

# Questions de doctrine dans l'Église anglicane : à propos d'un livre récent

Autor(en): **Werner, Robert**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **29 (1941)**

Heft 118-119

PDF erstellt am: **28.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380397>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## QUESTIONS DE DOCTRINE DANS L'ÉGLISE ANGLICANE

### A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT

---

L'Église établie d'Angleterre — ou Église anglicane, comme on l'appelle communément — est plus connue, dans les milieux réformés de langue française, que ce n'était le cas il y a peu d'années encore. On se rend compte toujours mieux que cette Église est appelée à jouer un rôle important, qui dépasse les frontières des peuples de langue anglaise. Ce qu'on connaît moins, c'est son histoire et surtout sa pensée : car il y a une pensée anglicane. Or, s'il est possible de subir l'influence et parfois l'attrait de l'anglicanisme sans connaître son histoire, il est vain, je crois, de chercher à comprendre sa pensée théologique de l'heure actuelle sans avoir présent à la mémoire un fait capital, qui domine toute son histoire et qui constitue à la fois, pour cette pensée, un handicap et un élément de force : c'est *l'influence de l'humanisme sur la Réforme anglaise*.

Divers facteurs ont contribué à la formation de l'Église établie d'Angleterre, entre autres, le nationalisme religieux, qui s'incarna en quelque sorte dans la personne du roi Henri VIII, et l'action, très puissante à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, du protestantisme continental. Mais plus importante encore que ces deux influences (du moins en ce qui concerne la théologie et la pensée anglicanes) est l'influence des humanistes.

L'humanisme, représenté par des hommes comme John Colet, Thomas More et surtout Erasme de Rotterdam, cherchait à réformer l'Église romaine, mais sans révolution violente : il demandait avant tout la suppression de certains abus ; il voulait, non *la* Réforme, mais *des* réformes dans l'Église, — ce qui est très différent. Erasme qui, plus que tout autre homme, peut être considéré comme le fondateur spirituel de l'anglicanisme, n'a pas suivi Luther jusqu'au bout dans sa rupture avec Rome. Lui et ses partisans rêvent d'un catholicisme épuré, d'un catholicisme qui répudierait toute

influence politique de la papauté, mais non pas nécessairement la primauté honorifique de l'évêque de Rome : ce qu'on veut, c'est revenir à l'Église du Ve siècle avec ses rites et ses croyances sacramentaires. Cet humanisme, animé certes d'un grand sérieux moral et d'une intense vie spirituelle chez les meilleurs de ses représentants, manquait néanmoins du caractère tragique et absolu qui marque l'expérience d'un Luther. Il était large, il était compréhensif ; il n'était pas révolutionnaire dans le domaine de la vie individuelle et ecclésiastique : des réformes, non la Réforme.

Son action sur la pensée anglicane a été, je le répète, capitale. Par opposition à certaines influences nettement protestantes que l'anglicanisme a subies par ailleurs, celle-ci s'exerçait par nature dans le sens d'un compromis, d'une conciliation entre protestantisme et catholicisme, dont l'action se fait encore sentir aujourd'hui. Voilà ce qu'il ne faut jamais perdre de vue si l'on veut comprendre la pensée théologique anglicane, même contemporaine.

\* \* \*

Cette base posée, faisons un bond dans l'histoire et, à la lumière des faits anciens, étudions un livre récent, paru au début de 1938 sous le titre : *Doctrine in the Church of England* (1).

Voici l'origine de la publication de ce volume, modeste par ses dimensions, mais appelé sans doute à un rôle dont l'importance ira en grandissant au cours des prochaines années.

En 1920, un groupe de jeunes théologiens de l'Église anglicane, préoccupés par les divisions de cette Église — surtout, dans le cas particulier, par les divergences d'ordre doctrinal — eurent l'idée d'une conférence à laquelle prendraient part des représentants des diverses écoles de pensée. Anglo-catholiques ritualistes, « Évangéliques » conservateurs et orthodoxes, « Modernistes » représentant le libéralisme théologique, etc., auraient ainsi l'occasion de discuter sur pied d'égalité et de mettre en commun leurs idées. Après une série de rencontres ces hommes s'adressèrent à l'archevêque de Cantorbéry (c'était alors le Dr Randall Davidson), lui demandant de désigner une « commission de doctrine ». Celle-ci fut nommée à la fin de 1922 et chargée — ce sont les termes employés — « d'étudier la nature et les fondements de la doctrine chrétienne, en vue de faire la lumière sur la mesure de l'accord existant sur ces points dans l'Église d'Angleterre et de rechercher la mesure dans laquelle il serait possible d'éliminer ou diminuer les divergences existantes ».

La commission se mit au travail en 1923 et elle acheva sa tâche en automne 1937 : quatorze ans de labeur, qui — nous assure son président, le Dr W. Tem-

(1) *Doctrine in the Church of England : The Reports of the Commission on Christian Doctrine appointed by the Archbishops of Canterbury and York in 1922.* (Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1938.)

ple, archevêque d'York, — ont fait de ses membres « une compagnie d'amis personnels ». Les sessions plénières avaient lieu une ou deux fois par année, en mars et septembre, pendant six jours consécutifs. Des sous-commissions se réunissaient plus souvent pour préparer les questions ou étudier des problèmes spéciaux. Les travaux commençaient chaque matin par un culte en commun et la célébration de la Cène.

Au cours des années, la commission a perdu plusieurs de ses membres par suite de décès ou de départ d'Angleterre. Telle qu'elle était constituée au moment de l'achèvement du rapport, elle comprenait, outre le président, trois professeurs de théologie, trois évêques, deux « doyens » (*Deans*), six « chanoines » (*Canons*), trois pasteurs de paroisses (*clergymen*), deux laïques. Comme on le voit, les ecclésiastiques sont en nombre prédominant : chose naturelle, étant donné le but poursuivi. Les membres de la commission avaient été choisis de façon à ce que toutes les tendances ecclésiastiques et écoles de pensée que comprend l'Eglise anglicane fussent représentées. Il y avait des « sacramentaires » de la Haute Eglise, des « évangeliques » nettement protestants et d'idées conservatrices, des hommes de la « gauche » théologique, des représentants du « centre » (*Central Churchmen*). Seuls les littéralistes intransigeants, tenants de l'inspiration verbale de la Bible, et les anglo-catholiques extrêmes, ou « anglo-romanisants », semblent avoir été exclus. Aussi bien ne sont-ils qu'une minorité infime dans l'ensemble de l'Eglise anglicane.

Le résultat final des travaux de la commission est un rapport de 242 pages publié au début de 1938 : *Doctrine in the Church of England*. Les signataires se défendent d'avoir voulu donner un traité de théologie systématique ou une somme théologique. Certains sujets sont étudiés de façon, sinon sommaire, du moins très rapide : c'est qu'ils ne font pas l'objet de controverses à l'heure actuelle dans l'Eglise d'Angleterre. Néanmoins, après avoir lu l'ouvrage entier, on a bien l'impression d'avoir passé en revue les chapitres principaux de la théologie systématique et de se trouver en présence d'un essai de dogmatique, dans lequel tous les points essentiels sont pour le moins marqués, parfois exposés en détail.

Mais, surtout, qu'on ne cherche pas l'unanimité, l'accord complet de pensée dans ce volume : on serait déçu. C'est un exposé très franc, qui reconnaît ouvertement la grande variété doctrinale existant dans l'Eglise anglicane. On a pu dire sans trop exagérer que les auteurs se sont avant tout accordés pour énumérer et définir les points sur lesquels ils ne sont pas d'accord.

Voici comment s'exprime l'introduction du rapport sur la méthode de travail de la commission : « Les conclusions auxquelles la commission est parvenue sont rédigées sous forme de déclarations qui ont été examinées d'abord dans des séances de groupe, puis devant la commission au complet, et dans chaque cas — sauf mention spéciale du contraire — la déclaration est l'expression d'un consentement unanime. Parfois la déclaration elle-

même indique les divergences d'opinion... Nous n'avons pas adopté le système de la votation à la majorité des voix. Dans les cas où il y avait différence d'opinions sur des points importants, nous avons cherché à l'indiquer » (p. 22). — On verra que, si les divergences ne sont pas très nombreuses, elles portent souvent sur des questions d'importance capitale.

Il serait injuste, cependant, de se donner le plaisir facile — comme l'ont fait certains critiques — d'une énumération liminaire des divers problèmes de dogmatique sur lesquels ces hommes ont des opinions divergentes. Plus équitable serait une méthode qui consisterait à indiquer tous les points d'accord et à voir dans quelle mesure on pourrait, sur ces bases, former un système cohérent de pensée chrétienne. Mais cela nous mènerait trop loin et ne ferait pas ressortir le caractère du volume qui nous occupe : l'un de ses traits originaux n'est-il pas de marquer précisément, et avec loyauté, les désaccords ? Mieux vaut chercher à donner un aperçu de l'ouvrage, en relevant et les divergences et les accords, à mesure qu'ils se présenteront.

\* \* \*

Le rapport comprend une introduction d'une vingtaine de pages, signée par le président de la commission. Puis, après des prolégomènes d'une douzaine de pages, le corps central du livre comprend trois parties principales, divisées en nombreuses sections et sous-sections :

1. Doctrine de Dieu et de la rédemption,
2. L'Eglise et les sacrements,
3. Eschatologie.

Pour le dire d'emblée, dans la première et la troisième parties, l'inspiration protestante et libérale domine ; la seconde partie, par contre, a — pour nous autres réformés — une allure catholique ou catholicisante (1).

Il est, du reste, symptomatique de constater que, si l'on déduit la quarantaine de pages d'introductions diverses, l'étude sur « Dieu et la rédemption » remplit 58 pages, la notion d'Eglise et les sacrements 103 pages, et les problèmes eschatologiques 19 pages. Ces chiffres sont révélateurs de ce qui préoccupe le plus les théologiens anglicans à l'heure actuelle. Les controverses portent aujourd'hui sur la nature de l'Eglise, sur les questions ecclésiologiques et sacramentaires, bien plus que sur les problèmes du salut ou de la vie à venir.

\* \* \*

La seule partie du rapport qui soit signée par un individu — l'introduction du président de la commission — vaut qu'on s'y arrête, parce qu'elle donne

(1) Le professeur Garvie s'exprime ainsi dans un article du *Christian World* (27 janvier 1938) : « La première et la troisième parties sont modernes de ton, la seconde a une saveur vieillotte ».

le cadre de l'ouvrage et le plan de travail des auteurs. Le Dr Temple dit clairement que le but principal était « d'élucider des questions de doctrine et des tendances doctrinales » (p. 2). Il s'agissait donc, non de donner un traité complet de théologie systématique, mais de discuter les vérités immuables de la révélation chrétienne et les diverses interprétations de ces vérités qui ont cours dans l'Eglise d'Angleterre.

A ce propos l'archevêque d'York — qui est l'un des hommes de pensée de l'anglicanisme contemporain — s'attend à ce que les théologiens du « continent » soient frappés du peu de place qu'occupent dans le rapport des questions comme la chute, le problème de la liberté, l'élection, la prédestination, la justification par la foi, l'ordre de la création et celui de la rédemption, la possibilité d'une théologie naturelle : « Ils seront remplis d'étonnement de la brièveté avec laquelle nous parlons de « la grâce divine » sous ce titre » (p. 5).

Nous voilà dûment avertis. Mais le Dr Temple explique cette carence et c'est ici qu'il nous intéresse particulièrement. Il indique, comme une des caractéristiques de la théologie anglicane, l'influence du platonisme qu'elle a subie dès le XVII<sup>e</sup> siècle : l'influence des Pères grecs de l'Eglise. Nos réformateurs, dit-il, « redevables, comme les réformateurs du continent, envers saint Augustin, ont cependant tenu compte aussi — et plus largement que ces derniers — des œuvres d'Origène, d'Athanase, de Basile et des deux Grégoires ». Cela permet au Dr Temple de dire combien la commission a été heureuse « de n'avoir pas été asservie de façon durable à la doctrine proprement augustinienne de la chute, mais d'avoir pu contre-balancer celle-ci par la doctrine, très différente, de quelques-uns des Pères grecs » (p. 5). Un regard timide — j'allais dire furtif — est ainsi jeté dans la direction des Eglises orthodoxes de l'Orient, avec lesquelles certaines tendances de l'anglicanisme se sont toujours senti des affinités, et l'archevêque s'exprime ainsi : « Nous devons le constater : il y a des rapports théologiques plus étroits entre les Eglises orthodoxes orientales et l'Eglise d'Angleterre qu'entre les premières et Rome d'une part, Wittemberg ou Genève de l'autre » (p. 6).

Le Dr Temple attire ensuite l'attention sur les transformations qui se sont produites au cours des dernières années dans le domaine des sciences (de la physique en particulier), dans celui de la politique (spécialement en ce qui concerne l'idée que nous nous faisons de la liberté) et « dans notre propre domaine, celui de la théologie, par l'œuvre d'écrivains comme Karl Barth en Europe et Reinhold Niebuhr en Amérique » (p. 6). Cependant ces transformations ne sont guère mentionnées qu'en passant dans le rapport. La tâche de la commission n'était pas de s'attacher à ces problèmes, mais bien d'étudier les questions qui divisent les anglicans entre eux et de les étudier « à la lumière de la raison, des connaissances modernes et de cette tradition chrétienne universelle à laquelle nos réformateurs ont fait appel » (p. 9).

Relisons ces derniers mots : ils indiquent bien le but du rapport, mais aussi ses limites... Sans doute ne doit-on pas demander à la commission ce

qu'elle ne pouvait fournir : une étude du problème de la connaissance ou une philosophie de la religion. C'est pour lors que les divergences entre ses membres auraient éclaté ! Mais, tout de même, on ne peut s'empêcher de se poser certaines questions quand sont nommées « la raison », les « connaissances modernes » et la « tradition chrétienne universelle ». De quelle « raison » s'agit-il ? Et de quelles « connaissances modernes » ? Ne faudrait-il pas définir ces termes ? Et pourquoi la « tradition chrétienne universelle » est-elle mise sur un pied d'égalité avec les questions de vérité doctrinale et leur sert-elle en quelque sorte d'étalon ?

\* \* \*

Après la préface du Dr Temple vient la partie du volume qui engage la commission dans son ensemble. A son tour, cette partie débute par des prologomènes d'une douzaine de pages, consacrées à ce sujet capital : *Sources et autorité de la doctrine chrétienne*.

« La religion chrétienne est fondée sur une révélation spécifique de Dieu dans l'histoire. A cette révélation, l'Écriture et l'Église rendent l'une et l'autre témoignage. Mais l'Église a toujours déclaré que sa doctrine est basée sur l'Écriture. C'est donc à l'Écriture que nous nous adressons en premier lieu pour considérer les sources et l'autorité de la doctrine chrétienne » (p. 27).

L'inspiration de la Bible et son autorité unique pour le chrétien sont nettement affirmées : « Par son caractère complet, la Bible crée la conviction qu'elle ne parle pas seulement de Dieu, mais qu'elle est de Dieu... Du point de vue chrétien, la Bible est unique, parce qu'elle constitue les annales inspirées (*the inspired record*) d'une révélation unique » (p. 28).

Mais, par contre, « la tradition de l'infaillibilité de la Bible, communément admise dans l'Église jusqu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle, ...ne peut être maintenue à la lumière des connaissances actuellement à notre disposition » (p. 29). « La forme définitive que la Bible a prise est due au jugement sélectif des Églises juive et chrétienne. C'est dans l'ensemble de ce processus que nous reconnaissons l'action de l'Esprit divin » (p. 30).

L'inspiration authentique ne présente aucune analogie avec la « possession », dans laquelle la personnalité est annulée, ni avec les « phénomènes psychiques » auxquels on s'est intéressé particulièrement de nos jours. « Les vrais inspirés sont ceux dont la réponse à l'Esprit de Dieu s'est traduite par une libre soumission à sa direction » (p. 30).

La Bible est un exemple d'inspiration unique, qui n'a pas de parallèle exact ailleurs. Mais « l'activité de l'Esprit divin doit être reconnue dans un champ beaucoup plus vaste... A la lumière de l'expérience chrétienne de l'Esprit saint et de son œuvre, nous pouvons tracer l'activité de ce même Esprit à des degrés divers hors des limites d'Israël et de la chrétienté » (p. 31).

L'autorité de la Bible repose sur le fait qu'elle est « la littérature classique

de la révélation progressive de Dieu dans l'histoire, révélation qui a culminé en Jésus-Christ. La Bible a été et elle est, pour l'Eglise chrétienne, le critère essentiel de son enseignement et la source principale de direction pour sa vie religieuse » (p. 31). Mais « les penseurs chrétiens ne sont pas nécessairement liés aux formes de pensée des écrivains bibliques ». L'enseignement de Jésus a été « conditionné par les formes de pensée et les circonstances du temps » où il vivait (p. 32). Il y a même « quelque raison de croire que dans certains cas les mots attribués à Notre Seigneur reflètent l'expérience de l'Eglise primitive ou les déclarations des prophètes chrétiens, plutôt que les mots propres de Jésus » (p. 33).

« L'autorité de l'Eglise dans le domaine de la doctrine repose sur la charge qu'elle a reçue de prêcher l'Évangile au monde entier. » Le *consensus fidelium* entre ici en ligne de compte. Toutefois « le poids du *consensus fidelium* ne dépend pas du seul nombre ou de l'extension d'une croyance à une époque donnée, mais de sa continuité à travers les âges et de la mesure dans laquelle le *consensus* est réellement libre » (p. 35). « Une croyance qui ne repose que sur une autorité extérieure ne peut avoir pleine valeur pour la foi, puisque la foi exige une appropriation personnelle de ce en quoi l'on croit. C'est pourquoi chaque individu devrait éprouver sa foi dans la pratique et, pour autant que ses capacités et sa formation le qualifient pour cela, penser ses croyances personnelles et distinguer entre ce qu'il a seulement accepté d'autorité et ce qu'il s'est approprié par la pensée et l'expérience... L'acceptation de l'autorité de l'Eglise par l'individu doit toujours reposer sur son propre jugement » (p. 36). On ne peut, semble-t-il, revendiquer plus clairement le droit de jugement personnel.

\* \* \*

Nous en venons au corps même du rapport. La première partie a pour titre : *Doctrine de Dieu et de la rédemption*. Elle comprend trois sections : A) Dieu et le monde ; B) Le fait du péché ; C) La rédemption en Christ.

La première section ne nous retiendra pas longtemps, du moins dans ses affirmations d'ordre général. Elle est intéressante, mais ne renferme — croyons-nous — rien de vraiment original, par quoi la conception anglicane se distinguerait des traditions de la théologie chrétienne.

Dieu : « l'Être vivant qui est à la fois l'existence ultime et le bien suprême qui embrasse tout ». Dieu, défini comme « celui que (*that which*) nous pouvons et devons adorer ». Dieu, « Bonté parfaite, Beauté parfaite, Vérité parfaite ». Dieu, « Amour saint ». Dieu, « le Créateur ». « La pensée de Dieu comme l'Éternel et la pensée de Dieu comme étant mêlé aux événements de l'histoire sont toutes deux nécessaires » (p. 40-42).

Le Dieu vivant : « C'est un trait essentiel de la révélation biblique de présenter Dieu comme étant en vérité le Dieu vivant : la création est un



acte de sa volonté et il a pour l'humanité un but, dans l'accomplissement duquel il est lui-même à l'œuvre dans l'histoire » (p. 42).

Concernant la création, le rapport renferme les affirmations suivantes (p. 45) : « L'univers dépend de la volonté créatrice de Dieu ». (Les théories émanatistes ne sont pas chrétiennes). « La conception chrétienne exclut le panthéisme. » « Aucune objection à la théorie de l'évolution ne peut être tirée des deux récits de la création, dans les chapitres I et II de la Genèse, étant donné que les chrétiens cultivés s'accordent généralement pour admettre que ces récits sont d'origine mythologique et que leur valeur est d'ordre symbolique plutôt qu'historique. »

Relevons encore quelques points spéciaux. Le rapport discute la question de la croyance aux anges et aux démons (p. 46-47) et conclut ainsi : « Le fait de croire, sur la base de l'Écriture ou sur celle de la tradition interprétant l'Écriture,... à l'existence d'êtres spirituels différents des êtres humains n'est en aucune façon irrationnel. Cependant, la commission désire exprimer sa conviction qu'il est légitime pour le chrétien, soit de suspendre son jugement sur ce point, soit d'interpréter de façon purement symbolique le langage de l'Écriture ou de la liturgie de l'Église en ce qui concerne les anges et les démons ».

De même, pour les miracles, une diversité semblable de croyances est admise (p. 51) : « Pour beaucoup de fidèles le miracle a une valeur spéciale, en tant qu'il est une démonstration frappante de la subordination de l'ordre matériel à des fins spirituelles : il présente des cas particuliers où l'activité de Dieu est manifestée avec une clarté et une immédiateté particulières. Par ailleurs, il faut admettre que beaucoup d'autres fidèles trouvent qu'il est plus conforme à la sagesse et à la majesté de Dieu d'admettre que les régularités que les hommes de science observent dans la nature, et qu'ils appellent lois naturelles, servent au but de Dieu sans nécessité d'exceptions sur le plan physique ».

Mentionnons ici l'attitude adoptée par la commission en présence de deux faits qui concernent la vie de Jésus : la naissance miraculeuse et la résurrection.

Pour la naissance miraculeuse, le rapport, après avoir énuméré « les motifs essentiels qui donnent du prix à cette doctrine », s'exprime en ces termes (p. 82-83) : « En conséquence, beaucoup d'entre nous tiennent que la croyance à la Parole faite chair est intégralement liée à la croyance à la naissance miraculeuse, et que ce fait sera de plus en plus reconnu. Il y en a cependant quelques-uns parmi nous, qui tiennent qu'une pleine croyance à l'incarnation historique est plus compatible avec la supposition que la naissance de Notre Seigneur s'est produite dans les conditions normales de la génération humaine... Nous reconnaissons que les deux vues esquissées plus haut sont soutenues par des membres de l'Église et de la commission, qui acceptent pleinement la réalité de l'incarnation de notre Seigneur, laquelle est la vérité centrale de la foi chrétienne ».

Une attitude semblable est adoptée pour la résurrection de Jésus, qui est définie comme « le fait central dans l'histoire humaine » (p. 88), mais concernant laquelle diverses interprétations sont admises. Le rapport constate la foi unanime des premiers chrétiens à la résurrection de Jésus d'entre les morts. Il reconnaît qu'il y a, dans les récits des Évangiles et de l'apôtre Paul, « un mystère sous-jacent » (p. 83), et une note (p. 86) déclare ceci : « Quelques-uns d'entre nous inclinent à croire que la relation établie dans le Nouveau Testament entre le tombeau vide et les apparitions du Seigneur ressuscité appartient au domaine du symbolisme religieux plutôt qu'à celui du fait historique ». Mais, dans le corps même du rapport (p. 84), nous lisons l'affirmation que voici : « Plus d'une explication de ce fait [il s'agit du tombeau vide] a été suggérée. Mais la majorité des membres de la commission s'accordent pour accepter l'explication traditionnelle, à savoir que le tombeau était vide parce que le Seigneur était ressuscité » (1).

\* \* \*

La section consacrée au problème du péché — *Le fait du péché* — comprend trois sous-sections : 1. Le péché actuel ; 2. Le péché originel ; 3. Péché mortel et péché véniel.

Le péché est défini (p. 57) « ce qui est contraire à la nature de Dieu et qui entrave la communion entre Dieu et l'homme ». « Dans l'enseignement de Christ, l'accent principal repose sur le caractère positif de la justice, en tant qu'amour pour Dieu et pour l'homme. Le péché, par conséquent, devient avant tout un refus de confiance et d'obéissance des enfants envers leur Père céleste, ou bien un manque d'amour fraternel... Le péché repose sur une disposition du « cœur ». Son universalité est admise (*assumed*). » Et plus loin (p. 60) : « C'est un fait d'expérience que l'homme est universellement porté au péché (*universally prone to sin*) ».

« Le terme de péché originel est ambigu dans une certaine mesure. Il indique la disposition au péché qui existe en fait chez tous les hommes depuis un temps apparemment antérieur à tout acte responsable (*any responsible act of choice*). Mais, historiquement, ce terme a été associé à une interprétation

(1) L'attitude de certains auteurs du rapport, dans le domaine du « surnaturel chrétien », est expliquée par un emploi singulièrement large des mots « symbole » et « symbolique ». Voici comment ils s'expriment dans une note (p. 37-38) : « Certains énoncés qui affirment des faits particuliers — il s'agit des affirmations du credo ou symbole apostolique — peuvent avoir une valeur comme expressions imagées de vérités spirituelles, même si les faits supposés ne sont pas actuellement arrivés... Il n'est donc pas nécessairement illégitime d'accepter et d'affirmer des clauses particulières du credo, tout en les comprenant dans un sens symbolique. Il est cependant essentiel, dans tous les cas, de croire que les faits sur lesquels repose l'histoire évangélique (et que les credo résument et interprètent) sont tels qu'ils justifient l'Évangile lui-même ».

qui le met en relations avec la transgression du premier homme » (p. 60). — « Nous nous accordons pour affirmer que l'homme, tel qu'il nous est connu par l'histoire, maintenant et à travers les âges, a été sous l'influence d'une tendance au mal. Nous ne sommes pas unanimes dans notre interprétation de ce fait et des relations qu'il a avec les buts de Dieu » (p. 62). « L'état de péché dans lequel nous sommes nés implique une aliénation au moins partielle à l'égard de Dieu. » Mais « aucune culpabilité ne s'attache à l'individu en ce qui concerne le péché originel » (p. 64).

« Il est impossible de définir un point quelconque où un acte de péché devient mortel, en ce sens qu'il serait si sérieux qu'il soustrairait définitivement une âme à la grâce de Dieu... Et cependant il est évident que certains péchés sont plus graves que d'autres » (p. 65).

\* \* \*

*La rédemption en Christ* : la section qui porte ce titre comprend une vingtaine de pages consacrées aux problèmes christologiques, aux « deux natures » de Christ et à l'incarnation, alors que trois pages seulement traitent de la rédemption proprement dite, du salut par la croix. Cela est conforme à la tradition de la théologie anglicane, qui — apparentée sur ce point à la pensée de l'Eglise orthodoxe grecque — s'est toujours préoccupée plus de l'incarnation et de l'homme-Dieu que de l'expiation et des questions connexes.

« Nous croyons que nous proclamons dans notre rapport ce qui fut proclamé, dans le langage de son temps, par le concile de Chalcédoine. Mais nous tenons à déclarer que l'Eglise n'est en aucune façon liée aux conceptions métaphysiques et psychologiques qui sont impliquées dans les termes employés par le concile » (p. 81).

« L'union de la divinité et de l'humanité en Jésus-Christ a inauguré une ère nouvelle pour l'humanité. Elle a rendu et rend possible une nouvelle communion de l'homme avec Dieu » (p. 78). Opposant le docétisme — qui est « la négation de la pleine réalité de la vie et de l'expérience humaines de Christ » — à « une interprétation exclusivement humaine de sa personne », le rapport déclare que « l'une et l'autre de ces doctrines sont destructrices de la pleine vérité de l'incarnation » (p. 75).

N'entrons pas dans les considérations étendues concernant les « deux natures ». Mais relevons certaines affirmations sur la croix, qui dans leur brièveté sont claires et d'une inspiration nettement évangélique. « La prédication de la croix est la proclamation d'un fait infiniment plus riche que toutes les théories de l'expiation... L'Eglise dans son ensemble n'a jamais accepté une seule explication particulière de ce fait » (p. 90). « La croix doit être avant tout comprise comme une victoire divine... La croix est l'instrument suprême de l'activité rédemptrice de Dieu. En elle il y a à la fois une révélation de la sainteté de Dieu et une vraie destruction de la puissance du péché »

(p. 91). La mort de Christ « a une signification universelle, et il est vrai qu'il est mort pour chacun des fils des hommes » (p. 92). « La croix est une « propitiation » et une « expiation » pour les péchés du monde entier. » Elle « inaugure vraiment une nouvelle alliance, c'est-à-dire un nouveau système de relations entre Dieu et l'homme » (p. 93).

\* \* \*

*L'œuvre du Saint-Esprit* est définie en quatre pages. Elle s'exerce à des degrés divers hors des limites d'Israël et de la chrétienté. Cependant « il est important d'insister sur le fait que le Saint-Esprit est mentionné avant tout, dans le Nouveau Testament, comme la puissance à l'œuvre dans la communauté des chrétiens, — c'est-à-dire de ceux qui ont reçu l'Évangile, — plutôt que comme une énergie divine diffuse dans la création entière. « L'Esprit est la source d'une vie qui est proprement chrétienne et le lien qui unit la communauté chrétienne » (p. 95).

La *doctrine de la Trinité* ne remplit pas deux pages et elle est mise en relation avec l'expérience chrétienne plutôt qu'avec la spéculation philosophique. Mais, après avoir insisté sur l'origine expérimentale — si l'on peut ainsi dire — du dogme, le rapport conclut en ces termes : « La révélation de Dieu en tant que Père, Fils et Saint-Esprit, ne doit pas être regardée comme reposant uniquement sur notre expérience (ainsi que le veut le sabellianisme). Elle nous fait connaître l'Être véritable de Dieu. Le but de la doctrine de la Trinité est d'exprimer et de sauvegarder la plénitude de cette révélation » (p. 98).

\* \* \*

Dans la seconde partie du rapport : *L'Église et les sacrements* (p. 99-201), il semble que les points de vue changent. Ici nous nous mouvons dans un pays qui nous apparaît à la fois étrange et étranger. Schleiermacher a écrit : « La différence radicale entre la Réformation et les Églises romaines est que selon Rome la relation de l'individu avec Christ dépend de sa relation avec l'Église, alors que selon le protestantisme sa relation avec l'Église dépend de sa relation avec Christ ». Si cette vue est exacte, il faut admettre que, pour une large part, l'attitude sacramentaire adoptée dans le rapport des théologiens anglicans est catholique plutôt que protestante.

Et cependant, quand on compare les conclusions du rapport avec d'autres écrits issus de l'anglicanisme, elles apparaissent comme fort modérées. On sent très nettement le désir des auteurs de ne pas couper tous les ponts avec les non-conformistes anglais et les protestants du continent, et d'éviter des formules extrémistes. Ici du reste, plus qu'ailleurs, les membres de la commission sont loin d'être unanimes : la veine protestante, qui existe toujours dans l'Église anglicane, s'affirme et refuse de faire cause commune avec l'anglo-catholicisme sacramentel et ritualiste.

Passons en revue successivement, mais très rapidement et en évitant autant que possible les arguties théologiques, les trois points qu'étudie le rapport : l'Église, le ministère, les sacrements.

\* \* \*

*L'Église* (p. 99-114). — « Bien que, au sens premier du terme « Église », il ne puisse y avoir qu'une seule Église, cependant le Nouveau Testament parle de ἐκκλησίαι, ou d'Églises. Employé ainsi au pluriel, le mot désigne des groupes locaux ou « assemblées » de chrétiens ; chacune de celles-ci, dans sa localité ou dans l'endroit où elle se rassemble, est tenue pour être l'Église (au sens complet). Elle est une manifestation locale — et distincte des autres par son caractère local — de l'Église une et indivisible, ou ἐκκλησία de Dieu » (p. 103). « L'Église chrétienne, du point de vue de ceux qui croient, est quelque chose de plus qu'un phénomène de l'histoire » (p. 105). Sans doute, la compagnie des disciples, « réunie sous la direction des apôtres, ...est devenue le noyau d'une fraternité missionnaire qui s'étend toujours davantage » (p. 104). Mais, d'autre part, un examen purement historique de la Bible ou de l'histoire de l'Église, considérée comme une institution, ne peut définir — tout au plus peut-il suggérer — ce qu'entendent les croyants quand ils disent : « Je crois en la sainte Église universelle ». En d'autres mots, l'Église est pour les chrétiens « un objet, non seulement de vue, mais de discernement spirituel » (p. 105), donc de foi. Elle est « la compagnie de ceux qui ont part à la vie régénérée » : elle est « l'humanité rachetée par Christ » (p. 106).

Elle est « une », quoique l'état actuel de la chrétienté soit loin de réaliser cette unité. Elle est « sainte », non dans sa réalisation présente, mais par son rôle dans le plan divin et par son caractère essentiel. Elle est « catholique », c'est-à-dire universelle, non sectaire. Elle est « apostolique » enfin, parce qu'elle préserve la tradition de la prédication et de l'enseignement des apôtres et parce que — ceci est capital — « elle maintient, comme sauvegarde de cette tradition, un ordre de ministres qui dérivent leur commission en succession historique de l'épiscopat originel » (p. 111).

\* \* \*

Nous sommes ainsi amenés à étudier la question du *ministère dans l'Église* : principe, nature et forme de ce ministère (p. 114-126).

Le rapport admet que, si l'Église est tenue d'adopter des modes de gouvernement et d'organisation, « aucun système particulier de formes ne doit être considéré comme nécessairement constitutif de l'idée fondamentale de l'Église » (p. 106). Cette déclaration, quoiqu'elle soit d'une expression lourde autant dans l'original anglais que dans la traduction française, est cependant large. Elle semble ouvrir la porte à un gouvernement de l'Église par d'autres autorités que les évêques. La commission admet même qu'on ne peut donner

des preuves historiques de la désignation d'évêques par les apôtres comme leurs successeurs dans l'apostolat (p. 115 et ailleurs).

Cependant on déclare — et c'est ici que les choses changent d'aspect — que les conditions existant dans l'Eglise ont nécessité, pour la sauvegarde de son unité, la constitution de la fonction épiscopale comme continuatrice de la fonction apostolique (p. 121-122). « L'épiscopat historique a, comme organe de continuité, une position qui n'appartient en fait à aucun autre ordre de ministère : il est devenu l'unique organe reconnu de transmission de la charge ministérielle, et pour plus de mille ans lui seul a existé » (p. 121). Suivent une série d'arguments en faveur de l'épiscopat et du gouvernement de l'Eglise par des évêques (1).

Par ailleurs, les prétentions de la papauté sont clairement combattues et repoussées par la commission unanime. Mais le rapport ajoute ceci : « Quant à l'Eglise de l'avenir, quelques-uns d'entre nous envisagent une réunion de la chrétienté ayant son centre dans une primauté (*Primacy*) telle qu'on pourrait la trouver dans une papauté qui aurait renoncé à certaines de ses prétentions actuelles. Quelques-uns, d'autre part, envisagent l'union par un type de constitution fédérative dans laquelle il n'y aurait aucun besoin d'une telle primauté » (p. 126) (2).

En conclusion, sur la question du ministère dans l'Eglise et sur la question connexe de l'unité chrétienne, les conceptions anglo-catholiques et les conceptions protestantes qui co-existent dans l'Eglise anglicane se heurtent : le désaccord est patent. Il est exprimé, comme c'est toujours le cas dans le rapport, en termes mesurés ; mais il n'est pas moins net pour cela.

\* \* \*

*Les sacrements* (p. 126-201). — Ils sont définis « une illustration spéciale de la religion institutionnelle, dont ils constituent en fait le développement le plus complet » (p. 126). Cette définition ne renferme-t-elle pas une contradiction ? N'est-elle pas — chose rare dans le rapport, qui marque en général

(1) Fait significatif : un des paragraphes du rapport est intitulé : « Le ministère comme organe d'unité et de continuité ». Cela implique — car par « ministère » il faut bien entendre le ministère selon la « succession apostolique », — que les théologiens anglicans recherchent, non pas tant l'unité spirituelle, mais l'unité extérieure et visible, qui repose sur une organisation ecclésiastique. C'est le ministère régulièrement institué qui doit être l'organe essentiel d'unité et de continuité dans l'Eglise. — (2) Par « primauté » il faut entendre la primauté morale de la papauté et un certain droit de préséance. Mais ce droit n'implique nullement des pouvoirs d'ordre juridique et ne renferme aucun caractère rappelant l'infaillibilité. Les anglo-catholiques extrêmes sont unanimes sur ce point. La « primauté » est un terme dont la définition exacte n'est pas aisée. On peut chercher une analogie dans la situation de l'archevêque de Lyon, qui était « primat des Gaules », ou dans celle de l'archevêque de Cantorbéry, qui est aujourd'hui encore « primat d'Angleterre » et exerce une autorité morale sur les communautés anglicanes du monde entier.

les oppositions — le résultat d'un compromis ? En effet, si les sacrements sont « une illustration » — donc une image, une figure, une parabole, si l'on veut, — on voit difficilement qu'ils puissent être « le développement le plus complet » de la foi de l'Église.

Pour que le sacrement soit « valide », il faut que le ministère de celui qui l'administre soit « qualifié ». Sur les conditions de cette « qualification » les membres de la commission ne sont pas d'accord : les uns, les anglo-catholiques évidemment, exigent l'ordination épiscopale ; les autres ne la considèrent pas comme une condition *sine qua non* de la validité du sacrement. Un sacrement peut du reste être « efficace » dans une certaine mesure, sans être « valide » au sens technique du mot, et l'indignité de celui qui le reçoit peut rendre inefficace un sacrement techniquement valide (p. 130-135).

« Les sacrements sont des rites sociaux et collectifs de l'Église, dans lesquels, par le moyen de signes divinement établis, afflue la vie spirituelle venant de Dieu » (p. 128). « En ce qui concerne le mode spécifique par lequel les sacrements, comme tels, communiquent la grâce, nous sommes divisés. Quelques-uns d'entre nous tiennent que la grâce est directement conférée par les sacrements ; d'autres croient que les sacrements donnent des occasions de grâce que le récipiendaire doit s'approprier ; d'autres enfin... préfèrent dire que les sacrements... expriment et confirment à la fois un état d'esprit et de volonté qui nous rend aptes à recevoir de façon profitable le don de Dieu » (p. 130).

Les « deux grands sacrements de l'Évangile » sont le baptême et « le repas du Seigneur, ou sainte communion ». Nous nous bornons à indiquer les grandes lignes de l'étude très fouillée que fait le rapport de la cène (p. 139-186).

Au moment d'aborder cette étude, la commission constate que la cène est devenue au cours des siècles, non seulement l'objet de disputes très vives, mais aussi la source des principales divisions entre chrétiens.

Après avoir énuméré et défini les noms divers que porte ce sacrement (repas du Seigneur, sainte cène, communion, fraction du pain, eucharistie, messe), le rapport fait une étude historique de la notion de « sacrifice », qu'il aborde successivement sous l'aspect d'un don de Dieu, d'un repas de communion, d'une expiation et d'une propitiation, d'une alliance (*Covenant*) entre Dieu et l'homme (p. 141-156).

Puis il affirme que l'eucharistie est « l'acte central d'adoration dans l'Église chrétienne, ... un acte de l'Église avant tout, ou, plus précisément, l'acte de Christ par le moyen de l'Église » (p. 159). « La forme de cet acte d'adoration collective et individuelle est déterminée par le récit du dernier repas » (p. 160). Mais les chrétiens n'adoptent pas tous la même attitude en présence de ce récit. Pour les uns, le Seigneur a institué consciemment un rite dont l'observance exacte est un élément essentiel de la vie de l'Église. Pour d'autres, il n'est pas possible d'affirmer quel était le but du Seigneur, il n'est pas même certain qu'il ait voulu instituer un rite permanent : l'élément essentiel de

l'eucharistie est dans ce cas l'union spirituelle avec le Seigneur par la puissance de son Esprit, l'union avec lui dans la répétition des mots et des actes par lesquels il a révélé le caractère de don de soi, de sacrifice, qu'il y a dans sa mort.

Quoi qu'il en soit, « l'eucharistie est un acte collectif de l'Eglise, par lequel elle s'unit à son Seigneur, victorieux et triomphant, à la fois prêtre et victime dans le sacrifice de la croix » (p. 161). La cène, quelle que soit la façon dont on exprime cette union, est « un sacrifice », c'est-à-dire « un acte dans lequel l'homme adore Dieu, la forme de cet acte étant une expression de l'hommage dû par la créature au Créateur. Mais si l'on définit ainsi l'eucharistie un sacrifice, elle doit être comprise comme un sacrifice dans lequel (pour parler aussi exactement que le sujet le permet) ce n'est pas nous qui offrons Christ, mais c'est Christ qui nous unit à lui-même dans l'offrande de sa vie qui fut « obéissante jusqu'à la mort, même jusqu'à la mort sur la croix » (p. 162).

Notre union avec Christ dans la cène est exprimée le mieux par le terme de « communion ». « Dès les temps de la Réformation il y a eu des traditions diverses de doctrine eucharistique dans l'Eglise d'Angleterre. Mais tous les principaux types de tradition anglicane s'accordent pour considérer la communion comme l'élément central et essentiel de l'eucharistie... Cette communion est transmise par un rite que le Seigneur lui-même a institué et dont l'observance est une obligation pour tous les membres de l'Eglise. Ainsi la communion avec Christ devient aussi la communion du chrétien avec ses frères chrétiens » (163-164).

Aucun chrétien ne doute qu'en un sens Christ est présent dans la communion. Mais le mot « présent », le terme de « présence » ont provoqué bien des divisions de pensée et de pratique parmi les chrétiens. « Nous croyons qu'il y a dans les différentes traditions une plus grande mesure d'accord que la phraséologie habituelle ne le ferait croire » (p. 165).

Le rapport étudie ensuite les mots « présence » et « présence réelle » (p. 167-170). Il distingue entre diverses écoles de pensée, dont nous retiendrons seulement les deux suivantes qui s'opposent : la première enseigne que le pain et le vin deviennent réellement, par la consécration, corps et sang du Seigneur. A ce propos, les membres de la commission constatent que la transsubstantiation et la consubstantiation ont été rejetées par les 39 « articles de foi » du *Prayer Book* anglican ; mais la notion de la présence réelle, telle qu'elle a été revivifiée par les théologiens du mouvement d'Oxford au XIX<sup>e</sup> siècle, n'a pas été repoussée par l'Eglise anglicane. A la doctrine de la présence réelle s'oppose celle du « réceptionnisme » : le corps et le sang du Seigneur sont réellement reçus par le fidèle à la communion ; mais leur présence est réelle seulement dans le cœur des récipiendaires, non dans les éléments avant leur réception.

En ce qui concerne ces deux interprétations — et d'autres encore — de la présence de Christ dans les éléments de la cène, beaucoup d'anglicans insistent sur le fait que « leur Eglise n'exige pas d'eux qu'ils se déclarent en faveur



de telle théorie particulière de la forme de la présence eucharistique : ils diraient que pour leur part ils considèrent une pareille déclaration comme tout à fait inutile » (p. 171).

Puis vient une « note » sur l'autorisation de « réserver le sacrement », soit à l'usage des malades, soit — fait infiniment plus grave, mais sur lequel la commission fut loin d'être unanime — en vue de dévotions publiques (p. 183-186).

\* \* \*

A la suite des deux sacrements principaux sont mentionnés les cinq sacrements « communément appelés tels » (p. 186) : la confirmation, la pénitence (« confession et absolution »), l'ordination, l'onction d'huile pour les malades (« associée plus tard spécialement avec l'imminence de la mort et appelée alors extrême-onction », p. 199-200) et le mariage.

Le langage du rapport sur ces points est extrêmement réservé et prudent. Relevons seulement, à cause de leur justesse et de leur pertinence, quelques déclarations au sujet de la confession (p. 191-192) : « L'enseignement officiel de l'Eglise anglicane n'ordonne, ni ne recommande la pratique de la confession auriculaire. Cependant, l'Eglise d'Angleterre ne néglige pas l'importance de la confession et de l'absolution. Le péché est toujours un acte qui nuit au corps de Christ dans son ensemble. La confession, devant l'assemblée des fidèles ou à un représentant autorisé et spécialement désigné de l'Eglise entière, implique une reconnaissance du mal fait au corps entier. Le péché n'est pas simplement une affaire qui concerne les relations de l'individu avec Dieu, il concerne ses relations avec tous ses frères chrétiens... La pratique de la confession auriculaire dans une grande portion de la chrétienté montre en tout cas qu'un instinct profondément enraciné de la nature humaine est satisfait par là. Quelque conscients que nous soyons des abus que le système peut engendrer, nous ne devons pas manquer de voir aussi les besoins auxquels il répond... Alors que la pratique de la confession auriculaire est maintenant devenue plus fréquente et qu'elle n'est nullement confinée à une seule école de pensée dans l'Eglise d'Angleterre, il est important de reconnaître qu'elle est un ministère de la Parole qui est offert à tous, mais qui n'est obligatoire pour personne ».

\* \* \*

*L'eschatologie* (p. 202-220) constitue la troisième et dernière partie du rapport, et non la moins intéressante. On se prend à regretter qu'elle soit si brève. Les auteurs insistent sur le fait que nous ne pouvons considérer l'enseignement des Ecritures sur les choses dernières dans un esprit de littéralisme prosaïque, mais que nous devons les interpréter comme des images, parfois poétiques, de la réalité spirituelle.

Les idées diverses qui ont cours dans l'Eglise concernant la résurrection, un « état intermédiaire », la « communion des saints », le jugement dernier et la vie future, sont exposées avec une largeur et une spiritualité, mais aussi avec une prudence et un respect de la Parole, qui sont vraiment admirables. Ces pages sont parfois en contraste frappant avec l'esprit qui anime les sections sur la nature de l'Eglise et le ministère chrétien.

\* \* \*

Il serait prématuré de porter un jugement d'ensemble sur le rapport de la commission de doctrine anglicane et sur l'influence qu'il exercera dans le domaine de la pensée théologique anglaise. Mais la tentative est en tout cas digne de louange. Voilà des hommes que séparent des idées dogmatiques et philosophiques différentes, mais qu'unissent leur appartenance à la même Eglise et leur foi commune en Jésus-Christ. Ils ont cherché à définir clairement leur pensée et à exposer ce qu'ils ont en commun. Cependant ils n'ont pas dissimulé ce qui, après un examen sérieux de leurs positions, les séparait encore : au contraire, ils ont en général marqué les divergences avec une netteté qui, sous les termes modérés d'une langue toujours sobre, ne voile aucune opposition de fond.

Quel sera, pour l'Eglise et la pensée anglicanes, le résultat lointain de cet effort ? Sera-t-il, comme l'espère l'archevêque d'York, « la paix de l'Eglise » (p. 18) ? L'avenir le dira. Mais un résultat immédiat est d'avoir mis en relations personnelles des hommes d'opinions différentes, parfois opposées, et de leur avoir montré qu'ils étaient, sur bien des points, beaucoup plus près les uns des autres qu'ils ne le pensaient. Comme l'écrit le Dr Temple dans l'introduction (p. 1) : « Le progrès dans la compréhension des vérités de l'Evangile doit venir principalement d'entretiens entre hommes unis par un esprit d'amitié ; ainsi ils pourront accomplir cette chose si difficile que saint Paul mentionne comme si elle devait venir naturellement : pratiquer la vérité dans la charité ».

\* \* \*

Il est temps de conclure. — Un résumé, forcément sec et incomplet, n'a pas pu faire sentir combien le livre est captivant, non seulement par la matière dont il traite, mais aussi par la forme. La langue du rapport est à la fois modérée et ferme, souvent élégante malgré le caractère abstrait des questions étudiées.

Et si l'on est agacé par le dualisme de la pensée, qui se manifeste parfois dans le volume, si l'on n'aime pas le désir constant des auteurs de concilier — ou plutôt de réconcilier — des idées protestantes et d'autres qui sont étrangères à nos traditions, qu'on n'oublie pas, d'autre part, que ce dualisme est la résultante de conjonctures historiques spéciales. Et qu'on ne soit pas trop

pressé de porter un jugement sévère... Qui sait ? Peut-être l'anglicanisme est-il appelé à jouer dans le monde chrétien — précisément à cause de ses origines et de sa nature complexes — un rôle capital.

L'Église anglicane est, en effet, issue de la Réforme : elle est à ce titre — certains partis anglicans peuvent le nier, cependant les faits sont là qui les contredisent — une branche du christianisme réformé. Mais elle n'est pas une Église du type luthérien ou du type calviniste. Elle est une Église d'un type particulier, ni catholique au sens romain du mot, ni protestante au sens « continental ». Elle représente dans son essence quelque chose de plus compréhensif que le catholicisme et le protestantisme historiques. La réalisation pratique de ce type d'Église est imparfaite sans doute. L'histoire en est plus complexe que celle des autres Églises réformées. Mais l'idée qui a présidé à son développement est intéressante et susceptible d'enrichir d'autres Églises.

Il faut que nous arrivions à admettre qu'il existe, sur nos flancs en quelque sorte, et pas seulement en Angleterre, mais ailleurs aussi, — et qu'il pourra exister un jour sur les champs lointains de la mission, aux Indes et en Afrique, — des communautés qui, sans être catholiques au sens romain du mot, ne sont pas non plus protestantes au sens traditionnel. Ces Églises sont pourtant réformées, au sens large du terme.

Elles ont — et, parmi elles, en premier lieu l'Église anglicane — une mission spéciale : mission de souffrance d'abord, parce que leur ressemblance avec certaines formes du catholicisme romain nous les rendent suspectes ; mais, aussi, mission d'enrichissement et d'approfondissement de la foi chrétienne, parce qu'elles sont appelées à nous révéler des manifestations de vie ecclésiastique et de piété que nous ne possédons pas si pleinement qu'elles et qui existent — en général à l'état déformé — dans les Églises dites catholiques. Mission dangereuse, mais mission sainte et voulue de Dieu. Mission délicate d'intermédiaires, mais qui doit commander notre respect.

Lorsque l'Église anglicane cherche, par le moyen de ses théologiens, à penser sa foi, à la repenser dans les cadres de la vie moderne, elle nous donne un exemple que nous avons certainement le devoir de suivre : elle fait un travail que nous devons aussi accomplir dans le cadre de nos Églises. Mais nous devons faire plus encore : il s'agit que notre effort de pensée vise aussi à s'intégrer dans celui que font des théologiens d'autres Églises. Par là nous enrichirons, non seulement notre pensée, mais notre foi. Dans ce domaine comme ailleurs, la solidarité chrétienne n'est pas un vain mot, et l'Église universelle est une sainte réalité.

Robert WERNER.

