

Du protestantisme à l'Église

Autor(en): **Widmer, Gabriel**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **5 (1955)**

Heft 1

PDF erstellt am: **26.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380624>

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.

DU PROTESTANTISME A L'ÉGLISE

Si le cardinal Newman, auquel le P. Bouyer a consacré un bel ouvrage ¹, a découvert les motifs de sa conversion dans l'étude de l'arianisme et de l'orthodoxie d'Athanase, l'ancien pasteur Bouyer, aujourd'hui professeur à l'Institut catholique de Paris, décèle les siens dans ses recherches sur les structures de la Réforme et leurs déficiences. Si Newman nous a laissé le souvenir de ses luttes et de ses découvertes dans son *Apologia* ², Bouyer nous soumet les siennes dans la présente publication ³. L'un et l'autre de ces livres sont des témoignages ; il faut les apprécier comme tels.

* * *

Dès le début de son livre, le P. Bouyer distingue la Réforme comme « mouvement spirituel d'inspiration authentiquement évangélique » du protestantisme comme « institution ou conglomérat d'institutions hostiles entre elles » (p. XI).

A l'analyse des principes positifs de la Réforme, ce mouvement apparaît non comme une tentative d'émancipation de l'individu et une prétention du libre-examen, mais comme la restauration de l'Évangile, dont la réalité centrale serait la grâce. Contre le pélagianisme anthropocentrique du moyen âge décadent et ses conséquences morales et spirituelles, Luther affirme son principe : le *sola fide*. Mais cette « intuition luthérienne » n'a rien d'une innovation, elle est au contraire « en parfait accord avec la tradition catholique,

¹ LOUIS BOUYER : *Newman*, Paris, 1952.

² JOHN-HENRY NEWMAN : *Apologia pro sua vita*, trad. de L. Michelin-Delimoges, Paris, Bloud et Gay, 1939.

³ LOUIS BOUYER, de l'Oratoire : *Du protestantisme à l'Eglise*, avec une préface du R. P. Guy de Broglie, S.J. Paris, Les Editions du Cerf, 1954, x + 251 p., Collection Unam Sanctam, 27.

Le titre de l'ouvrage suggère la thèse de l'auteur ; il ne s'agit pas de confronter le protestantisme au catholicisme, mais de montrer l'Eglise catholique comme la seule Eglise en dehors de laquelle le protestantisme est condamné à être une religion toujours mutilée.

avec les grandes définitions conciliaires sur la grâce et le salut, avec la doctrine thomiste elle-même » (p. 15).

Après un chapitre introductif sur l'étude générale des principes de la Réforme, le P. Bouyer en tire les conséquences qu'ils ont sur le plan moral (rapport entre les préceptes de l'Ancien Testament et les promesses du Nouveau Testament) et sur le plan de la spiritualité. Toutes les affirmations viables et valables des réformateurs seraient « des survivances ou des redécouvertes partielles du catholicisme » (p. 35). Le théologien catholique n'a rien à y objecter. En effet, « l'intuition fondamentale de Luther, et celle à laquelle le protestantisme ne cesse de puiser sa vitalité permanente, loin de faire difficulté pour la tradition catholique, loin de s'écarter de l'enseignement apostolique, revenait par la ligne la plus droite de cette tradition aux données les plus certaines de cet enseignement » (p. 45).

A la lumière de ce qui vient d'être dit du luthéranisme, Calvin prend son point de départ dans le *solī Deo gloria*, pour éviter les tendances subjectivistes de son prédécesseur. Il considère Dieu non seulement comme la cause efficace, mais aussi comme la cause finale de notre salut, très proche en cela (selon le P. Bouyer) d'un saint Bernard, d'un saint Jean de la Croix (p. 67 ss.), d'un saint Ignace de Loyola (p. 102, 121). L'auteur discerne dans cette reconnaissance de la souveraineté de Dieu, une *theoria*, une contemplation, qui implique une exigence de dépouillement apparent dans la liturgie, la spiritualité, l'ecclésiologie et la politique calviniennes. La justification par la foi avec son corollaire d'une religion personnelle et morale est affirmée par l'Écriture, qu'on revêt d'une autorité incontestée (p. 123). Le calvinisme est la religion de la Parole (p. 125), sans pour cela sombrer dans la théopneustie comme le prouvent les analyses du disciple moderne de Calvin, Karl Barth, sur la Parole de Dieu (p. 132).

La question se pose alors de savoir « comment un mouvement religieux mû par de tels principes (ceux du *sola fide*, du *solī Deo gloria*) a-t-il pu créer un schisme, s'écarter de la tradition catholique, dresser contre l'Église de multiples Églises, opposées entre elles d'ailleurs, bien souvent autant qu'au catholicisme » (p. 145). A côté des principes positifs examinés dans la première partie de cet ouvrage, il y a des principes négatifs, qui ne sont pas reliés *intrinsèquement* aux premiers (p. 146). L'affirmation du *sola gratia* n'entraîne pas forcément, d'après le P. Bouyer, comme le voulaient les réformateurs au nom d'une logique impérieuse et arbitraire, la dépréciation radicale de la valeur de la nature humaine. La pensée de la Réforme est corrompue par un dualisme contraire à la tradition. Ce dualisme ne serait-il pas la projection sur le plan doctrinal

de l'expérience subjective d'un Luther, d'un Zwingli, où leur sentiment de culpabilité est contre-balancé par leur certitude de salut ?

Comment rendre compte de l'apparition de ces facteurs négatifs qui empêcheront la Réforme de s'épanouir ? Il y a, selon notre auteur, une « fatalité mystérieuse » (p. 148), qui s'exerce sur les principes positifs. Preuve en soit le glissement constatable de la croyance en la justification par la foi seule à la théorie de la justification forensique ou déclarative (p. 150). Ici nous assistons à une sorte « d'interprétation monstrueuse » (p. 155) d'une certitude biblique et traditionnelle. Une telle interprétation résulte d'une passion aveugle à vouloir tout systématiser selon un parallélisme logique. Or une telle logification suppose une séparation entre l'Écriture et la tradition, un renversement des rapports qui les unissent historiquement et doctrinalement, une abstraction des thèmes bibliques hors du contexte traditionnel. Elle se retrouve avec ses conséquences extrêmes dans la position de Barth (p. 161).

Cette manière de considérer la justification par la foi à l'aide d'une méthode d'oppositions et d'alternatives : ou bien Dieu sauve seul, alors l'homme n'est rien, ou bien l'homme peut quelque chose, alors Dieu n'est pas seul à sauver, cette dialectique n'est pas dictée par la Bible, reconnue pourtant comme norme suprême ; mais elle est d'origine nominaliste. Ainsi les aspects négatifs de la théologie réformée, qui ne sont pas liés *organiquement* à ses principes positifs, sont une survivance méconnue et ignorée d'une philosophie décadente, celle d'Occam, de Gabriel Biel.

On trouve des traces de ce nominalisme implicite non seulement dans la doctrine de la justification par la foi, mais aussi dans celle de la double prédestination. Un Dieu que la pensée humaine est incapable de connaître avec évidence et que la foi seule reconnaît comme un souverain indéterminé, une puissance absolue, est libre de décider d'une manière immotivée le salut des uns, la damnation des autres : « Établir ce Dieu dans un désert métaphysique, en anéantissant en principe tout autre être que lui, ne peut lui communiquer qu'une souveraineté tout illusoire, puisqu'elle ne peut subsister elle-même qu'en s'exerçant sur le seul néant » (p. 171). On peut mettre à jour encore cette philosophie fallacieuse dans la théorie barthienne de la Parole de Dieu, exclusive de toute *analogia entis* (p. 171 ss.).

Ce nominalisme une fois démasqué et jugé comme « ce qu'il y avait de plus irrémédiablement vicié et corrompu dans la pensée du catholicisme médiéval finissant » (p. 176), il ne reste plus au P. Bouyer que d'en énumérer les conséquences dans l'histoire du protestantisme : la Réforme dégénère en pélagianisme, puis en religion naturelle, en moralisme, au cours des siècles subséquents.

Comme il l'écrit, ce « renversement était inévitable... dès lors qu'on avait posé le principe que la grandeur de Dieu supposait le néant de l'homme, l'homme ne pouvait plus se relever sans abaisser Dieu pour autant et il était dans la logique du système que l'homme rêvât de domestiquer Dieu pour parvenir à la plénitude de son propre développement » (p. 184).

Pendant la vie spirituelle, au sein même de ce protestantisme, fait éclater les cadres d'une dialectique notionnelle et d'une critique historique stérilisantes ; elle provoque les divers réveils suscités par la redécouverte des principes positifs de la Réforme et des trésors de la tradition catholique. Si les réveils représentent la seule branche vivante du protestantisme et s'ils doivent cette vie à ce qui subsistait de la tradition catholique dans la Réforme, seul un retour complet et conscient au catholicisme peut sauver ce qui peut l'être encore dans le protestantisme : « Les données propres du catholicisme, si on les voit comme elles sont en elles-mêmes, et non pas selon une optique déformante, apportent aux principes positifs de la Réforme l'aliment que la construction historique de celle-ci leur a refusé, et ne peut cesser de leur refuser tant qu'on ne se décide pas à la réformer elle-même, c'est-à-dire à revenir à ce qu'elle a fait méconnaître ou rejeter qui était essentiel à l'Eglise » (p. 210).

Le P. Bouyer tente de redresser les interprétations erronées que les protestants ont données des dogmes catholiques, ceux de la théologie sacramentaire, de la souveraineté de Dieu, de l'apostolicité, de la sainteté de l'Eglise et de sa tradition, de la mariologie. L'Eglise ne saurait être elle-même, en dehors de ces dogmes méconnus par le protestantisme ; et la Parole de Dieu ne saurait être efficace aujourd'hui, comme le veut la théologie dialectique, sans une Eglise de type catholique avec ses notes particulières et sa théologie des sacrements (p. 219). S'il y a une crise constante du protestantisme, comme le P. Bouyer croit nous l'avoir montré, il n'y a pour lui qu'une seule issue : la rentrée dans le giron de la grande Eglise. Selon lui, en effet, « comme l'échec du protestantisme a été conditionné intérieurement par ce qui provoquait son expulsion hors du corps de l'Eglise (c'est-à-dire le nominalisme), sa réussite ne pourrait être assurée que par son retour pleinement conscient et délibéré à celle-ci » (p. 244-245).

* * *

Les quelques textes cités donnent un aperçu de la thèse de l'auteur et des moyens historiques et doctrinaux mis en œuvre pour sa démonstration. Thèse et démonstration sont soutenues par l'expérience vécue de l'auteur d'abord dans l'Eglise luthérienne de France

et ensuite au sein du catholicisme. « Un souci de compréhension intelligente... et d'objectivité loyale », comme l'écrit le préfacier ¹ (p. VII), un esprit exercé aux recherches historiques et à la réflexion systématique inspirent cet ouvrage. Livre sérieux et pas seulement contribution à la littérature de controverse, ce volume rendra service aux théologiens catholiques et protestants, qui ne veulent pas enfermer leur dialogue dans les limites des discussions superficielles étrangères aux problèmes réels. Il sera une mise en garde pour ceux qui sous-estiment les différences profondes des deux confessions et rêvent d'un œcuménisme facile, et pour ceux qui pensent que quelques emprunts à l'ecclésiologie ou à la liturgie catholiques suffiront à vivifier le protestantisme.

Sans nous arrêter aux nombreuses remarques de détails que l'on pourrait faire ², il nous faut énoncer une réserve sur la thèse de l'auteur. Si cette thèse veut être une interprétation de la Réforme et du protestantisme, sa critique relève plus de l'analyse doctrinale que de l'analyse historique. Cependant, le fait de distinguer a priori la Réforme du protestantisme et celui d'en étudier les principes positifs et négatifs dans leur genèse et leurs développements nous inclinent à croire que, pour le P. Bouyer, le plan doctrinal s'articule sur le plan historique. Mais pourquoi veut-il interpréter ces mouvements à la lumière d'une idée directrice préconçue qui risque d'en fausser l'histoire et les structures doctrinales originales ?

Ce motif fondamental de la théologie réformée et protestante suit, si nous l'avons bien compris, une logique très simple : dans cette religion à la fois ancienne et nouvelle qu'est le protestantisme issu de la Réforme, bien qu'il trahisse souvent ses origines, il y a des principes positifs et des principes négatifs, qui relèvent de la doctrine et s'incarnent dans l'histoire. Les premiers sont ceux qui sont conformes à la tradition, ceux du *sola fide*, du *soli Deo gloria*. Les seconds y sont joints comme des corollaires indépendants et nient le caractère positif des premiers : inutilité des œuvres sans valeur méritoire pour le salut, néant de l'homme en dehors de la grâce.

¹ Le préfacier, le R. P. G. de Broglie, S.J., a rédigé une note à la fin de l'ouvrage sur « la primauté de l'argument d'écriture en théologie », note fort intéressante qui mériterait elle aussi une discussion.

² Parmi ces observations de détail, on pourrait citer quelques omissions et quelques erreurs. Ainsi la doctrine calvinienne de la souveraineté de Dieu ne se comprend pas en dehors de celle de l'incarnation ; il n'y a pas négation radicale de la relation théandrique dans la théologie de la justification par la foi qui implique la sanctification (p. 158 ss.). Le culte calvinien n'est pas qu'une « innovation sans racine » (p. 81). Est-il vrai que le mouvement des Quakers soit un aboutissement du calvinisme ? Peut-on rapprocher sans faire les nuances qui s'imposent la spiritualité calvinienne de celles d'un saint Jean de la Croix et d'un saint Ignace de Loyola ?

Nul ne contestera la présence d'éléments traditionnels dans la théologie réformée, qui viennent de ce fonds commun qu'est l'Écriture. Nul ne mettra en doute leur caractère positif, puisqu'on admet qu'ils sont révélés. Par contre, l'historien et le systématiseur se poseront certaines questions sur la signification et la portée de leurs corollaires négatifs.

Ces principes négatifs seraient des survivances ignorées du nominalisme. Pourtant la lecture des grands écrits réformateurs de Luther ou de son *Traité du serf-arbitre*, celle de la première édition de l'*Institution chrétienne* de Calvin, nous apprennent que ces auteurs connaissaient ceux qu'ils traitent de sophistes et de sorbonniques ; ils ne pouvaient donc en subir une influence occulte. Les réformateurs ne pouvaient en même temps connaître et ignorer le nominalisme, polémiquer contre lui et lui faire des emprunts, sans être de mauvaise foi.

Pour expliquer la présence de principes négatifs dans leurs œuvres, il faut aussi chercher ailleurs que dans ces prétendues survivances du nominalisme. Qu'il y ait dans la dialectique luthérienne, où le dilemme et l'opposition jouent un rôle important, un lien de parenté avec celle de ses maîtres nominalistes, nous n'en doutons pas après les travaux de Paul Vignaux¹. Qu'il y ait un rapprochement à faire entre le Dieu mystérieux, inconnaissable à la pensée humaine et inexprimable dans le langage rationnel, d'Occam et le *Deus absconditus seu revelatus* de Luther, nous en sommes persuadés. Car il n'y a pas de rupture entre la scolastique finissante et le mouvement des idées du XVI^e siècle. Dans la recherche des facteurs qui unissent et distinguent ces deux époques, il faut être prudent : les études sur le ou plus exactement les nominalismes sont à peine ébauchées². On prête encore aux nominalistes des enseignements qu'ils n'ont jamais soutenus, des hérésies qu'ils n'ont jamais proférées. Ils ne nient pas, par exemple, une certaine bonté dans la nature de l'homme (comme le feront les réformateurs), mais ils la reconnaissent avec moins de certitude que les scolastiques du XIII^e siècle qui s'appuyaient sur une philosophie de la participation. Pour eux, cette bonté est probable, objet de croyance plus que de raisonnements ; et cela se comprend si l'on se rappelle que les

¹ PAUL VIGNAUX : *Justification et prédestination au XIV^e siècle*, Paris, E. Leroux, 1934. Bibliothèque de l'École des hautes études, 48 ; PAUL VIGNAUX : *Luther commentateur des sentences*, Paris, Vrin, 1935. Études de philosophie médiévale, 21.

² Cf. PAUL VIGNAUX : art. nominalisme in *Dictionnaire de théologie catholique*, tome II, col. 717 ss. Paris, Letouzey, 1931 ; PAUL VIGNAUX : *La pensée au moyen âge*, p. 161 ss. Paris, Colin, 1948 ; ROBERT GUELLEY, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Occam*, Paris-Louvain, Vrin et Nauwelaerts, 1947.

exigences relatives à l'évidence et à la preuve se multiplient aux XIV^e et XV^e siècles, où les sciences commencent à prendre leur essor.

Ce nominalisme que le P. Bouyer juge comme une doctrine corrompue et viciée, sorte de bouc émissaire de tous les égarements de l'Église catholique avant la réforme tridentine et des hérésies de la Réforme, ce nominalisme est cependant l'héritier de la conception médiévale des rapports entre l'homme, la nature et Dieu. Comme le thomisme et l'augustinisme, il est un « naturalisme », c'est-à-dire une doctrine qui postule une valeur dans l'être indépendamment de la grâce surnaturalisante, quoique cette grâce soit indispensable pour le faire atteindre sa fin ; il est par conséquent un optimisme en morale et en spiritualité, faisant appel aux vertus de l'homme, quoique la grâce soit nécessaire pour son salut. Pourquoi alors déprécier avec tant de fougue un courant d'idées encore mal connu, mais dont on peut dire qu'il est, pour nous réformés, plus proche de la scolastique médiévale classique que de la pensée réformée ?¹ Si Luther ou Calvin, au lieu d'être les disciples soi-disant inconscients des nominalistes, avaient été thomistes ou augustinien, rien n'aurait été changé, pensons-nous, dans leurs refus et leurs négations, qui leur étaient dictés non pas par une philosophie, mais par leur obéissance à l'Écriture. Que les réformateurs n'aient pas aperçu la nécessité d'éclaircir les rapports entre théologie et philosophie, nous en convenons ; que leurs œuvres méritassent par la suite des développements critiques, qui n'ont malheureusement pas vu le jour, nous l'accordons aussi à notre auteur. Mais nous ne saurions sans autre assimiler la Réforme dans ses aspects négatifs au nominalisme interprété dans un sens péjoratif, ni souscrire au jugement sommaire que le P. Bouyer porte sur ce courant philosophico-théologique.

Dans ces conditions, les principes négatifs de la Réforme et l'échec de ce mouvement dont ils sont cause n'ont pas seulement une origine philosophique. Il aurait fallu justifier la présence de ces principes à l'aide d'arguments théologiques et des influences politico-économiques qui furent prédominantes au XVI^e siècle et dans les siècles suivants.

Si, comme nous le croyons, les principes positifs ne sont pas seulement un héritage de la tradition, mais le résultat d'une redécouverte de l'Écriture, de son sens authentique dépouillé de toutes les gloses adventices, une redécouverte du paulinisme surtout et de ses enseignements sur la foi², alors les négations des réformateurs

¹ Cf. les ouvrages d'HENRI STROHL : *L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515* et *L'épanouissement de la pensée religieuse de Luther (1515-1520)*, Strasbourg-Paris, Istra, 1922 et 1924.

² H. STROHL : *L'épanouissement de la pensée religieuse de Luther*, p. 98 ss.

ne leur sont pas extérieures, mais inhérentes, parce qu'elles sont déjà présentes dans le texte sacré. Au sujet du « biblicisme » des réformateurs opposé au « naturalisme » des scolastiques, on aurait aimé que le P. Bouyer nous parle des évangéliques, des bibliens, de Lefèvre d'Étaples, de cette Préréforme, qui a joué un rôle plus important dans la genèse de la théologie réformée que la philosophie ambiante, dont aucun des réformateurs ne fut un spécialiste. Que cette redécouverte de l'Écriture se soit faite souvent d'une manière trop unilatérale, en opposition avec la théologie scolastique, ce sont là des observations certaines. Il fallait, en effet, d'abord refuser les commentaires humains avant de pouvoir choisir dans la tradition ce qui était conforme à la Révélation, insister sur l'essentiel de celle-ci avant de l'explicitier dans des formules plus nuancées, rejeter tout naturalisme pour découvrir les fondements bibliques des rapports entre l'homme, le monde et le plan rédempteur. Sans cette tentative des réformateurs, le Concile de Trente aurait-il pu opérer le redressement de la théologie catholique à partir d'une base scripturaire, et assisterions-nous aujourd'hui dans le catholicisme à un renouveau biblique parallèle à celui que nous constatons dans le protestantisme ?

Quant aux facteurs économique-politiques insuffisamment soulignés par le P. Bouyer, nous ne faisons qu'en rappeler l'importance : la Réforme répondit à un appel venu du peuple fatigué par les conflits incessants entre le pouvoir civil et le pouvoir religieux, lésé dans ses intérêts par un système économique qui profitait à une Eglise de plus en plus mondannée¹. Là encore, l'Eglise catholique a été obligée de reconsidérer le problème de son insertion dans le monde à la lumière des théories réformées, si imparfaites et si déficientes fussent-elles.

Si l'explication des principes négatifs par leur origine philosophique ne nous satisfait pas, parce qu'elle nous semble une vue de l'esprit, l'interprétation de la Réforme et du protestantisme du P. Bouyer s'en trouve ébranlée. Certes, elle nous est proposée avec une richesse d'arguments, d'aperçus, avec une conviction si entraînante qu'à première vue, elle nous paraît séduisante. Cependant, le P. Bouyer reproche à la pensée réformée son trop de logique, faite d'alternatives et d'oppositions factices, il l'accuse d'être sur le plan doctrinal une extrapolation d'expériences subjectives, mais son ouvrage, sa thèse et sa démonstration sont-ils à l'abri de ce reproche et de cette accusation ?

¹ La diversité de ces facteurs complexes et leurs interactions avec le mouvement spirituel de la Réforme est bien esquissée dans HENRI HAUSER : *La naissance du protestantisme*, Paris, P.U.F., 1940 ; HENRI HAUSER et AUGUSTIN RENAUDET : *Les débuts de l'âge moderne*, Paris, P.U.F., 1946. Coll. Peuples et civilisations.

Mais il y a plus, cette interprétation souvent neuve¹ et féconde assurément comme hypothèse de travail veut être un témoignage. Elle n'est pas qu'une thèse ; elle est aussi un appel. Tout au long de cet exposé passionnant et passionné, on perçoit la parole persuasive d'un converti brûlé du saint désir de convertir non pas à l'aide de données sentimentales, ni à l'aide de l'argument usé des « variations » du protestantisme, mais en s'appuyant sur les leçons de l'histoire et sur la vérité des propositions. Il veut conduire son lecteur à la même conclusion que lui, une conclusion qui s'impose à l'intelligence, à l'esprit comme au cœur : il n'y a qu'une seule planche de salut pour le protestantisme, l'Eglise catholique, la seule Eglise. La doctrine et l'histoire s'effacent devant l'institution revêtue de son infailibilité et de son incorruptibilité, lorsqu'on nous fait passer de l'examen d'une thèse à l'audition d'un témoignage.

Si nos remarques précédentes, si sommaires soient-elles, sont aussi justifiables que les analyses de notre auteur, nous nous tiendrons aussi sur la réserve en relisant son bel ouvrage non plus comme une thèse, mais comme un témoignage. La question, pour nous, reste ouverte : est-ce la thèse doctrinale qui donne au témoignage — et par conséquent à l'existence, à la vocation du converti — sa valeur, ou est-ce le témoignage qui se justifie en légitimant une thèse doctrinale ? Après Newman, le P. Bouyer nous replace devant le problème des rapports entre les tempéraments des fortes personnalités, les mentalités d'une époque et les doctrines avec leurs idées et leurs valeurs directrices².

Dans ces conditions, on peut envisager une interprétation différente de celle de l'auteur selon une méthode analogue à la sienne : il y a des principes positifs dans la théologie réformée, dont l'Eglise catholique reconnaîtra par la suite la conformité à la tradition et dont elle se réclamera dans son effort de réformation pour surmonter la crise dont la Réforme l'avait menacée. Il y a aussi en elle des principes négatifs, mais contrairement à ce que pense le P. Bouyer et aux preuves qu'il en donne, ils sont *organiquement, intrinsèquement* liés aux affirmations positives comme des défenses, des garde-fous pour les préserver de toute déviation hérétique ; ils ne sont donc pas des corps étrangers d'origine philosophique seulement, ils sont eux aussi bibliques et par conséquent révélés. C'est pourquoi nous pourrions parler de la positivité des refus de la

¹ Cf. les interprétations classiques catholiques de la Réforme in CRISTIANI : art. Réforme dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, tome 13, col. 2020 ss.

² On regrette que le P. Bouyer ne tienne pas assez compte de l'orientation nouvelle donnée aux études historiques du XVI^e siècle par la méthode d'un Lucien Febvre, par exemple (cf. *Un destin : Martin Luther*, Paris, P.U.F., 1945), qui se fonde sur l'analyse psychologique et l'analyse des milieux ambiants.

Réforme, en ce que les réformateurs y discernaient une source révélée. Lorsque leurs successeurs essayeront d'atténuer les caractères négatifs de leurs principes positifs, en méconnaîtront l'origine révélée (c'est-à-dire leur positivité), alors ils tomberont dans le moralisme, la religion naturelle et les difficultés du libéralisme. En outre, la théologie catholique, lorsqu'elle définit sa foi, ne recourt-elle pas aussi à la négation ? L'accent est mis peut-être ailleurs que chez les réformés, mais la méthode pour définir le dogme demeure semblable. Comme dans le cas des principes positifs, elle doit aussi quelque chose aux refus de la théologie réformée : on ne comprend ni la restauration du thomisme, ni la floraison de la théologie mystique et spirituelle aux XVI^e et XVII^e siècles, s'il n'y avait pas eu les réformateurs pour dire non à certaines doctrines humanistes de la Renaissance.

Si, comme nous venons de l'esquisser, l'Eglise catholique par le canal de sa théologie a des dettes envers la Réforme, il n'est pas *nécessaire* que les héritiers de la Réforme retournent à elle, pour résoudre la crise, qui les menace, paraît-il, depuis le XVI^e siècle, et dont ils vont mourir. Les principes positifs et les refus de la théologie réformée portent en eux, pensons-nous, leur propre force et leur propre vie qui les rendent susceptibles de développements, d'applications, pourvu qu'ils soient maintenus dans leur pureté, étrangers à tout accommodement ou à tout compromis doctrinal.

L'erreur du P. Bouyer, si c'est encore une erreur pour un converti, c'est de traiter la Réforme et le protestantisme en parent pauvre du catholicisme et de ne voir leur salut que dans l'acceptation de cette main charitable que leur tend l'Eglise catholique pour leur éviter la mort. Cependant, contrairement à son intention, son témoignage si riche en suggestions, si compréhensif nous convainc que la Réforme et le protestantisme sont indispensables à la théologie et à l'Eglise catholiques, s'ils veulent être l'un à l'autre des partenaires d'un dialogue fécond au sein de la chrétienté.

GABRIEL WIDMER.