

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 5 (1955)
Heft: 4

Artikel: Orientations œcuméniques et théologie pratique
Autor: Rumpf, Louis
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380636>

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: 30.01.2026

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

ORIENTATIONS ŒCUMÉNIQUES ET THÉOLOGIE PRATIQUE

On ne peut nier que le terme d'œcuménisme soit ambigu. Pour les uns, il ne peut signifier en dernière analyse que le retour des « frères séparés » à la véritable Eglise ; pour d'autres, il implique le dépassement des oppositions confessionnelles en un témoignage commun, sans que pour autant la réunion des chrétiens en une même institution soit possible, ni désirable. Néanmoins, l'ambiguïté n'est pas telle qu'elle ne permette, même aux catholiques romains et aux protestants, de prier pour l'unité : celle que Dieu voudra, avec les moyens qu'il voudra. Et cette prière commune n'est pas sans répercussion sur la réflexion théologique. Il y a œcuménisme quand déjà une Eglise prend conscience que son rapport avec les autres confessions « n'est pas épuisé, pas même pleinement abordé par la recherche exclusive de conversions individuelles », selon une formule du P. Congar à laquelle souscrit également Mgr Journet. Il y a œcuménisme plus encore quand l'on s'efforce de comprendre l'Eglise, ses caractères fondamentaux, ses tâches actuelles, en se libérant des durcissements que la polémique ou la concurrence interconfessionnelle ont provoquées, de part et d'autre ; quand, se « resourçant » au trésor commun, on reconnaît s'être frustré, par parti pris confessionnel, de richesses incontestables ; quand on commence à s'ouvrir aux valeurs vécues par les autres ou tout au moins à écouter les questions qu'ils nous posent.¹

¹ Du côté réformé, on a assisté ces dernières années à plusieurs prises de position des synodes, à l'égard du catholicisme contemporain ; ainsi une récente brochure : *L'Eglise réformée de France et le catholicisme français* (47, rue de Clichy, Paris 9^e) contient les exposés du pasteur Albert Gaillard et du professeur Mehl à l'assemblée de Strasbourg, avec la résolution votée par l'assemblée ; la *Revue réformée* (1952/5-4) a publié en traduction la *Lettre pastorale du Synode général de l'Eglise réformée des Pays-Bas sur l'Eglise catholique romaine*, sous le titre : *Catholicisme et protestantisme*. En dehors de ces mises au point officielles ont abondé les articles de revues, dont certains ont été

Dans le foisonnement des publications qui manifestent aujourd’hui cette orientation, nous nous bornerons ici à examiner quelques œuvres, catholiques et protestantes, qui nous paraissent d’un intérêt d’autant plus immédiat qu’elles ont paru en français.

Un des domaines auxquels la théologie catholique contemporaine voit le plus d’attention, c’est celui du *laïcat*. En 1906, Pie X pouvait encore écrire dans son Encyclique *Vehementer*: « Dans le corps pastoral seul résident le droit et l’autorité nécessaires pour promouvoir et diriger tous les membres vers la fin de la société. Quant à la multitude, elle n’a d’autre droit que de se laisser conduire et, troupeau docile, de suivre ses pasteurs. » Mais depuis, Pie XI n’a pas craint de parler d’une « participation des laïques à la hiérarchie apostolique ». Il est vrai que cette formule a paru fâcheuse et que Pie XII a préféré celle d’une « collaboration à la hiérarchie », mais il n’en appelle pas moins les laïcs à « avoir une conscience toujours plus nette, non seulement d’appartenir à l’Eglise, mais d’être l’Eglise ». Mille voix aujourd’hui s’élèvent pour faire mentir l’amère boutade d’Edouard Le Roy : « Les simples fidèles n’ont que le rôle des moutons de la Chandeleur, on les bénit et on les tond. » L’une des plus riches contributions doctrinales à cette « revalorisation » du laïcat est celle du P. Congar : *Jalons pour une théologie du laïcat*.¹ On y retrouve la

marquants, tels ceux de Charles Hauter : *Les raisons persistantes de la division* et de Pierre Burgelin : *Psychologie protestante et psychologie catholique*, dans *Foi et Vie*, 1951, janvier-février, ou dans la même revue en mars-avril 1955, un numéro sur *Catholiques et protestants devant le monde ouvrier* ; dans *Verbum Caro* 25-26, de Franz-J. Leenhardt : *Des raisons et de la façon d’être protestant*, suivi d’une correspondance dans le numéro 27-28, de Torrance : *Notre témoignage réformé dans le domaine doctrinal* et de Jaques Courvoisier : *Catholicisme et protestantisme face à face* dans le numéro 31-32.

En Suisse allemande a paru un recueil de différentes contributions, *Die Strömungen im modernen Katholizismus und die evangelische Stellungnahme*, Vorträge am Kurs für Konfessionskunde, Evangelischer Verlag AG., Zollikon-Zürich, 1953, 172 p., par Paul Wieser, Kurt Guggisberg, Max Fischer, Karl Fueter, Hans von Doornkaet, Willy Reifler et Marcel Pradervand. Il traite aussi bien des tendances modernes de la théologie et de la piété catholiques que des problèmes touchant aux relations du droit canon avec le droit civil et aux rapports interconfessionnels.

Un point de vue luthérien s’exprime avec force dans le numéro 33 de *Theologische Existenz heute* (1952), sous le titre : *Der evangelische Christ und die römische Kirche* (48 p.). L’auteur, Karl Gerhard Steck, part de la constatation que nous tenons les mêmes choses, mais que nous les tenons différemment, et il voit cette différence principalement dans la manière de situer l’Eglise par rapport à la parole et aux sacrements, d’où résulte, côté catholique, une ecclésiologie ontologique et une tendance à la *theologia gloriae*, à laquelle s’oppose l’ecclésiologie fonctionnelle et la *theologia crucis* de Luther.²

¹ Editions du Cerf, Paris, 1953. Collection « Unam Sanctam », n° 23, 683 p. Pour une revue d’ensemble de la laïcologie romaine récente, voir : *Roman catholic theology and the Laity*, dans *Laymen’s Work*, bulletin du Conseil oecuménique, juin 1954, p. 24-30.

thèse historique souvent formulée par cet auteur, selon laquelle l'ecclésiologie catholique a souffert de se constituer, comme traité séparé, à partir du XIV^e siècle, en réaction contre les prétentions des pouvoirs civils ou contre les courants hérétiques, et en définitive contre la Réforme. De là un certain unilatéralisme avec lequel a heureusement rompu l'Encyclique *Mystici Corporis*, de 1943. Cependant, même le droit canon, qui est avant tout un droit des clercs, en traçant les devoirs du clergé, contient bien implicitement des droits des laïcs, sans parler des articles consacrés aux associations de piété que peuvent constituer des laïcs, complétés et précisés en 1947 par la Constitution *Provida Mater*. Mais c'est surtout par le renouveau biblique et patritisque, le mouvement liturgique et le développement de l'Action catholique que l'essor du laïcat a trouvé toutes ses dimensions.

La définition du laïque, remarque le P. Congar, peut être saisie d'une part en référence au clerc, d'autre part en référence au moine ; dans le premier cas, on se place au point de vue de la fonction et de la compétence ; dans le second, de la condition de vie. Il s'ensuit qu'une réflexion sur le laïcat portera d'une part sur sa position dans l'Eglise et d'autre part sur son insertion dans le monde. Ces deux considérations sont mêlées par la suite dans l'ouvrage, dont elles ne déterminent pas la place. Après une première partie, intitulée « Positions » où l'auteur situe le laïcat dans l'ecclésiologie et plus généralement dans le dessein de Dieu, il aborde dans la deuxième partie sous ses divers aspects la vocation des laïcs en relation avec les trois fonctions : sacerdotale, royale et prophétique, que l'Eglise partage avec son Seigneur. Il y ajoute encore trois chapitres qui correspondent en somme aux notes d'unité, d'apostolalité et de sainteté de l'Eglise dans leur application à la condition laïque.

Le lecteur protestant ne sera pas seulement réjoui, mais aussi instruit et éclairé par les perspectives développées dans cet ouvrage. Par exemple les affirmations selon lesquelles « les laïques font l'œuvre de Dieu en faisant l'œuvre du monde » (p. 38) nous ramènent, nous aussi, par-delà un certain piétisme, à un sens de la vocation très aigu chez les Réformateurs et nous font rejoindre aussi le rapport d'Evanston sur le laïcat ; nous tenons également pour valable¹ l'effort du P. Congar pour respecter dans les laïcs « des hommes pour lesquels les choses sont à considérer en elles-mêmes » ou pour lesquels « les causes secondes existent » (p. 39) ; appelés à « christofinaliser » toutes choses en ce monde, ils ont cependant à le faire « sans prendre de raccourci » (p. 49) ; il y a là tout un programme que l'auteur se

¹ Malgré les réserves que fait sur ce point le P. Daniélou, dans son compte rendu de *Dieu vivant*, n° 25.

risque à désigner par le terme de « laïcalité », pour prendre ses distances à la fois à l'égard du cléricalisme et du laïcisme.¹

Quant à l'autre aspect, directement ecclésiologique, de la thèse du P. Congar : « l'Eglise en tant que faite par ses membres », là aussi nous avons à apprendre, bien que ce soit un des thèmes de la théologie protestante.² Trop souvent, cette réalité communautaire de l'ecclésiologie protestante est restée théorique et d'un intérêt tout polémique ; trop souvent nous en sommes restés à une interprétation individualiste du sacerdoce universel, conçu comme la possibilité pour le croyant de se réaliser dans une piété tout intérieure et une morale de la conscience personnelle. Il n'en reste pas moins que la restauration du « sacerdoce des fidèles », telle que la conçoit le P. Congar, nous laisse insatisfaits, parce qu'elle se refuse à considérer ce sacerdoce comme constitutif et parce qu'elle maintient — comment en serait-il autrement sur le terrain de la théologie romaine ? — une différenciation radicale entre le sacerdoce des ministres — qui serait seul de l'ordre de la structure — et celui des fidèles qui appartiendrait à l'ordre de la vie, de sorte que celui des premiers n'émane en rien de celui des seconds. Quand par ailleurs on reconnaît qu'une telle institution sacerdotale ne trouve pas de fondement, explicite du moins, dans le Nouveau Testament, mais seulement dans la tradition, voilà qui nous fait retrouver les oppositions confessionnelles, dans ce qu'elles ont de plus irréductible. On peut regretter de plus qu'elles ne soient pas toujours situées à leur vraie place, quand le P. Congar laisse entendre que, pour avoir répudié cette distinction, la théologie protestante a été conduite à ne voir dans les Eglises empiriques, terrestres, que des assemblées de facture humaine et, dans les ministères qui s'y exercent, qu'une délégation de la communauté des fidèles (p. 152) ; nous ne saurions reconnaître là la position réelle

¹ Nos réserves porteraient plutôt sur le finalisme dont Congar reste débiteur et qui le fait écrire : « Le rapport des laïcs à l'unique fin dernière est peut-être moins immédiat, en tout cas moins exclusif que celui des clercs et des moines » (p. 39). Si au contraire on donne à la notion de vocation sa place décisive, il faut renoncer, à notre sens, à établir une gradation entre les conditions chrétiennes pour s'en tenir à une diversité de témoignages et de ministères.

² On peut en effet à première vue résumer les différences traditionnelles entre les deux confessions par ce texte caractéristique de Bismarck cité par Congar : « Les deux Eglises, la protestante et la catholique, ont des bases très différentes. L'Eglise catholique a tout son être, elle existe et elle s'achève par son clergé ; elle pourrait subsister sans communauté, la messe peut être dite sans communauté ; la communauté est un objet utile pour l'affirmation de la fonction chrétienne de l'Eglise catholique, mais elle n'est pas du tout requise pour l'existence de l'Eglise. Dans l'Eglise protestante, au contraire, la communauté est entièrement le fondement de toute l'Eglise, tout le culte est impensable sans elle, toute la constitution protestante de l'Eglise repose sur la communauté... »

des Réformateurs. Cette présentation déformante n'est cependant que très exceptionnelle et nous admirons bien plutôt chez Congar la générosité et l'équité avec laquelle il cite les théologiens d'autres confessions, dont il accueille avec pénétration les contributions.

Il en est bien différemment d'un autre ecclésiologue éminent, Mgr Charles Journet, dont le grand ouvrage systématique, *L'Eglise du Verbe incarné* est en réédition et dont le premier volume : *La hiérarchie apostolique*¹, vient de sortir de presse à nouveau, revu et augmenté de quelques développements. Georges Tavard, dans sa par ailleurs fort utile et constructive plaquette, *A la rencontre du protestantisme*², cite le professeur du Grand Séminaire de Fribourg comme étant « un des théologiens de l'œcuménisme », parce qu'« il inclut dans sa synthèse ecclésiologique de nombreux appendices détaillés sur la pensée des principaux Réformateurs et des grands théologiens modernes, montrant ainsi la doctrine catholique en perspective, indiquant le point de fidélité ou d'égarement des christianismes séparés » (p. 119). Sans doute ! Et si le lecteur protestant n'a besoin que d'être renseigné sur la position qu'il occupe, du point de vue de l'Eglise romaine, il sera pleinement servi. Mais à cela s'arrête à peu près l'œcuménisme de Mgr Journet. Et s'il lui arrive de reconnaître que l'état de dissidence « puisse favoriser accidentellement — par un accident qui pourrait même être fréquent — la découverte de nouveaux aspects du trésor chrétien » (p. 57), on ne le voit guère tenir compte positivement des positions qu'il rencontre hors de la théologie d'obédience romaine. Nous ne suivrons donc point Favard en cet endroit, sinon en reconnaissant qu'il est peut-être nécessaire à la santé de l'œcuménisme lui-même de rencontrer des controversistes qui accentuent les angles de la doctrine et qui se refusent à dissocier dans leur appréciation de la Réforme les éléments positifs et les éléments négatifs, comme un Congar, et après lui, un Bouyer s'y sont appliqués d'une manière parfois trop facile et peu convaincante. Reconnaissions pourtant un service moins indirect rendu par Mgr Journet à l'œcuménisme : la distinction qu'il opère entre le régime de chrétienté sacrale, lié à des circonstances définitivement révolues et le régime de chrétienté profane, pour lequel il opte résolument, comme pouvant être en définitive « un progrès véritable, une solution souhaitable des rapports de l'Eglise avec les cités temporelles » (p. 277). Il ne jette point de discrédit, certes, sur le premier de ces deux types de civilisation, né avec l'époque constantinienne et développé au moyen âge ; il en

¹ Editions Desclée De Brouwer, Bibliothèque de la Revue thomiste, 1955, 770 p.

² Editions Le Centurion, Collection « Le poids du jour ». 1954, 141 p.

montre au contraire longuement la légitimité et l'ordonnance logique ; mais il s'attache plus encore à montrer son caractère contingent, transitoire, nécessairement imparfait. Quant à la chrétienté profane, où la pratique de la « tolérance civile » s'impose, elle se justifie pour deux raisons : 1^o parce que le pouvoir politique, tout en étant résolu à faire une politique chrétienne, se trouve dans l'obligation d'unir, au plan de la vie civique, des citoyens de diverses croyances ; 2^o parce que la foi étant intérieure, personne ne doit y être contraint¹.

Si important que soit le chapitre de cent cinquante pages consacré à ce sujet, il n'est pourtant qu'un fragment de ce vaste ouvrage consacré à la hiérarchie apostolique. Dans l'impossibilité de le résumer en quelques lignes, relevons trois aspects de cet exposé magistral qui nous ont frappé :

1^o Le fait que ce soit précisément par un volume de « hiérarchéologie » que s'ouvre cette somme d'ecclésiologie. Sans doute est-ce là non un ordre d'importance, mais une nécessité logique, puisque l'Eglise est abordée d'abord quant à sa cause efficiente et sera par la suite considérée dans sa nature, puis dans sa fin et enfin dans sa préparation et sa consommation. Il n'en reste pas moins que la volonté est manifeste dès le point de départ de lier le mystère de l'Eglise à sa structure hiérarchique.

2^o La manière dont l'introduction déjà traite de la sainteté de l'Eglise. Alors que certains théologiens catholiques d'aujourd'hui, ainsi le P. Spicq², s'appliquent à rappeler que « saint n'est pas

¹ A vrai dire, pour que ce dernier principe, celui de la liberté de l'acte de foi, fût pleinement reconnu, il faudrait que l'Eglise romaine considère vraiment l'option en faveur du régime de chrétienté profane comme définitif et général ; il faudrait qu'elle désavoue clairement les actes qui, dans le passé et surtout dans le présent, vont à l'encontre de ce principe. Or c'est loin d'être le cas et cela reste improbable, à lire l'allocution de Pie XII aux juristes italiens de décembre 1953, où Mgr Journet trouve, quant à lui, « une manière toute nouvelle de poser le problème civil des cultes » (p. 272), et où, tout au contraire, ce problème nous paraît placé sur le plan de la pure opportunité. Après avoir, il est vrai, rappelé la recommandation évangélique de « laisser croître l'ivraie avec le froment dans le champ du monde », le pape ajoute : « Le devoir de réprimer les déviations morales et religieuses ne peut donc être une norme ultime d'action. Il doit être subordonné à des normes *plus hautes et plus générales*, qui, *dans certaines circonstances*, permettent, et font même apparaître comme le parti le meilleur, de ne pas empêcher l'erreur pour promouvoir un bien plus grand. Par là se trouvent éclairés deux principes : 1^o ce qui ne répond pas à la vérité et à la loi morale n'a objectivement aucun droit ni à l'existence ni à la propagande ni à l'action ; 2^o le fait de ne pas l'empêcher par le moyen de lois d'Etat et de dispositions coercitives, peut néanmoins se justifier dans l'intérêt d'un bien supérieur et plus vaste. » (Les soulignements sont dans le texte.) Les « circonstances » jouent décidément en tout cela un trop grand rôle !

² C. SPICQ, O. P. : L'Eglise du Christ, in : *La sainte Eglise universelle, confrontation œcuménique*, Editions Delachaux et Niestlé, Cahiers théologiques de l'Actualité protestante, H. S. 4, p. 195.

opposé à impur et à pécheur, mais à naturel et à profane », au contraire Mgr Journet spécifie que « si l'Eglise contient des pécheurs, elle ne contient pas de péché ; c'est donc en raison de ce qui subsiste encore en eux de pur et de saint que des pécheurs lui appartiennent... » Ainsi la frontière de l'Eglise passe en chacun de ceux qui se disent ses membres, prenant au-dedans d'elle ce qui est pur et saint, laissant au-dehors ce qui est péché et souillure (p. XIII - XIV). Si c'est Mgr Journet qui interprète correctement la doctrine romaine, il faut alors lui donner raison également quand il écrit : « les notions protestante et catholique de l'Eglise s'opposent comme s'opposent les notions protestante et catholique de justification » (p. 673, 751).

3^e C'est dans la conception du ministère que nous ressentons pourtant le plus vivement l'opposition. Je ne pense pas seulement à la théorie de l'inaffabilité, trop connue pour nous surprendre.¹ Ce qui frappe davantage, c'est que Mgr Journet renonce à la division tripartite des « pouvoirs » de l'Eglise : ordre, magistère, juridiction, au profit d'une division bipartite dans laquelle l'enseignement n'apparaît plus que comme une modalité du pouvoir juridictionnel. Par là s'accentue la méconnaissance de l'écclésiologie romaine à l'égard du ministère auquel le Nouveau Testament assigne toujours le rôle primordial, instrumental par excellence, dans l'édification de l'Eglise : la prédication de la Parole de Dieu. Bien sûr, en englobant l'enseignement dans la juridiction, Mgr Journet ne le supprime pas ; mais sa théorie du culte en fait totalement abstraction. Il serait temps qu'un théologien spéculatif de valeur ne passe plus à côté des perspectives que nous ouvrent, au sein du catholicisme lui-même, soit certains hommes engagés dans l'apostolat², soit aussi certains historiens des origines chrétiennes et de la liturgie.

C'est en effet une conception assez différente de l'épiscopat et du sacerdoce que nous livrent les pages du théologien anglo-catholique Gregory Dix : *Le ministère dans l'Eglise ancienne (des années 90 à 410)*.³ Il s'agit d'une œuvre d'historien, qui se défend dans l'introduction (p. 17) de « rechercher, dans le passé chrétien, des précédents pour lier ou justifier le présent » et veut au contraire « chercher à comprendre pourquoi ce passé chrétien a revêtu la forme que nous lui connaissons ». Néanmoins le but de ce travail n'est pas purement désintéressé, car l'auteur déclare aussi : « Si nous pouvons discerner

¹ « C'est la révélation divine, en tant que proposée par l'Eglise, qui est l'objet de notre foi théologale... Il faut donc qu'elle soit définie d'une manière rigoureusement infaillible et irrévocable » (p. 428).

² Par exemple : *Le prêtre, ministre de la Parole*, Congrès international de Montpellier en 1954, Paris, 1955.

³ Editions Delachaux et Niestlé, Bibliothèque théologique, 1955, 137 p.

ces raisons, nous serons vraisemblablement en mesure d'en extraire les principes chrétiens permanents, valables dans notre situation présente, bien que leur formulation anténicéenne ne soit plus adéquate de nos jours. » Quels sont ces principes ? Cela n'est point facile à dégager étant donné le caractère extrêmement complexe de l'évolution qui s'est produite au cours des premiers siècles dans le domaine du ministère, complexité que le savant ne cherche point à cacher. Néanmoins, selon lui, il y a un élément de continuité, un germe créateur permanent, qui fait de toutes ces étapes les phases d'un seul et même développement organique, et non une série de nouvelles combinaisons administratives destinées à faire face aux nouvelles conditions ; cet élément, c'est le mandat personnel du *shaliach*, qui agit comme la personne du Seigneur lui-même. Ce mandat est conféré à nouveau à des hommes de chaque génération par le Seigneur, agissant par l'intermédiaire d'autres hommes qui ont reçu personnellement ce mandat pour agir en son nom personnel. Lorsque ces hommes transmettent le mandat qu'ils ont reçu en reprenant l'ancien rite juif de l'imposition des mains, le Seigneur ne peut pas renier leur acte : un nouveau mandat est créé. « Car le *shaliach* d'un homme est pour cet homme comme un autre lui-même. »

On fera remarquer que c'est là la doctrine de la succession apostolique, sur laquelle repose également tout le système catholique romain. Sans doute, et pourtant à y regarder de plus près, des différences notables se dégagent de l'exposé de Gregory Dix, notamment les deux suivantes : la première nous ramène à la critique formulée plus haut à l'égard de Journet ; le théologien anglican nous montre que le ministère épiscopal à ses origines comprenait au premier chef une tâche de prédication : « c'était aussi bien la « liturgie » spéciale de leur ordre de prêcher lors de la synaxe que d'offrir les dons lors de l'eucharistie » (p. 43). Cela explique ce fait, assez significatif, que la notion de succession apostolique ait été explicitée pour la première fois en fonction de ce ministère kérugmatique et non pas avant tout en rapport avec le sacrement comme cela sera le cas plus tard dans la théologie catholique. La deuxième est que l'épiscopat, collectif ou monarchique, apparaît dans ces origines étroitement lié à la communauté locale, de telle sorte que la centralisation métropolitaine qui s'annonce dès le IV^e siècle apparaît comme une déviation, voire une corruption de l'institution. A l'époque anténicéenne, « il n'était pratiquement pas possible d'opposer l'épiscopat au congrégationalisme », comme le dit très justement le pasteur J.-J. von Allmen, qui relève clairement ces deux points dans sa préface. Là où par contre nous ne suivons pas le préfacier, c'est quand il laisse entendre que le ministère épiscopal fait partie non du *bene esse*, « mais de l'*esse* de l'Eglise ». Cela est vrai sans doute

du ministère en général ; et il est vrai que ce ministère comporte une *tâche* épiscopale. Mais reste à savoir sous quelle forme cette fonction doit s'exprimer le plus normalement, de quelle manière et à quelles conditions le ministère d'aujourd'hui doit et peut être considéré comme apostolique. Ce qui me paraît remarquable dans le loyal exposé historique de Gregory Dix, c'est qu'il oblige à réfléchir plutôt qu'à donner à ces questions une réponse toute faite et liée d'avance à une terminologie, dont il est manifeste qu'elle a eu un caractère extrêmement mouvant. En effet, Gregory Dix postule bien une disposition des apôtres selon laquelle leur tâche apostolique — étant réservé ce que leur témoignage avait d'unique — devait être poursuivie après leur disparition ; mais il montre d'autre part que l'identification des « successeurs » avec les évêques s'est faite non par une ordonnance juridique artificielle, mais à la suite d'un développement commun des deux institutions et en raison de leurs effets pratiques dans la vie réelle (cf. p. 115-116) ; il présente l'ordination des évêques, telle qu'elle est attestée par Hippolyte vers 215, comme une prière appelant « un acte créateur de la puissance divine », ce qui suggère une tout autre idée que la transmission en quelque sorte horizontale d'un Esprit dont l'Eglise disposerait ; il constate que la succession apostolique, en tant que doctrine tout au moins, n'est formulée que dans la seconde moitié du deuxième siècle. Autant d'indices qui nous font penser que l'important aujourd'hui n'est pas tant que le ministère soit rattaché à une chaîne ininterrompue d'ordinations, dont il s'agirait de s'assurer la réalité historique, mais au contraire que le ministère soit conçu d'une manière apostolique, sur le fondement et dans le prolongement de l'apostolat originel. Ceci soit dit sans méconnaître les problèmes que l'œcuménisme doit affronter, s'il veut manifester l'unité de l'Eglise par une reconnaissance mutuelle des ministères propres aux différentes confessions. Félicitons au contraire les éditeurs de cet ouvrage de nous aider à poser ces problèmes, ainsi que les traducteurs, les pasteurs A. Järmann et R. Paquier.

Ce dernier s'efforce d'ailleurs depuis fort longtemps, et par des contributions plus personnelles que des traductions, d'ouvrir notre horizon réformé à certaines perspectives essentielles de l'œcuménisme. Sa dernière publication, la plus importante aussi, est un *Traité de liturgique, essai sur le fondement et la structure du culte*.¹ Un tel ouvrage est un *novum* sur le terrain de notre protestantisme de langue française. Nous avions bien les préfaces d'Osterwald et de

¹ Editions Delachaux et Niestlé, Collection « Manuels et précis de théologie », XXV, 1954, 224 p.

Bersier, un étonnant chapitre de Vinet dans sa théologie pastorale, un essai de Doumergue sur l'histoire du culte réformé, mais tout cela ne constituait pas une œuvre systématique ; ces dernières années les contributions d'un Schlemmer, d'un de Saussure, d'un Thurian annonçaient une recherche de cet ordre ; les gros volumes du professeur Will d'autre part avaient fourni une documentation considérable ; mais, l'auteur en était un luthérien, et d'autre part, sa méthode souffrait souvent d'un certain psychologisme. Le pasteur Paquier vise à faire œuvre théologiquement normative ; bien qu'il répudie toute étroitesse confessionnelle, c'est cependant au nom même des doctrines réformées de la souveraineté de Dieu et de sa grâce et en accord, pourrait-on ajouter, avec le sens calviniste de l'assemblée cultuelle — qu'il procède à un élargissement et à une revision des conceptions et pratiques cultuelles qui sont les nôtres. C'est ainsi que sa première partie s'intitule : *L'initiative de Dieu*, et le premier chapitre : *Le Seigneur convoque son peuple* ; c'est donc dans ce cadre de l'histoire du salut et en rapport avec la triple fonction que l'Eglise reçoit de son Seigneur que l'essence du culte est définie, ainsi que les moyens élus par Dieu pour manifester son action et sa présence. Tout en restaurant la notion de « choses consacrées » (éléments de la Cène, maison de Dieu) l'auteur n'en est pas moins nettement个人iste en déclarant « en rigueur de termes, le Seigneur n'est vraiment présent dans un édifice cultuel que lorsque la communauté y est rassemblée avec les signes de cette présence : Parole et sacrements, valorisés par le Saint-Esprit » (p. 46). Il est évident que ce personnalisme, ouvert aux médiations et aux signes par lesquels s'actualise l'œuvre du salut, n'est en rien un individualisme : « Il est discutable de parler de présence du Christ au milieu d'une juxtaposition d'individus étrangers les uns aux autres, venus là chacun pour leur compte écouter un prédicateur ou entendre une messe. »

La seconde partie : *L'obéissance de l'homme*, nous maintient dans un même éclairage théocentrique en présentant le culte comme un service dû, un « office ou devoir dont il est juste de s'acquitter régulièrement avec le plus de foi et d'amour qu'il est donné d'avoir ». « Le verbe *leitourgein* en passant dans la langue religieuse juive, puis chrétienne, a reçu une acceptation nouvelle ; ce n'est plus le peuple qui est bénéficiaire d'un service public, mais c'est le Seigneur. Le peuple, tout au contraire, en assume la responsabilité... La liturgie religieuse de l'Eglise chrétienne est un service du public pour le Seigneur. » (p. 55) On voit à quel point une telle conception tourne le dos à celle que définissait un Viguié dans un article de l'Encyclopédie dite de Lichtenberger, au siècle passé. Alors que les cultes païens visent la divinité et son apaisement, le culte chrétien, selon Viguié, vise l'homme et son salut. C'est l'homme qui a besoin d'être

changé, non Dieu¹. M. Paquier n'écrirait jamais que le culte « vise l'homme », puisqu'il s'agit au contraire pour lui d'un acte tourné vers Dieu. Il ne rejoint pourtant pas pour autant ni le paganisme, ni le romanisme et souscrirait certainement à l'affirmation que ce n'est pas pour « changer Dieu » qu'on l'invoque ; aussi l'aspect sacrificiel qu'il reconnaît au culte, est-il action de grâce, « eucharistie », tandis que le Concile de Trente spécifie au contraire que le sacrifice de la messe est propitiatoire. Là réside d'ailleurs à notre avis le point sur lequel les deux positions, catholique et protestante, demeurent le plus inconciliables quant à la doctrine du culte et sur lequel il importe que la liturgie réformée sache être, non pas polémique, mais sans équivoque ; aussi avons-nous été reconnaissant de voir le pasteur Paquier mettre mieux en lumière dans la liturgie de communion le « fait accompli » *par Dieu* en Christ : alors qu'en 1931, dans le formulaire qu'il publiait dans les Cahiers d'Eglise et liturgie, on lisait : « Daigne avoir égard au sacrifice de ton Fils », on trouve dans le texte mis au point en 1952 : « te bénissant pour le sacrifice que ton Fils a fait de son corps et de son sang, une fois pour toutes, sur la croix ».²

¹ *Encyclopédie des sciences religieuses*, 1881, article Prédication, p. 730.

² Liturgies de communion, *Eglise et Liturgie*, Lausanne, 1952, p. 33. Quant à la notion de sacrement dans sa relation à la présence du Christ, on a le sentiment qu'elle est de moins en moins un sujet d'opposition entre les théologiens catholiques et protestants. On s'en rendra compte en lisant les articles du P. de Baciocchi (art. *Eucharistie* dans le dictionnaire *Catholicisme* en cours de parution ou article sur *Le mystère eucharistique dans les perspectives de la Bible*, dans la *Nouvelle revue théologique* de Louvain, juin 1955) et en rapprochant ces pages de la remarquable préface rédigée par Paquier au cahier de *Liturgies de communion*, où on lit : « De par la promesse du Christ et la grâce de Dieu, le pain et le vin de l'eucharistie deviennent signes effectifs d'une Présence qui n'est pas localisée, mais qui leur est comme tangente, en les débordant infiniment. Les éléments matériels, qui restent tels, sont affectés d'un coefficient spirituel qui change leur valeur naturelle et première. Sous-trait à l'usage domestique, annexés au corps du Christ qu'est l'Eglise, saisis dans le courant vital de la foi de l'Eglise, le pain et le vin sont en quelque sorte « transvalués ». Par le *signum*, la *res* est donnée, dans la foi, mais sans que l'un et l'autre s'identifient pour autant. » La théologie catholique des sacrements, elle aussi, n'est pas loin aujourd'hui, dans certains de ses docteurs, d'interpréter la transsubstantiation dans le sens d'une transvaluation.

D'ailleurs, lorsqu'on fait abstraction des formules tridentines, on trouve aussi dans le domaine de la théologie du sacrifice des termes auxquels rien ne nous empêche de souscrire. « Face au don de Dieu, écrit le R. P. de Baciocchi, l'Eglise se reconnaît d'abord réceptive, constituée par la grâce Peuple de Dieu et Epouse du Christ, mais elle n'est pas qu'épouse, elle est aussi Corps mystique du Ressuscité, humanité nouvelle incluse dans le nouvel Adam, par la puissance même et la souveraine efficacité de l'acte rédempteur ; et à ce titre-là, elle prend part, en chaque célébration eucharistique, à l'hommage sacrificiel qui va du Fils au Père. »

Le *Traité de liturgique* ne se borne pas à définir une conception du culte, mais il entre aussi dans le détail de la pratique cultuelle : style, ton, lien, vêtements, musique ne sont point oubliés, non plus que l'*Ordo ecclésiastique*, objet de la troisième partie. L'auteur se propose de donner dans la Revue *Verbum Caro* un complément sur les acclamations et réponds liturgiques. De tout cela, il est évidemment facile de faire des extraits provoquant l'indignation de qui-conque situe la vocation du protestantisme dans une opposition à toute forme catholique. Et il faut avouer qu'il n'est pas toujours possible aux Eglises de la Réforme de restaurer telle ou telle coutume, en soi légitime et vénérable, à cause des déviations qu'elle a subie dans la piété catholique et des superstitions qu'elle a encouragées. N'en est-il pas d'ailleurs de même du côté catholique où des théologiens craignent d'accueillir des vérités qu'ils n'ont rencontrées que sous une forme altérée dans un protestantisme abâtardi ?

Il est d'autant plus important que les promoteurs de réformes liturgiques soient bien conscients de leurs motifs et s'en expliquent patiemment, comme s'efforce de le faire le *Traité* dont nous rendons compte. On fera bien d'y prêter attention sous peine de « mettre la charrue devant les bœufs » dans le labour paroissial. Le mouvement liturgique a raison de penser qu'on a rien fait contre le formalisme en préconisant un culte informe, ou en en laissant les formes à la seule discrétion d'un officiant ; il a raison de réclamer une « spiritualité incarnée » ; mais pour qu'elle se réalise, encore faut-il savoir proportionner la célébration du culte et ses réformes, en un certain sens tout au moins, à la compréhension qu'en peut avoir une assemblée concrète. « Que tout se fasse pour l'édification », recommande Paul, usant là d'une notion essentielle à la pensée biblique et dont il se peut que le *Traité* n'ait pas fait un cas suffisant. Il y aura toujours d'ailleurs une certaine tension entre le besoin de tenir compte de la tradition avec ses richesses séculaires et celui de rejoindre nos contemporains dans leur langage le plus dépouillé, comme il y aura toujours une tension entre le reflet de la gloire céleste qui déjà illumine le culte et d'autre part la sobriété d'une Eglise qui monte la garde. La solution n'est pas, croyons-nous de parquer les croyants dans des communautés aussi variées que le sont les goûts religieux et les types d'esprit, mais de tendre à réaliser au sein d'une même vie ecclésiale les divers aspects de la grâce qui est en Christ.

Parmi les théologiens qui ont contribué au renouveau liturgique, nous avons déjà cité Max Thurian, dont l'ouvrage *Joie du ciel sur la terre* nous demeurera précieux. Disons d'emblée ce qui nous y a néanmoins laissé insatisfait : il nous a paru que le frère de Taizé n'avait pas su, autant que le pasteur Paquier, se dégager de la ten-

tation « catholique » à minimiser la parole au profit du sacrement (qui n'en profite d'ailleurs jamais en réalité) ; avec certains théologiens luthériens, Thurian tend à considérer que « le sacrement réalise ce que la parole annonce » ; au lieu d'admettre que l'un et l'autre « opèrent ce qu'ils signifient », et que pourtant ni l'un ni l'autre n'opèrent notre salut sans que la foi ne le saisisse, il laisse entendre que, par le sacrement, « Dieu force en quelque sorte la foi », en un tout autre sens, semble-t-il, que cela n'arrive lorsque la prédication convainc. Je cite d'ailleurs ici tout autant son second ouvrage sur *La confession*, qu'il s'efforce de restaurer comme un sacrement, mais sans nous en persuader pleinement. Ceci dit, assurons-le que la question qu'il a osé replacer devant la conscience protestante, la question de la confession elle-même, valait d'être posée et n'a pas fini de faire son chemin. Je ne pense pas qu'il suffise pour y donner satisfaction de reconnaître la légitimité d'une confession à décharge de conscience, pour celui qui en ressent exceptionnellement le besoin ; il faut reconnaître qu'une discipline plus ferme et plus communautaire de l'examen de conscience d'une part, le recours à l'absolution d'autre part, contribuerait à assurer la vigilance et la paix de plus d'un fidèle et de plus d'un pasteur. Mais en pratique et en doctrine, il serait préférable de situer cette discipline soit dans le prolongement de la prédication, soit dans la préparation à une vraie communion, plutôt que comme un sacrement en soi.

Un troisième ouvrage de Max Thurian nous apporte enfin une théologie du mariage et du célibat.¹ Il est évident que c'est la seconde de ces voies qu'il importait à l'auteur de justifier en tant qu'« engagement volontaire, libre et définitif » répondant à une vocation chrétienne ; c'est là que réside la relative nouveauté de cet ouvrage dans notre littérature théologique.

Mais ce n'est point à dire que la première partie, consacrée au mariage, soit banale ; Thurian, appuyé d'ailleurs sur les pages remarquables de Barth sur ce sujet, donne la preuve que le mariage chrétien est situé dans un autre éclairage quand on admet qu'un choix est placé devant le croyant entre deux manières de servir son Seigneur, et que la volonté de Dieu n'est pas nécessairement le mariage, même pour ceux que rien, dans les circonstances, n'empêcherait d'y entrer ; toute confusion est d'ailleurs écartée par Thurian entre la vocation au célibat d'une part et d'autre part l'exaltation de la virginité comme un état, supérieur ou méritoire, tout mépris de la sexualité en elle-même est répudié ; c'est donc dans un éclairage sainement évangélique que le vœu de célibat est placé. Y a-t-il

¹ Les trois ouvrages ont paru chez Delachaux et Niestlé, Collection « Communauté de Taizé ».

toutefois entre ce vœu et l'engagement dans le mariage un parallélisme aussi complet que l'auteur le dit ? Il ne semble pas que les paroles des évangiles ou des épîtres dont il se réclame soient assez explicites et impérieuses pour que l'on puisse et que l'on doive donner à ce célibat volontaire un caractère aussi définitif que le lien conjugal, et nous sommes soulagé de lire (p. 129) que « l'exception à la règle » doit rester réservée, dans la discipline que l'Eglise ou une communauté est appelée à exercer en cette matière.¹ Ceci dit, et même si l'on ne suit pas entièrement le théologien de Taizé dans les significations dont il revêt le célibat en rapport avec la vie intérieure ou avec le Royaume à venir, on ne peut méconnaître en tout cas la nécessité pratique et l'urgence actuelle de vocations de célibataires ; on ne peut que louer Dieu de les avoir suscitées à côté des autres et espérer qu'elles contribueront pour leur part à « mobiliser » l'Eglise en l'arrachant à ses conforts et à ses cloisonnements.

LOUIS RUMPF.

¹ Il y a en effet une différence considérable entre les paroles de Jésus sur l'indissolubilité du mariage, avec sa *mise en garde* catégorique : « Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare point » et d'autre part sa *constatation* : « Certains se sont faits eunuques eux-mêmes pour le royaume de Dieu », et cela, quelle que soit l'exégèse donnée de ce mot énigmatique. Quant au conseil de Paul dans I Cor. 7 : 38, que Thurian traduit et interprète, semble-t-il, très correctement, il implique précisément que la persistance dans un vœu de célibat peut être, dans certaines conditions, remise en question. C'est évidemment le texte de I Tim. 5 : 12 qui va le plus nettement dans le sens que préconise Thurian d'un engagement qui doit être définitif ; mais le passage dans son ensemble insiste sur la prudence à observer dans l'enregistrement de tels engagements, au point que l'auteur de l'épître recommande de ne point inscrire sur le rôle des veuves des femmes âgées de moins de soixante ans ! Enfin, il est abusif d'appliquer au don et à la vocation au célibat la déclaration que Paul fait à propos d'Israël dans Rom. 11 : 29 : « Les dons et la vocation de Dieu sont irrévocables. »