut-on parler de création continue, alors que Dieu, par le Sabbat, veut signifier à l'homme que cette création est limitée, et surtout que l'homme vit dans cette limite ?

Ce livre est intéressant dans la mesure où il est un excellent et très clair résumé des idées reçues de notre époque.

On peut se poser des questions sur la justesse de l'analyse et des situations et surtout de leurs causes. Il est bien facile de parler de l'inconscience ou de la paresse conservatrice des Eglises, mais on pourrait tout aussi bien s'inquiéter du conformisme politique de l'intelligentsia protestante.

Au fond, ce livre reflète des idées qui on maintenant 20 ans de retard. Le problème n'est plus de savoir comment l'homme peut instaurer le Royaume de Dieu sur la terre, mais quels choix il va être contraint de faire devant le danger de la démographie galopante.

L'avenir ne se construit plus en terme de progrès, mais en terme de conservation. Faut-il alors que l'Eglise soit quelque chose de flottant, ou au contraire quelque chose de solide dans ce qu'elle a à dire

Encore une fois, il ne s'agit pas de nier l'intérêt de ce livre : il conduit à la réflexion. Comme, par exemple, la nécessité d'avoir, à l'heure actuelle, une vision planétaire des choses. Mais ne risque-t-il pas finalement de faire de l'espérance simplement un bel idéal ?

Ce livre vient d'obtenir le prix Noël 1970. C'est mérité dans la mesure où il reflète bien les préoccupations d'une génération. Mais ces préoccupations restent encore très anthropocentriques : comment établir une certaine justice à l'intérieur de la famille humaine, alors que la question qui va se poser à cette humanité est celle de sa survie dans une biosphère qu'elle a si longtemps négligée.

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 : 20 F. Abonnement de solidarité : 40 F ou plus.

Pasteurs et assimilés, étudiants : prix réduit, 13 F.

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

Abonnement D.M. 16; Etudiants : D.M. 11.

BELGIQUE : M. le pasteur Paulo MENDES, rue Daussoigne Méhul, 4000. Liège. Compte courant postal 3776.05.

Abonnement : 180 francs belges, Abonnement de solidarité : 300 francs belges ou plus.

Pasteurs et étudiants : 120 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 : £ 1.60, Student sub. £ 1.

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

Abonnement : lires 1.800.

Pasteurs et assimilés, étudiants : lires : 1.200.

PAYS-BAS : Mme F. J. A. de Roo-PANCHAUD, 128, Cort Van der Lindenstraat, « Loide Vue », Hoogezand (Groningue). Giro : 1.3765.60.

Abonnement : Fl. 15. Abonnement de solidarité : Fl. 30 ou plus.

Etudiants : prix réduit : Fl. 10.

PORTRUGAL : 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 : 10.6345.

Abonnement : 17 francs suisses. Abonnement de solidarité : 35 francs suisses ou plus.

Pasteurs et assimilés, étudiants : prix réduit : 12 francs suisses.

AUTRES PAYS : 22 F.

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
<i>Dans quel sens la Bible est-elle la Parole de Dieu ?</i>	
Rapport de la Commission biblique désignée par l'Episcopat Luthérien Suédois	10,—
<i>Ta Parole est la Vérité. Conférences du Congrès de Théologie Evangélique de Paris 1968</i>	12,—
Rudolf Grob, <i>Introduction à l'Evangile selon saint Marc</i> , Présentation de J.G.H. Hoffmann	6,—
Birger GERMARDSSON, <i>Mémoire et Manuscrits dans le Judaïsme rabbinique et le christianisme primitif</i>	6,—
<i>Canons du Synode de Dordrecht (1618-1619)</i>	4,50
Jean de SISMONDI (1773-1842). Précursor de l'Economie Sociale	6,—
Jean CALVIN : <i>La Nativité :</i>	
1. L'Annonce faite à Marie et à Joseph	5,—
2. Le Cantique de Marie	5,—
3. Le Cantique de Zacharie	5,—
4. La Naissance du Sauveur	5,—
Les quatre fascicules ensemble	15,—
G. C. BERKOUWER, <i>Incertitude moderne et Foi chrétienne</i>	6,—
Théodore de BÈZE, <i>La Confession de Foi du Chrétien</i> , Texte modernisé, Introduction, préface et notes de Michel Réveillaud	5,—
Herman DOOYEWERD, <i>La nouvelle tâche d'une philosophie chrétienne ..</i>	8,—
John MURRAY, <i>Le Divorce</i>	8,—
Arthur PFENNINGER, <i>Pour l'Honneur de Dieu</i> (Le drame de la vie de Calvin), Pièce en trois actes, adaptation française d'Edmond Duménil ..	4,50
Auguste LECERF :	
<i>La Prière</i>	5,—
<i>Des moyens de la Grâce</i>	7,—
<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>	15,—
<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 ^e (Tarif Librairie)	
Pierre MARCEL :	
<i>A l'Ecole de Dieu</i> , Catéchisme réformé	10,50
<i>A l'Ecoute de Dieu</i> , Manuel de direction spirituelle	8,—
<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>	10.—
<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	144.—
<i>Commentaire sur le livre de la Genèse</i> , « Labor et Fides »	80.—
<i>Commentaire sur l'Evangile de Jean</i> , « Labor et Fides »	84.—
<i>Commentaire sur l'Epître aux Romains</i> , « Labor et Fides »	43.—
<i>Commentaires sur les Epîtres aux Galates, Ephésiens, Philippiens, Colossiens</i> , « Labor et Fides »	49.—
<i>Jean CADIER, Calvin</i> , P.U.F.	10.—
<i>Jean CADIER, Calvin, collection philosophes</i> , P.U.F.	7.—