Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 14 (1926)

Artikel: Les principes essentiels de la vie cultuelle
Autor: Will, Robert
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380117

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 05.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LES PRINCIPES ESSENTIELS DE LA VIE CULTUELLE *

Nous sommes les témoins passionnément intéressés d'un mouvement cultuel qui, de jour en jour, prend une extension plus formidable. Un seul exemple : La bibliographie du dernier *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* (1) ne comprend pas moins de 886 numéros : huit cent quatre-vingt-six ouvrages, études, monographies, travaux d'ordre liturgique publiés dans le courant de la seule année 1924/25. Du côté protestant, le mouvement s'est partagé en de si nombreux embranchements qu'il est presque impossible d'en discerner les tendances directrices. A la

* La *Revue* est heureuse de pouvoir publier l'étude que, sous une forme un peu différente, M. le professeur Robert Will, maître de conférences à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg, a lue à l'assemblée annuelle de l'association *Hymne et liturgie*. Cette étude trouvera un complément très utile dans deux articles du même auteur (Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 1926, N^os^ 5 et 6), intitulés *Revue des publications liturgiques de 1924 à 1926 :* I. *Le mouvement liturgique dans l'Eglise catholique ;* II. *Le mouvement cultuel dans les Eglises protestantes*, articles que nous recommandons expressément à nos lecteurs.

Sur l'ensemble des problèmes que soulève la question du culte, nous renvoyons à l'ouvrage monumental de M. Will : *Le culte*, dont le premier tome a paru en 1925, chez Alcan à Paris (un vol. grand in-8° de XIII, 458 p.), et dont le deuxième est impatiemment attendu. (*Réd.*)

(1) *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, herausgegeben von Dr. O. CASEL, O. S. B., Münster 1926.

multiplicité des disciplines correspond la diversité des réalisations. Le moment semble venu où, pour ne pas nous perdre dans le remous des différents courants, il nous faut essayer de démêler et de définir les principes essentiels de la vie cultuelle. Ce n'est qu'en se plaçant sur ce fondement qu'on pourra donner de la consistance et de la durée aux formes nouvelles qui, de toutes parts, s'élaborent.

Le sujet religieux se trouve, dans le culte, en face de trois objectivités : de l'objet divin, du symbole phénoménal et de la collectivité cultuelle. Nous parlerons donc d'abord de ce qui constitue le fondement religieux du culte : l'*expérience cultuelle ;* ensuite de ce qui en est le complément nécessaire : la *forme cultuelle ;* enfin de ce qui en est l'épanouissement : le *caractère social* de la vie cultuelle.

1. L'expérience cultuelle.

Y a-t-il une *expérience cultuelle* différente de l'expérience religieuse ? Evidemment oui. D'abord l'expérience cultuelle est une expérience collective. Faisons abstraction, pour le moment, du point de vue sociologique. La particularité de l'expérience cultuelle s'explique encore par des raisons d'ordre phénoménal : la confrontation cultuelle a pour organes des objets excitatifs dont la piété personnelle peut se passer, et elle comporte un agencement rythmique des forces subjectives et objectives qui communique à la rencontre cultuelle des allures de solennité que ne prennent pas les rencontres fortuites de Dieu et de l'homme. Ne nous attardons pas non plus à cette particularité de nature formelle. C'est avant tout *au point de vue purement religieux* qu'il sera utile d'élucider le caractère spécifique de la communion cultuelle.

L'expérience cultuelle sera d'abord une *majoration* de l'expérience religieuse. Le rendez-vous cultuel est

en quelque sorte l'aboutissement et la combinaison de toutes les expériences personnelles que nous a values notre prière et elle est le point de départ de toutes celles que nous nous promettons pour l'avenir. Quiconque a prié, recherchera le culte, et quiconque y a trouvé Dieu, priera. La réalité de la foi qui nourrit notre piété et dont débordent nos prières, se déverse dans le culte et, après avoir été recueillie et augmentée par la prière liturgique, se répand dans toute notre vie chrétienne. Le culte est une prière surabondante d'un épanchement mieux canalisé et plus large que la prière personnelle.

Mais il y a plus : l'expérience religieuse peut reposer sur une réflexion, sur un sentiment, sur un acte de foi, elle n'est pas nécessairement une rencontre consciente avec Dieu ; elle n'a pas besoin d'être un dialogue avec Dieu, ou une prière. En chantant le cantique : « C'est un rempart que notre Dieu », je puis m'en trouver fortifié, stimulé, consolé, sans me rendre compte que c'est Dieu lui-même, le Dieu présent, à qui je dois cette augmentation de ma vie intérieure. C'est une expérience religieuse, ce n'est pas encore une expérience cultuelle. Celle-ci exige une *confrontation réelle* avec Dieu, une rencontre effective.

Une rencontre suppose deux partenaires qui, en se croisant, ne passeront pas l'un à côté de l'autre sans s'aborder, mais qui s'arrêteront face à face et prendront ensemble un contact vital et conscient. Est-ce bien une rencontre de cette sorte que nous offre notre culte habituel ? La *parole* qu'on y entend, est-elle un véritable dialogue, un colloque pathétique ? N'est-elle pas plutôt, de la part de l'homme, un énoncé unilatéral, une dissertation sur Dieu qui se déploie dans le sermon et qui envahit même parfois la prière ? Ou bien, cette parole n'est-elle pas, d'autre part, un aparté de Dieu, un message biblique incompris, une proclamation sans écho, un oracle sans clé ? — De même que la parole, l'*action*

cultuelle n'est souvent qu'une poussée subjective sans réaction, un élan mystique ou une entreprise destinée à contraindre l'Eternel par des artifices magiques ou par des sacrifices intéressés, ou, d'autre part, une intervention inconcevable de Dieu se manifestant dans les sacrements surnaturels. La rencontre cultuelle suppose tout au contraire une combinaison de l'initiative divine et de l'action de grâces humaine, du geste d'adoration du fidèle et de la bénédiction céleste. L'homme doit y ressentir la présence réelle de Dieu, et Dieu doit pouvoir répandre ses grâces dans le calice qui s'ouvre de l'âme croyante. La *présence réelle* de Dieu ! Le catholique moyen n'en a-t-il pas un sentiment plus intense que le protestant moyen ? Evidemment ! car pour la conscience catholique Dieu est matériellement présent dans le phénomène cultuel. Le tabernacle qui se dresse dans le chœur de toute église, renferme Dieu. C'est conscient de cette présence concrète que le dévot fléchit le genou devant l'autel et qu'il adore l'hostie. C'est cette présence du divin qui, au moment de l'élévation, fait passer, au milieu d'un silence sacramentel un frisson sur le peuple prosterné. A l'entrée de la cathédrale de Nice on lit l'inscription suivante : « L'Eglise est la maison de Dieu. Non seulement Dieu y est présent par son immensité, mais il y habite corporellement par Notre Seigneur dans le tabernacle. » Quand même nous rejetons loin de nous la prétention d'emprisonner Dieu dans la chose corporelle, nous devons reconnaître que l'Eglise catholique a merveilleusement réussi à faire ressentir à ses fidèles ce qui est le secret et le fondement essentiel de l'expérience cultuelle : la nécessité de la rencontre réelle avec Dieu.

L'enthousiasme religieux du *christianisme primitif* avait déjà communiqué aux communautés ce sentiment par des moyens moins matériels que ceux de l'Eglise, mais avec un réalisme égal. La Cène était la projection du banquet céleste dans la vie des chrétiens assemblés au

culte (1). Le Christ, quoique invisible, y était présent et en attendant qu'il vînt dans sa gloire sensible, on se souvenait de ses promesses : « Là, où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux », ou bien : « Voici, je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du monde. »

Les *réformateurs* avaient également le sentiment très accusé de la proximité immédiate de Dieu dans le culte. La Parole de Dieu en était le gage perceptible, la Parole dans son objectivité impressionnante. « Partout, dit Luther, où la Parole est prêchée, Dieu est véritablement présent. » Et Calvin parlait du « Deus ipse loquens ». Chaque syllabe contenue dans les Ecritures possédait encore une virginité céleste et rayonnait d'une beauté supraterrestre. Par la Parole l'Eternel se plaçait en face de l'homme, et le peuple longtemps sevré buvait avec une avidité incroyable ce message surnaturel. Les sacrements n'étaient, eux aussi, que le « verbum visibile », c'est-à-dire une expression phénoménale et tangible de la grâce réelle de Dieu.

Le spiritualisme exsangue du *protestantisme moderne* a noyé dans les brouillards de la pensée ou du sentiment cette conscience pénétrante de la rencontre effective de Dieu et des âmes qui est l'expérience cultuelle par excellence. La Parole n'a plus, pour la conscience de notre génération, la portée immédiate ni la force incisive qu'elle possédait au XVI^e^ siècle. Le dogme de l'inspiration littérale n'étant plus maintenu même par les conservateurs les plus intransigeants, ce n'est pas seulement à travers le prisme de la prédication d'aujourd'hui, mais encore à travers le voile de la pensée de l'auteur biblique, c'est-à-dire à travers un double médium humain, que la Parole divine se voit filtrée. Dans la même mesure où s'évanouit le respect de cette Parole dont on ne perçoit plus la voix divine qu'en un écho lointain, l'intérêt que les chrétiens

(1) Cf. FRICK und ALLWOHN, *Evangelische Liturgie* (1926), p. 8.

peuvent prendre à un culte polarisé dans la parole, s'amoindrit. Au temps de la Réforme la Parole, entourée encore d'une auréole divine, supportait même la médiocrité du prédicateur obscur. La pesante didactique qui s'y rattachait, n'altérait pas le caractère surnaturel de la Parole annoncée. Aujourd'hui, le prédicateur le mieux inspiré est à peu près incapable d'éveiller par son sermon le sentiment de la présence de Dieu chez des auditeurs trop placides et trop lointains. Ce n'est pas un message qu'ils recueillent ; c'est un discours qu'ils écoutent.

Différents projets de réforme liturgique nous promettent de rendre à notre vie cultuelle ce sentiment de la présence réelle de Dieu qui lui manque. On envisage à cet effet l'introduction de formes nouvelles ou la reconstitution d'anciens rites. Mais avant d'examiner ces essais, demandons-nous, si, même en conservant notre *ordre du culte traditionnel*, il ne serait pas possible d'inculquer ce réalisme essentiel aux éléments du service divin. Il me semble que si.

La *prédication* avant tout exigerait une nouvelle orientation dans le sens indiqué. Elle ne doit pas se borner à être un témoignage de l'expérience personnelle du prédicateur. Il ne suffit pas de dire de bonnes choses sur Dieu et même d'émettre des pensées profondes à son sujet ; fussent-elles tirées du fond de l'âme la plus fervente, elles ne feraient que transmettre des intuitions subjectives. L'ambassadeur a parfois la velléité de se substituer à son souverain ; il risque de ne s'annoncer que lui-même. Il serait plus nécessaire que ce fût Dieu qui parlât. Le prédicateur n'a qu'à proclamer ce que Dieu, Dieu seul, Dieu lui-même, demande à faire pénétrer dans les âmes. Il ne nous appartient pas de précéder Dieu, il convient de le suivre. Si la piété du prédicateur n'est que le transparent des révélations du Dieu vivant et si son témoignage subjectif n'est que l'organe subsidiaire ou régulateur de la Parole elle-même, alors on verra tomber bien des enve-

loppes et même des entraves de la Parole divine, non seulement certains effets oratoires ou quelque préoccupation littéraire, mais même des faiblesses morales telles que la pusillanimité ou la dureté, le ressentiment ou la flatterie. On sait que pour l'école de Barth le message de la Parole est la seule préoccupation cultuelle, parce que, dans l'œuvre du salut, la puissance de Dieu est censée agir souverainement et exclusivement. Tous les efforts que recommandent les liturgistes modernes pour se hisser dans la sphère du transcendant au moyen d'exercices mystiques, de stimulants esthétiques ou de pratiques rituelles ne sont, aux yeux des Barthiens, qu'illusions puériles ou théurgie criminelle. Nous n'avons pas à faire maintenant ni le panégyrique ni le procès de la « théologie dialectique ». Nous connaissons les dangers de son absolutisme intransigeant et du quiétisme pratique qui peut en résulter. Nous voyons aussi l'impossibilité de donner à la prédication moyenne l'allure surhumaine, et presque inhumaine, que les adeptes de Barth revendiquent pour elle, et la suprématie liturgique qu'ils voudraient réserver à la Parole à l'exclusion de tous les autres symboles. Mais il est un point où cette théologie rendra des services à nos cultes souvent superficiels. Il est un fait que la proclamation régulière et incessante de la grâce divine a créé parmi les fidèles une sorte de sécurité béate qui n'est plus contrebalancée par aucun sentiment de crainte morale ou d'effroi « numineux ». Il en est résulté une familiarité avec le bon Dieu, une incuriosité, une imperturbabilité et une tiédeur qui se révèlent dans la tenue de nos services habituels. La rencontre avec Dieu ne produit plus le moindre frisson. Le divin n'a plus rien de mystérieux pour nos braves gens. Et quand nous parlons de mys tère nous ne songeons pas seulement aux abîmes du « Deus absconditus » ; nos croyants ne s'effarent non plus, ni ne s'émerveillent de l'immensité de l'amour révélé de Dieu. Il n'est pas, de prime abord, nécessaire,

pour adorer, d'éliminer de l'organisme cultuel la prédication traditionnelle. Mais il importe de lui rendre une valeur que le subjectivisme piétiste, rationaliste ou romantique lui ont fait perdre, et d'en faire l'organe du message objectif de Dieu.

La *prière liturgique* demanderait à être revisée du même point de vue. Telle qu'elle se présente actuellement, elle exige un transfert de valeurs religieuses de la sphère intellectuelle dans les sphères de l'émotion et de la volonté. Cette opération rationnelle ne laisse percer que péniblement le sentiment de la présence réelle de Dieu. Nous ne nions pas que la prière liturgique puisse contenir des bénédictions, mais bien souvent, pendant la prière, l'assemblée ne se rend pas compte que l'auteur de toute grâce excellente et de tout don parfait se trouve là, en face d'elle, comme le toi en face du moi. Aussi la prière liturgique se borne-t-elle d'ordinaire à demander quelque manifestation subséquente de Dieu. Au début du culte, on prie l'Eternel qu'il veuille se révéler dans la parole que l'on va prêcher ; dans la prière finale, qu'il veuille sanctifier notre vie de demain et de tous les jours. Mais cette prière statutaire nous fait-elle éprouver, à un moment précis, l'effroi et l'allégresse qui devraient nous saisir au moment où l'Eternel consent à se donner à nos âmes ? Si la prière lue qui n'est pas a priori celle du fidèle, ni même celle du liturge qui la récite, mais de l'auteur de la liturgie, exige une double transposition de son contenu avant que le fidèle ne puisse se l'assimiler intellectuellement, puis émotionalement, la prière d'abondance raccourcit ce détour d'un lacet. Mais elle risque de dévier dans le fourré de la piété subjective du prieur attitré. Elle sera toutefois à sa place si elle est inspirée par un vif sentiment de responsabilité du liturge. Celui-ci se rendra compte qu'il est l'interprète tout ensemble de l'assemblée qui prie et de Dieu qui lui répond. La prière d'abon-

dance sera donc à la fois subjective et objective, mais de telle façon que la subjectivité ne soit que l'atmosphère dont se sert l'objectivité ; elle sera absolument perméable aux aspirations qui montent et aux grâces qui descendent ; en un mot, elle fera ressortir la présence réelle de Dieu au milieu de ses fidèles.

Cette même conversion vers le plan de l'objectivité devrait enfin déterminer la tendance de nos *cantiques ;* il ne suffit pas que le cantique nous réconforte, nous stimule, nous catéchise, nous convertisse. Il devrait nous conduire à la source de toute consolation et de toute vérité, et nous inciter à y boire. Ne conviendrait-il pas de contrôler le choix de nos hymnes, d'exclure de nos cultes celles qui, didactiques, théologiques ou moralisantes, ne traduisent que des réflexions sur Dieu, au lieu de nous placer sous ses yeux, ou qui ne se rapportent qu'à quelque relation de la religion et non à à la réalité du royaume de Dieu ?

Rencontrer Dieu ! Je ne prétends pas que les cultes qui ne se conforment pas à ce postulat essentiel, soient entièrement stériles. Ils peuvent influer sur notre attitude religieuse, transfigurer notre personnalité, bouleverser notre conscience, mais s'ils nous communiquent la grâce divine sans nous faire ressentir la présence du Dieu vivant, ce ne seront pas à vrai dire des cultes. Ou, autrement dit, voici en quoi consiste le mystère de la rencontre cultuelle : c'est à Dieu qu'en revient l'initiative, à Dieu et non au sujet religieux fût-il aussi pieux que saint François, à Dieu et non au prédicateur, fût-il aussi puissant que saint Jean Chrysostome ; à Dieu et non à tel auteur biblique, fussent-ils Esaïe ou saint Paul ; à Dieu et non à tel poète ou compositeur, fussent-ils Luther ou J.-S. Bach ; à Dieu et non à telle liturgie ancienne ou moderne. On m'objectera que, du point de vue psychologique, il semble impossible de se tenir pendant tout un culte dans le sentiment de la pré-

sence de Dieu. J'avoue que ce serait écrasant. Si la prière liturgique, le chant et la prédication devaient tout ensemble et exclusivement viser à ce but, cela provoquerait une tension dépassant les puissances de l'âme. Un rythme est indispensable. C'est pourquoi je ne voudrais aucunement exclure du culte les éléments qui ne sont qu'une préparation du sentiment de présence. Oui, on chantera le cantique de foi, quoiqu'il ne suscite pas l'expérience cultuelle proprement dite. Il sera le récipient dans lequel se rassemblent les puissances de la foi dont le fidèle aura besoin pour être à même de se placer sous le regard de Dieu. Mais ce que je n'admets pas, c'est que tout le culte se passe à annoncer solennellement un souverain qui jamais ne fait son entrée. C'est ainsi que l'ironie de M. Curtius a défini une fois la nature de nos cultes.

Ici nous voyons intervenir certaines initiatives nouvelles qui, à mon avis, méritent d'être retenues. La désaffection dont souffrent nos cultes ne s'explique-t-elle pas par le fait que le message de la Réforme se montre incapable d'émouvoir une génération qui, fatiguée de l'intellectualisme héréditaire et excédée de la verbosité de nos cultes, a une conscience plus sensible du mystère de la religion et ressent le besoin de *l'adoration* contemplative. Qu'est-ce qu'adorer ? Ici nous nous heurtons au fidéisme intégral, pour lequel l'adoration ne peut être que le recueillement de l'âme en face de la grâce révélée de Dieu, ou l'allégresse du croyant qui ressent la miséricorde rédemptrice du Sauveur. « Quiconque parle d'adoration, parle de foi. » Ainsi comprise, l'adoration est une disposition générale qui s'associe aux différents éléments du culte. Cette « Anbetung », dit M. Günther, se dégage du « Gebet » (1). Elle exclut tout état d'âme spécifiquement mystique. Mais n'y a-t-il pas dans la gamme des senti-

(1) Günther, *Anbetung im evangelischen Gottesdienst.* Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst, 1925, Nos 7-8.

timent religieux, à côté de cette forme d'adoration, très légitime d'ailleurs, mais que je préférerais appeler la glorification de Dieu, un autre type d'adoration qui serait plutôt une attitude de contemplation en face de la majesté mystérieuse de Dieu, en un mot *l'adoration mystique?* Alors nous nous demanderons : 1° La mystique est-elle un élément légitime de la religion chrétienne? La mystique ne constitue pas la religion, mais elle en est un élément indispensable ; si la mystique, le cas échéant, peut se passer de religion — le bouddhisme philosophique en est une preuve, Mæterlinck en est un témoin —, jamais la religion ne pourra faire abstraction de la mystique : nous n'avons qu'à nous souvenir du ἐν Χριστῷ de Paul. Alors la mystique a le droit de s'exprimer dans le culte. La liturgie catholique n'en tient-elle pas grandement compte ? — 2° La conception de la foi et de la grâce qu'a proclamée la Réforme, contient-elle cette inspiration mystique ? Non. Je ne prétends pas que la piété protestante ne puisse pas, en temps et lieu, s'agréger la note mystique ; qu'on songe au mariage du Christ et de l'âme que Luther décrit dans son traité de la liberté chrétienne. D'autre part, le mysticisme peut se plier à la terminologie des réformateurs : Joh. Arndt et Spener prétendaient bien être des luthériens authentiques. Mais originairement la mystique pleinement éclose est étrangère au fidéisme des réformateurs. Aussi ceux-ci ne lui réservèrent-ils aucune place dans leurs constructions liturgiques. Et jusqu'à ce jour, l'adoration proprement dite n'a aucun droit de cité dans le culte protestant. Alexandre Vinet (1) disait déjà : « Il manque à notre liturgie plus de vague... notre culte est trop... un discours. Tout s'articule, tout se précise, tout s'explique. » En réalité, la mystique n'en a pas moins trouvé le chemin qui conduit dans le sanctuaire, mais

(1) Vinet, *Théologie pastorale*, p. 204.

elle a dû s'y insinuer subrepticement par la voie du cantique piétiste, de la prière d'abondance ou de certaines formules d'origine mystique qui, d'âge en âge, se sont perpétuées dans toutes les Eglises chrétiennes et que nous retrouvons dans notre liturgie de la sainte cène. Nous demanderons à MM. Frick et Günther, qui veulent que le culte revête le caractère du fidéisme intégral de la Réforme, s'ils excluent du culte un cantique comme celui de Tersteegen : « Allgenugsam Wesen », d'où le principe du sola fide est totalement absent et dans lequel ce n'est pas la sérénité de l'enfant de Dieu qui domine, mais où s'exhale le désir de l'union avec Dieu. S'ils admettent ce son dans la gamme des expressions cultuelles, ils devront bien nous concéder non seulement la symphonie verbale du cantique mystique, mais aussi le rite de l'adoration contemplative à laquelle aspire notre époque. MM. Otto (1) et Mensching (2) réclament donc — et je me range à leur avis — qu'on accorde consciemment une place déterminée à une adoration qui ne sera pas identique à la prière liturgique ni à l'atmosphère générale d'un culte de piété fidéiste. Dans la pratique, les amis de la *Monatsschrift* se sont d'ailleurs vus eux-mêmes, obligés de faire aux besoins de l'âme contemporaine des concessions qui ne se trouvent pas dans la ligne directe de leurs principes. Ils introduisent dans leur culte des moments de silence ou s'abandonnent à un ravissement musical qui n'est pas éloigné de la jouissance mystique. Mais ils masquent leurs inconséquences par le terme ambigu, et toujours impressionnant, de « Feier ». Alors je préfère me rallier à Otto pour lequel il ne s'agit pas d'une prière à voix basse, mais d'une construction liturgique, d'un « sacramentum silentii », qui

(1) Rudolf Otto, *Zur Erneuerung und Ausgestaltung des Gottesdienstes* (1925).

(2) Gust. Mensching, *Die liturgische Bewegung in der evangelischen Kirche* (1925).

permettra à l'âme de s'abandonner à Dieu en un élan mystique ou en une contemplation unitive. Je ne demande pas que tous les cultes portent cette empreinte ; je reconnais aussi que le culte Otto dans lequel la partie mystique se superpose au service de la Parole, n'est pas une unité organique, qu'il réunit deux types hétérogènes de piété, qu'il comprend deux cimes distantes l'une de l'autre. Mais l'Evangile ne comprend-il pas également le sommet du sermon sur la Montagne et celui de la Transfiguration ? Qu'importe le danger d'un mélange de styles ou le reproche d'une création syncrétiste, pourvu que les deux cordes qui vibrent au fond de l'âme religieuse, viennent à résonner. Nos rationalistes, qui affectent de traiter le silence de l'adoration comme une pauvre trouvaille néo-romantique, feront bien d'étudier le livre de Mensching : *Das heilige Schweigen* (1). Ils y verront que dans l'histoire des cultes le silence a une tradition aussi respectable que la parole, les deux voies conduisant à l'expérience cultuelle par excellence, au sentiment de la présence réelle de celui qui est tout ensemble Λόγος et Σίγη. En nous repliant silencieusement sur nous-mêmes, nous aurons l'intuition que c'est Dieu lui-même qui éveille en nous la conscience de Dieu, en nous attirant dans ses bras paternels ou en nous faisant ressentir sa majesté indicible. Cette expérience de la présence divine est le fait constitutif du culte.

2. La forme cultuelle.

Examinons maintenant la seconde raison d'être du culte. Cette rencontre avec Dieu ressentie comme un fait de puissance immédiate et vitale, exige une *figuration adéquate*. Cela veut dire que la *forme* aussi détermine le sens propre du service divin. Tout culte réclame des

(1) Gust. Mensching, *Das heilige Schweigen*. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung (1926).

formes expressives : signes, images, gestes, sons, paroles, actions, rites, cérémonies. Se plaçant entre Dieu et les âmes, ces formes servent de commutateurs aux courants de vie qui relient le pôle subjectif au pôle objectif, ou vice-versa. Elles objectivent et portent plus haut les aspirations des âmes : songeons par exemple à la puissance du chant religieux ; d'autre part, elles rendent concrètes, elles figurent et canalisent les grâces venant d'en haut ; rappelons-nous la projection cultuelle de la révélation divine dans la Parole. En nous transmettant tantôt les forces du courant ascendant, tantôt celles du courant descendant, les formes interposées dégagent les virtualités ou en augmentent les valeurs. Se mettant soit au service du sujet religieux, soit au service de l'objet divin, le phénomène cultuel répond donc à une double nécessité, l'une d'ordre psychologique, l'autre d'ordre métaphysique ; autrement dit, la nature de l'homme le postule et l'essence de la révélation divine l'exige.

La *nature de l'homme* réclame les symboles cultuels, car elle appartient tout ensemble au monde corporel et au monde spirituel. L'homme demande à s'abandonner à Dieu corps et âme. Pour permettre aux deux éléments de sa nature de rencontrer Dieu, il faut donc que le symbole cultuel unisse, lui aussi, les deux aspects physique et hyperphysique, l'image et l'idée, la figuration et la puissance émotive, l'apparence excitative et la réalité invisible. Cette dualité du symbole permet et favorise une transposition immédiate de valeurs spirituelles dans la sphère sensible ou, subjectivement parlé, grâce au symbole, les inspirations religieuses se traduisent spontanément par des fonctions physiques. Prenons l'*affectivité*. Elle se sert de formes sensibles pour émettre ses énergies : l'hymne enthousiaste, le geste pathétique, l'offrande volontaire jaillissent presque instinctivement du désir religieux, de l'amour de Dieu. Ou bien voyez *l'imagination* religieuse. Ne renforce-t-elle pas certaines

intuitions en les rendant concrètes ? elle augmente par des évocations visuelles des rayonnements intérieurs ; elle donne, par des créations artistiques, du relief aux conceptions qui n'ont encore que des linéaments indécis ou provisoires. Le fait religieux ne s'épuise pas, d'ailleurs, dans les tendances propulsives de l'affectivité et de l'imagination. Nous observons, par ailleurs, chez l'homme placé en face de la divinité un mouvement de recul. Alors le sentiment d'indigence spirituelle cherche instinctivement un refuge, un supplément, un achèvement au sein du monde physique. La conviction que Dieu est inaccessible, réagissant sur l'*émotivité* de la conscience religieuse se traduit par un geste protecteur : Moïse ôte ses souliers en face du buisson ardent, et les séraphins se couvrent le visage de leurs ailes devant la majesté du Dieu trois fois saint. Enfin, le phénomène cultuel peut servir à exprimer des faits de la *vie intellectuelle.* Tel est le rôle interprétatif de la parole liturgique ; ou bien, en éprouvant son impuissance en face de la puissance irrationnelle de Dieu, l'esprit humain, incapable de penser l'abstraction pure sans contenu sensible, recherche dans quelque credo ou symbole de foi, l'appui qui soutiendra sa pensée prise de vertige ou qui protégera sa foi chancelante.

Le protestantisme, fort de sa haute spiritualité, témoigne quelque méfiance à l'égard du symbole matériel. Et pourtant notre époque éprouve à un haut degré le besoin d'exprimer par des formes extérieures ses intuitions religieuses. Ne commence-t-on pas à être fatigué de la parole qui, dans nos cultes protestants, est à peu près le seul symbole et qui y règne en souveraine absolue ? Alors nous observons ce spectacle inattendu : après avoir rejeté tous les symboles matériels et volatilisé toutes les figurations qui servaient de refuge à la pensée, au sentiment ou à la conscience, le spiritualisme, dans sa nudité, commence à se sentir inquiet et on le voit,

en ce moment même, à l'affût de nouvelles enveloppes dans lesquelles il cherche à s'incarner. Cette évolution dont nous sommes les témoins et qui se renouvelle à tous les grands tournants de l'histoire spirituelle de l'humanité, nous prouve que la nature *humaine* éprouve le besoin d'env.opper son adoration de formes cultuelles.

D'autre part, l'*essence de la religion* et tout particulièrement, le fait de la révélation divine nous démontrent eux aussi, la nécessité d'une phénoménalité liturgique.

Pour adapter les données spirituelles d'un monde transcendant à l'intelligence humaine, la religion se voit obligée de les condenser dans un symbole emprunté à l'expérience humaine. L'homme ne peut adorer que ce dont il peut se faire une représentation. C'est pourquoi Jésus interprétait par des paraboles le mystère du Royaume de Dieu, et c'est par un symbole appartenant à la vie humaine qu'il définit l'amour divin : Père ! La vie suprasensible et la phénoménalité dite extérieure s'appellent réciproquement et se soutiennent l'une l'autre, et puisque les deux sphères transcendante et immanente doivent échanger leurs valeurs, il faut qu'il y ait un point où le contact s'établit et qui, par conséquent, appartient aux deux mondes. C'est cette conviction qui, dans de nombreuses religions, se traduit par l'idée du médiateur. Pour entrer en rapports avec les hommes, la divinité doit se servir d'un organe intermédiaire ressortissant aux deux ordres, physique et supraphysique, et de même les hommes ne peuvent correspondre avec le règne transcendant que par cette puissance médiatrice. Et le Verbe se fait chair.

Le christianisme a naïvement transmis le rôle du médiateur à son culte. Le symbole cultuel participant, de même que l'Homme-Dieu, aux deux systèmes, semble être apte à réaliser la communication de l'un à l'autre. Dans la messe, c'est le Christ lui-même qui, d'une part, s'incarne dans le sacerdoce et, d'autre part, s'offre comme

la victime rédemptrice. Pour Luther et Calvin le Logos divin s'est incarné dans la Parole biblique qui, dans le culte, établit le contact entre Dieu et les croyants. Le culte, organe et prolongement de l'action médiatrice du Christ, est donc le symbole religieux par excellence. Ses formes protègent la spiritualité religieuse, comme les bractées, ces petites feuilles placées au point d'insertion des fleurs, recouvrent celles-ci avant leur développement. Cette analogie fait comprendre que la forme du culte n'est pas chose fortuite, secondaire, subalterne, mais qu'elle s'associe organiquement à la substance spirituelle de la religion et qu'elle répond à une nécessité vitale. Sans doute, la forme sans l'esprit est morte, mais l'esprit sans la forme n'est pas viable dans la sphère terrestre.

Cependant ne nous objectera-t-on pas que les plus grands génies de l'humanité et, en particulier, les initiateurs religieux se montrèrent de tout temps indifférents au culte, voire même hostiles à ses déploiements : le Bouddha, Moïse, Amos, Mohammed, les mystiques du moyen âge, Zwingli et même Luther, J.-J. Rousseau, Kant ? Et on nous opposera la déclaration du Christ concernant l'adoration en esprit et en vérité. Nous reconnaîtrons volontiers que Jésus rejeta les cultes locaux de Sion et de Garizim, qu'il condamnait le formalisme et le ritualisme juif qui étouffaient la piété sincère. Est-ce à dire qu'il repoussa toutes les formes cultuelles ? Ne s'est-il pas emparé d'une ancienne cérémonie, de la Pâque israélite, pour lui infuser un esprit nouveau ? Et reprenons, si vous voulez, la parole Jean IV, 24, qui est le *dictum probans* de toutes les tendances spiritualistes. Dans ce passage, le Christ ne recommande l'adoration en esprit qu'en connexion avec l'adoration en vérité. Cela veut dire que la manifestation inévitable de la religion dans le culte et dans la vie doit être absolument conforme aux faits de l'expérience

interne. Que cette réalité spirituelle s'exprime par des formes ou non, voilà qui importe peu. La forme sera légitime si elle est véridique, c'est-à-dire si elle est perméable à l'esprit. Et qui plus est, si la forme non seulement n'empêche pas l'adoration en esprit, mais si elle la favorise, elle sera même un devoir auquel il ne nous sera pas permis de nous soustraire et une mesure utile pour sauvegarder notre avoir spirituel.

A priori l'absence de symboles, de musique religieuse, d'art et même de cérémonies est tout aussi peu un mérite que la richesse de formes n'est un vice. Au point de vue de la forme cultuelle, le puritanisme n'a aucune supériorité sur le catholicisme. Je ne conteste pas que le manque de symboles dans le service divin des Eglises réformées puisse nous empoigner. A une condition cependant, c'est que cette pauvreté soit elle-même un symbole voulu et non un signe d'indigence imaginative ou de laisser-aller flegmatique. Ce dénûment ne sera d'ailleurs jamais complet. Si les cloches et les orgues se taisent, si on fait fi des hymnes et de la liturgie, la parole n'en retentira que d'autant plus abondamment, et la parole n'est-elle pas, elle aussi, un symbole ? — D'autre part, notre antipathie à l'égard des rites catholiques n'est pas juste, si elle n'est motivée que par d'anciens abus de l'Eglise. Il est évident que l'image et les arts peuvent conduire à l'idolâtrie ; le catholicisme populaire n'a pas su éviter cet écueil. Mais il n'est pas dit que la parole soit de prime abord un moyen plus spirituel d'adoration que l'image. La battologie est un crime païen tout comme l'idolâtrie. Que nous noyions le sentiment religieux dans un flot de paroles vides ou que nous l'immolions à une statue de plâtre, cela revient au même. Un sermon ennuyeux est un phénomène aussi imperméable qu'une messe incomprise. Les formes cultuelles deviennent fétichistes, si on les dévide mécaniquement ou si on prétend exercer par elles une contrainte sur Dieu. L'erreur icono-

claste s'imagine doter l'esprit de ce quelle retranche à la forme. En réalité un tableau de Rembrandt ou un prélude de César Franck peuvent éveiller notre émotion religieuse aussi bien qu'un message de Robertson ou d'Alexandre Vinet. Si la parole est un admirable instrument de précision quand il s'agit d'analyser et de distinguer, l'image, par contre, nous procure une impression immédiate et totale du fait invisible (1). Plus encore : la parole raisonnée ne peut souvent que décrire ce qui se place sous les rayons de l'intelligence, tandis que l'art, la musique, la peinture peuvent nous procurer une connaissance intuitive du mystère.

Résumons ce second point : la forme cultuelle est indispensable ; elle répond à la fois à un besoin psychique et à un postulat de la révélation. Il faut donc que le culte protestant, tant par ses formes liturgiques que par son message, se propose de devenir l'expression véridique du sentiment religieux le plus profond et la traduction fidèle de la révélation la plus haute ; l'apothéose de la Nature humaine et l'incarnation du Verbe éternel ; alors on pourra lui appliquer ce qui, dans l'Apocalypse, est dit de la nouvelle Jérusalem : « Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes. »

3. Le caractère social du culte.

La troisième raison d'être du culte, c'est sa *détermination sociale.* La nature du culte exige que la rencontre religieuse qui en est le fait fondamental, et que la figuration de cette rencontre, qui en est l'accompagnement nécessaire, aient lieu entre Dieu et un sujet collectif. La piété mystique elle-même, qui ne semble s'intéresser qu'à la relation de l'âme individuelle avec son Dieu, recherche parfois des âmes sœurs avec lesquelles il sera

(1) Cf. Tommy Fallot, *L'art dans le culte.* Le christianisme social, 1920, Nº 8-9, p. 460 et suiv.

possible d'échanger, en des cultes ésotériques, des expériences intimes et des grâces débordantes. Le protestantisme affirme d'une façon particulièrement nette ce caractère social du service divin. L'assemblée est le sujet cultuel et non le prêtre ou le liturge. Le temple ne s'ouvre qu'à elle, tandis que l'Eglise catholique est, à toute heure, ouverte à toutes les dévotions personnelles. Une fois que la communauté s'est constituée en assemblée cultuelle, c'est elle qui agit. Le liturge n'est que son porte-parole, quand ce n'est pas elle-même qui, par des chants, des gestes, des répons, manifeste sa volonté de rencontrer Dieu. Cette activité ne doit pas, d'ailleurs, seulement secouer la somnolence des fidèles, mais soutenir et accentuer le sentiment de leur cohésion et de leur solidarité.

Il y a deux raisons pour lesquelles le caractère social convient au culte évangélique. Premièrement, la religiosité individuelle demande à être étayée, complétée et couronnée par celle de la communauté. Deuxièmement, l'Eglise se forme une conscience religieuse en unissant les puissances individuelles qui se rencontrent au culte.

Le service divin, en tant que manifestation collective, est donc d'abord une nécessité vitale pour le *sujet individuel.* Le dénûment spirituel causé par les énervements d'une vie active et dispersée pousse le chrétien à apaiser sa soif de l'éternel là où il suppose une certaine abondance religieuse. Il est vrai que ce n'est parfois qu'une sorte de mollesse qui le pousse à chercher dans l'ordonnance méthodique d'un service prescrit l'appui et les stimulants que lui refuse sa spontanéité défaillante. Mais il ne s'agit pas seulement d'appeler à l'aide d'une âme inerte les virtualités de l'assemblée, il faut échanger, en une communion de foi et de prières, les puissances de vie qui, selon un mot de Schleiermacher, circulent dans la collectivité religieuse. Le croyant apportera au culte au moins

un minimum de foi personnelle, et, en l'offrant à ses frères, non seulement il se retrouvera avec eux dans les profondeurs de l'être, mais par là même il verra ses propres forces retrempées et vivifiées. — Outre ce sentiment foncier d'indigence spirituelle, d'autres besoins plus spéciaux cherchent leur assouvissement dans le culte public : le doute ou la faiblesse morale, la tristesse momentanée ou l'allégresse. Alors l'âme en peine ou le cœur débordant de joie se verront apaisés ou édifiés non seulement par les enseignements du prédicateur, mais aussi par l'exemple des chrétiens éprouvés qui se réunissent sous le regard de l'Eternel et par l'aspect de cette compagnie qui, dans la prière et le chant, exhale sa foi commune et son espérance inaltérable. Et pourtant, en dernière analyse, ce n'est pas non plus l'assemblée elle-même, du moins en tant qu'association de plusieurs unités religieuses, qui accomplit le miracle de l'édification, mais l'assemblée en tant que corps du Christ, l'inspiration partant du chef et se communiquant aux membres. En d'autres termes, c'est la grâce d'enhaut, c'est l'action du Saint-Esprit qui, par l'intermédiaire de la communauté, apaise, enlève, enthousiasme et bénit l'âme individuelle. En l'attirant dans la solidarité cultuelle, le Saint-Esprit non seulement lui permet d'y puiser ce dont elle a besoin pour elle-même, mais l'engage à offrir aux frères ce qu'il y a en elle de meilleur, et le fidèle quittera le sanctuaire plus riche qu'il n'y était entré, d'abord parce qu'il a reçu des grâces, puis parce qu'il a donné ce qu'il a reçu, parce que, par la réceptivité de sa foi et par l'inspiration de sa charité, il a contribué à propager les dons du Saint-Esprit.

Mais l'Eglise aussi, l'*Eglise* comme unité, ne peut se passer de l'action sociale du culte. Qu'offre le culte à la collectivité religieuse, à l'institution ecclésiastique, à la communauté concrète, à la vie paroissiale ? Les réformistes catholiques font ressortir le rôle social et

paroissial de la liturgie (1). Nous aussi, nous devons l'apprécier. Au culte, les apports individuels, effluves de la foi personnelle ou sacrifices de désirs privés, se confondent en un trésor d'expériences, dont la collectivité ne peut que tirer profit. Les intuitions de la piété individuelle s'évanouiraient, les principes confessionnels s'effondreraient, si le culte ne les unissait en une synthèse de pensée religieuse et de conscience morale. En un mot, et tout d'abord, le culte crée une *confession de foi ;* je ne parle pas ici d'un acte de foi expressément formulé, ni même de certains énoncés adoptés par l'universalité des chrétiens, tels que le « Notre Père », mais il me semble que le fait même de se réunir régulièrement au culte est une manifestation de la conscience religieuse de l'Eglise. — En second lieu, le culte, en tant que phénomène social, maintient la *tradition* ecclésiastique en nous transmettant les manifestations d'un passé classique et en appelant les jeunes générations à assurer, par leur participation à l'école du dimanche ou au culte public, la continuité de la foi des pères. — La communion cultuelle fait ensuite naître un *style* ecclésiastique. A l'église on parle autrement qu'à la tribune, on chante autrement qu'au concert, on se comporte autrement que dans la rue et on prie même autrement que dans le lieu secret. Qu'est-ce à dire sinon que, dans la vie cultuelle, les prédilections personnelles, les contingences d'ordre spatial ou temporel, l'esthéticisme et l'emphase, la préciosité et la vulgarité s'effacent devant les valeurs suprapersonnelles et surnaturelles de la forme religieuse reconnue par tous ; alors toute action liturgique se distinguera par une attitude uniforme de vénération et par une solennité de bon aloi. — On voit enfin sortir de la communion cultuelle la *solidarité de la vie chrétienne.* L'épître de Jacques nous montre déjà, que la charité doit commencer

(1) Voir en particulier la revue intitulée *Liturgie und Seelsorge*, qui se publie actuellement à Bonn.

au culte même ; la conscience cultuelle formera une conscience sociale. Ceux qui se sont rencontrés devant Dieu n'oublieront plus, dans les conflits de la vie extérieure, leur fraternité chrétienne. Des œuvres de charité, une collaboration joyeuse résulteront de la conscience cultuelle. — En parlant ainsi, nous ne songeons pas à glorifier une institution, mais nous affirmons qu'on discernera la signification profonde de la communion cultuelle en cela que, dans son action synthétique, de même que dans ses fonctions distributives, elle apparaît comme l'œuvre du Saint-Esprit. C'est l'esprit qui non seulement répand sur le croyant individuel les bénédictions de la collectivité qui adore, mais qui, en éveillant dans l'âme le sentiment de la cohésion cultuelle et en insérant la cellule dans l'organisme de vie religieuse, constitue l'unité de vie profonde dont la communauté et l'Eglise tirent leurs forces spirituelles les plus actives.

Nous ouvrons souvent nos services par la formule : « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit », et nous les terminons parfois par le chant du salut apostolique : « La grâce de Notre Seigneur... » Ces textes trinitaires expliquent bien la triple raison d'être du culte. C'est à Dieu le créateur et l'inspirateur de toute vie, que revient l'initiative de la rencontre cultuelle. C'est Christ, qui, Verbe incarné lui-même, en consacre la forme. C'est le Saint-Esprit qui, en créant la communauté sacrée, est la source des grâces dont bénéficient et le sujet individuel et le sujet collectif. Le besoin permanent du culte se résume donc dans cette parole apostolique : « C'est de lui et par lui et pour lui que sont toutes choses. A lui la gloire dans tous les siècles. »

R. Will.