NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

83 Nº 8 1961

Perspectives oecuméniques en Suède

François REFOULÉ (op)

p. 833 - 852

https://www.nrt.be/it/articoli/perspectives-oecumeniques-en-suede-1843

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Perspectives œcuméniques en Suède

En vue d'écarter les compromis des conférences précédentes, la première Assemblée du Conseil Œcuménique, tenue à Amsterdam du 21 août au 4 septembre 1948, avait, sous l'influence prépondérante de Barth, abordé le problème œcuménique avec une méthode dialectique. Celle-ci visait à mettre en évidence l'irréductibilité de deux conceptions de l'Eglise, l'une de type catholique (représentée par l'Eglise catholique, les églises orthodoxes, et, dans une certaine mesure, l'église anglicane), l'autre de type protestant (représentée par les églises se réclamant de Luther, Calvin, Zwingli, Wesley, etc.).

« Il existe deux points de vue différents et irréductibles, assurait le rapport présenté à l'Assemblée. Le premier envisage l'Eglise comme un corps existant dans l'espace et dans le temps, vivant dans l'histoire comme une entité de ce monde, son principe de continuité étant celui d'un organisme historique réel. Le point de vue opposé soutient au contraire que le principe de continuité de l'Eglise ne se trouve pas ici-bas, dans les catégories de l'espace et du temps, mais réside tout entier et nécessairement dans l'invisible où est entré N.S.J.C., le même hier, aujourd'hui et éternellement, qui s'incarne comme il veut et quand il veut dans tel ou tel groupe d'êtres humains qu'il appelle à lui et qui répondent à cet appel par la foi ».

Il est évident que, pour la première conception, hiérarchie et succession apostolique devront constituer une structure essentielle de l'Eglise ; selon la seconde au contraire, ces éléments ne pourront, au meilleur cas, constituer qu'une structure secondaire et relative [1].

L'on pourrait certes se demander si cette présentation schématique rend fidèlement les réalités si complexes des églises historiques et si même elle ne projette pas une fausse clarté sur les problèmes si délicats de l'œcuménisme. Les traits décrivant la conception dite « verticale » de l'Eglise conviennent mieux par exemple à l'ecclésiologie de Barth qu'à celle de Luther et, dans son rapport préparatoire à la Conférence de Lund : « L'Eglise dans le dessein de Dieu », Oliver S. Tomkins n'hésitait pas à dire que la distinction proposée à Amsterdam ne correspondait exactement à la position d'aucune église pas plus « catholique » que « protestante », mais ajoutait-il : « J'y reviens souvent quand j'essaye un rapprochement catholique-protestant et j'y trouve une possibilité d'exposer toutes les positions sur une ligne divisible autant qu'il est nécessaire [2] ». Nous croyons en effet qu'à condi-

1. Sur la Conférence d'Amsterdam, voir en particulier l'excellente présentation de R. Rouquette, *La première assemblée du Conseil Œcuménique*, dans *Etudes*, avril 1949, pp. 3-29.

2. O. S. Tomkins, *L'Eglise dans le dessein de Dieu*, dans *Foi et Vie*, août 1951, p. 412.

tion de ne pas fermer les yeux sur les limites inhérentes à cette méthode typologique, le schéma d'Amsterdam peut être utilisable dans le dialogue œcuménique.

Encore que les deux positions, « protestante » et « catholique », paraissent irréductibles, « nous devrions continuer dans l'obéissance à Dieu, proclamait pourtant l'Assemblée, d'essayer d'arriver à une intelligence plus profonde de nos différences de manière qu'elles puissent être surmontées ». Mais sont-elles surmontables? Pouvons-nous concevoir une *via media* où se conjugueraient harmonieusement « Institution » et « Evénement »? Un grand nombre de théologiens en doutent. « Je ne crois pas, écrivait par exemple le P. Rouquette dans sa présentation de l'Assemblée d'Amsterdam, qu'il y ait de *via media* entre deux pôles de tension; il faut choisir. Peut-être est-ce un des résultats les plus précieux d'Amsterdam de nous le montrer [3] ». Certains théologiens protestants n'ont cependant pas désespéré de parvenir à ouvrir une voie susceptible d'aboutir à une réconciliation des deux points de vue. Ainsi par exemple Jean-Louis Leuba et les théologiens de la Communauté de Taizé, dont les recherches se trouvent exposées dans la revue *Verbum Caro*. En Allemagne, l'on connaît les théologiens groupés autour de W. Stählin et H. Asmüssen. Il faut encore mentionner quelques théologiens suédois se rattachant à la tendance dite Haute-Eglise de l'église suédoise. Leur propos peut même paraître particulièrement intéressant, car leur mouvement vise à faire de l'église suédoise, *en tant qu'église*, un précurseur dans cette voie d'union.

Deux traits caractérisent en effet l'église suédoise qui semblent la prédestiner à jouer ce rôle réconciliateur. D'une part, depuis le synode d'Uppsala de 1593, elle se veut strictement luthérienne et se sent solidaire des autres églises luthériennes. D'autre part, pourtant, elle jouit d'une position historique unique. Seule, parmi les autres églises luthériennes, elle a, au moins matériellement [4], conservé la succession apostolique et, de plus, grâce à Laurentius Petri, elle a gardé nombre d'usages et de traditions antérieurs à la Réforme. La Réforme en Suède a en effet entendu ne rien rejeter de ce qui pouvait être conservé sans dommage pour l'intégrité de la foi [5]. L'on comprend donc que certains théologiens aient pu espérer, non sans

3. R. Rouquette, *art. cit.*, p. 22.

4. Nous disons « matériellement », car les théologiens catholiques qui ont étudié la question, pensent que l'Eglise de Rome ne pourrait pas en reconnaître la validité, cfr L. M. Dewailly, *L'Eglise suédoise d'état a-t-elle gardé la succession apostolique?*, dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, XXVII (1938), pp. 386-426; Th. van Haag, *Die apostolische Sukzession in Schweden*, Uppsala, 1945.

5. Cfr Jarl Gallén, *Reformationen i Norden — Brytning eller kontinuitet. Några synpunkter*, dans *Lumen*, nr : 12, 1961, pp. 196-208.

fondements, que l'église suédoise « userait de sa position-clef pour un rapprochement entre christianisme protestant et christianisme catholique (*catholic*), entre les multiples communions protestantes d'une part, et les églises anglicanes, orthodoxes et même, si possible, l'église romaine d'autre part [6] ».

Un tel programme œcuménique « hardi et libre de préjugés », pour reprendre les expressions de G. D. Danell le caractérisant, suppose nécessairement que l'église suédoise reconnaisse à son héritage historique une valeur positive. C'est ce point de vue que quelques théologiens de tendance Haute-Eglise, comme G. Rosendal et R. Ekström, ont cherché à faire prévaloir dans divers articles ou brochures et dans un ouvrage collectif paru en 1951 sous le titre « Prästämbetet » (le ministère sacerdotal) [7]. Cependant, même parmi les théologiens se rattachant à ce mouvement, nombreux sont ceux qui hésitent (ou même catégoriquement refusent) à considérer la succession apostolique comme une structure essentielle de l'Eglise. Il est significatif que, dans un article paru dans un grand quotidien en 1953, R. Ekström lui-même ait affirmé qu'une « revalorisation » de la succession apostolique ne devait pas être considérée comme condamnant les églises ne la possédant pas [8]. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, ces théologiens développent une conception du ministère sacerdotal et de l'institution ecclésiale qui, à bien des égards, se rapproche de celle de l'église catholique.

Ces théologiens ont pu même invoquer, comme justification de leur programme œcuménique, divers travaux scripturaires publiés par des exégètes de la faculté de théologie d'Uppsala. Sous la direction du professeur Fridrichsen, ceux-ci ont redécouvert l'Eglise dans le Nouveau Testament (redécouverte que le professeur Fridrichsen qualifiait comme le plus grand événement de l'exégèse en notre génération) et particulièrement la place des sacrements et des ministères dans l'Eglise primitive. Ils se sont appliqués à montrer que ces ministères faisaient partie de la structure de l'Eglise telle que le Christ et les Apôtres l'avaient instituée et que ceux-ci remplissaient dans l'Eglise les mêmes fonctions que Jésus, en tant que ministre, remplissait de son vivant [9].

---

6. G. A. Danell, *Teologi och kyrklig förnyelse,* dans *Svensk Teologisk Kvartalskrift,* 28 (1952), p. 203. Cfr Lars Thunberg, *Kyrkans ämbete,* dans *« Hemmaekumenik »,* Stockholm, 1957, pp. 160-161; R. Holte, *Kyrklig förnyelse-Ett hållfart alternativ,* dans *Kyrklig Förnyelse,* 1960, II, p. 77.

7. *Prästämbetet, En bok om olika Kyrkors ämbetsbegrepp,* utgiven av Hugo Blennow, Karlskrona, 1951. — Sur ce mouvement Haute-Eglise et spécialement son aspect ritualiste, cfr J. Hamer, *Un mouvement de Haute-Eglise en Suède,* dans *Nouvelle Revue Théologique,* janvier 1949, pp. 74-82.

8. R. Ekström, dans *Sydsvenska Dagbladet,* mars 1953.

9. Sur ces travaux exégétiques, cfr A. Rask, *Le ministère néo-testamentaire et l'exégèse suédoise,* dans *Istina,* 1960, n° 2, pp. 205-232.

La conception des ministères telle qu'elle fut développée par les théologiens Haute-Eglise et par les exégètes d'Uppsala ne peut pas cependant être considérée comme représentant le point de vue officiel de l'église suédoise et ce serait même s'abuser que de rattacher l'église suédoise aux églises de type catholique, comme la présentation du P. Villain dans son « Introduction à l'œcuménisme » paraît le suggérer [10]. La lettre de l'épiscopat suédois à l'épiscopat de l'église anglicane sur l'intercommunion, en 1922, expose sans ambiguïté la doctrine officielle de l'église suédoise. En particulier elle souligne vigoureusement que la succession apostolique ne constitue pas une structure essentielle de cette église. Nous citerons cette lettre d'après la traduction anglaise autorisée :

« No particular organization of the Church and of its ministry is instituted *iure divino,* not even the order and discipline and state of things recorded in the New Testament, because the Holy Scriptures, the *norma normans* of the faith of the Church are no law, but vindicate for the New Covenant the great principle of Christian freedom...

The object of any organization and of the whole ministry being included in the preaching of the Gospel and the administration of the sacraments — according to the fifth article of the *Augustana,* God has instituted *« ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta »* — our Church cannot recognize any essential difference, *de iure divino,* of aim and authority between the two or three orders into which the ministry of grace may have been divided, *iure humano,* for the benefit and convenience of the Church.

The value of every organization of the *ministerium ecclesiasticum,* and of the Church in general, is only to be judged by its fitness and ability to become a pure vessel for the supernatural contents, and a perfect channel for the way of Divine Revelation unto mankind [11] ».

Depuis lors, le point de vue officiel de l'église suédoise est demeuré le même et les idées développées par les théologiens Haute-Eglise ont fait l'objet des réserves expresses de l'épiscopat suédois. Dans une déclaration publiée en janvier 1952 sur certains usages liturgiques, celui-ci leur a adressé l'avertissement suivant : « Une conception non évangélique des ministères et une conception catholique du sacrifice de la messe n'ont pas plus le droit de s'implanter dans notre église qu'une conception édulcorée ou altérée, par exemple, de la Rédemption ou de la Résurrection [12] ».

Cet avertissement restait bref et son ton modéré, mais les théologiens systématiques, avant tout ceux de la faculté de théologie de Lund, ne gardèrent pas cette modération et s'en prirent vigoureusement tant aux vues des théologiens Haute-Eglise qu'à celles des exé-

10. Le P. Villain relève lui-même du reste que de sérieuses atténuations doctrinales tendent chez celle-ci à édulcorer la valeur et le sens dogmatique de la succession apostolique (*Introduction à l'Œcuménisme,* Tournai, 1959, p. 28).

11. Cette lettre a été publiée dans *Kyrkohistorisk Årsskrift,* 23 (1923), texte suédois pp. 366-373; traduction anglaise, pp. 374-381.

12. *Biskopsmötets yttrande rörande vissa gudstjänstbruk,* dans *Svensk Kyrkotidning,* 48 (1952), p. 62.

gètes d'Uppsala. Comme nous avons eu déjà l'occasion de l'exposer ailleurs, les théologiens de Lund se sont en effet donné pour objet de leurs travaux de dégager les thèmes luthériens dans leur plus grande pureté. Or les vues des théologiens Haute-Eglise et des exégètes d'Uppsala leur paraissent contredire radicalement les positions fondamentales de la Réforme [13]. Aussi refusent-ils catégoriquement non seulement de reconnaître à la succession apostolique une valeur positive quelconque, (ils ne la considèrent que comme un souvenir de famille conservé par piété), mais même de reconnaître aux prêtres une autorité personnelle, une place à part dans l'église, toute notion de hiérarchie étant étrangère au luthéranisme.

L'opposition est donc à cet égard radicale entre les théologiens de tendance Haute-Eglise ou les exégètes d'Uppsala et les théologiens systématiques de Lund. Mais ces derniers s'opposent non moins vigoureusement aux vues de théologiens suédois « luthériens », traditionnellement même hostiles au « catholicisme », appartenant à une tendance que l'on pourrait qualifier d'« orthodoxe » [14]. Cette « orthodoxie » luthérienne suédoise se distingue du luthéranisme des théologiens de Lund, d'une part par son insistance sur le caractère objectif de la foi et l'autorité dogmatique des *Ecrits de Confession*, d'autre part par la valeur qu'elle reconnaît à l'institution ecclésiale. Aussi attribue-t-elle au prêtre une place à part dans l'église et une dignité propre. Ce luthéranisme a de fortes racines en Suède, surtout dans le clergé, spécialement dans la région Ouest. L'évêque Bo Giertz, qui en est aujourd'hui le représentant le plus marquant, n'est toutefois pas originaire de cette province. C'est aussi, nous semble-t-il, à cette interprétation « orthodoxe » du luthéranisme que l'on pourrait rattacher certains théologiens systématiques d'Uppsala, en particulier le professeur Hj. Lindroth. Celui-ci, dans divers articles, a même développé des vues sur les ministères de l'église, qui, au plan systématique, rejoignent certaines des idées défendues par les exégètes d'Uppsala. Pour lui, en effet, les ministères de l'Eglise ont pour fonction de *représenter* le Christ parmi les hommes. Depuis la crise suscitée par la loi sur le sacerdoce des femmes, une nouvelle revue, « *Svensk. Pastoral Tidskrift* », est devenue l'organe de cette tendance luthérienne.

Le débat sur les « femmes-prêtres » que nous venons d'évoquer, a en effet provoqué comme une sorte de cristallisation des diverses tendances de la théologie suédoise. Tandis que la plupart des exégètes

13. Cfr G. Wingren, *Svensk Teologi efter 1900*, Stockholm, 1958, p. 31.

14. Le grand nom de ce mouvement est celui de Henric Schartau. Cfr T. Hulthén, art. *Schartau*, dans *Nordisk Teologisk Uppsalgsbok*, t. III, Lund, 1957, col. 490-497. — Les points de divergence entre le luthéranisme et la vieille orthodoxie suédoise ont été vigoureusement marqués par Henrik Ivarsson, *Predikans Uppgift*, Lund, 1956, pp. 279-308.

et les prêtres se rattachant soit au mouvement Haute-Eglise soit à cette « orthodoxie » luthérienne suédoise que nous avons rapidement cherché à caractériser, se sont, dès le premier moment, opposés au sacerdoce des femmes, les théologiens de l'Ecole de Lund s'en firent au contraire les défenseurs. Même si certains d'entre eux, personnellement, ne souhaitaient pas voir les femmes exercer les fonctions sacerdotales, ils s'efforcèrent néanmoins de faire triompher leur « droit » pour des raisons de principe. Ils firent de cette question le critère d'une conception authentiquement luthérienne des ministères de l'église. Avec le soutien du gouvernement et d'une grande partie de l'opinion publique, ils parvinrent à faire accepter par le « Kyrkomöte » la loi autorisant le ministère des femmes. Toutefois, la promulgation de la loi n'a pas mis fin à l'opposition de ceux qui la considèrent comme une atteinte à l'ordre divin de l'Eglise et ceux-ci poursuivent aujourd'hui encore leur lutte avec ténacité. Nous avons ailleurs relaté les phases de ce débat et les arguments invoqués de part et d'autre [15].

Un ouvrage récent du docent Per-Erik Persson, de Lund, « *Les ministères de l'Eglise comme représentation du Christ* », vient de donner à ce débat ses vraies dimensions, encore que le problème des femmes-prêtres n'y soit jamais directement abordé. Son intention est manifestement de prouver l'irréductibilité des deux positions, catholique et luthérienne, autrement dit l'impossibilité d'une *via media*. Son étude relève du genre « symbolique », c'est-à-dire qu'elle consiste en un exposé, pour une part comparatif, des positions doctrinales de l'église catholique, de Luther et des thèses soutenues par les exégètes d'Uppsala, les théologiens Haute-Eglise et le professeur Hj. Lindroth.

Nous nous bornerons ici à analyser rapidement la démarche de l'auteur. Celui-ci, dans une première partie, de loin la plus importante, expose la doctrine des ministères de « type » catholique d'après la théologie catholique des ministères où cette doctrine a été le plus élaborée et le plus systématiquement développée. Cet exposé a été du reste largement conçu et envisage même la doctrine catholique du sacrifice de la messe et les fondements christologiques de cette notion de sacrifice. L'on doit objectivement reconnaître qu'aucun théologien suédois n'avait encore fourni un tel effort pour comprendre la position catholique. Ces pages documentées sont écrites d'après les ouvrages catholiques dus aux meilleurs théologiens catholiques contemporains (Schmaus, Congar, K. Rahner, Journet, etc.) et les encycliques pontificales. L'auteur a même le mérite de mettre fin à un certain nombre de préjugés que les démentis répétés des théologiens catholiques résidant en Suède n'étaient jamais parvenus à déraciner. La troisiè-

15. Cfr F. Refoulé, *Le problème des « femmes-prêtres » en Suède*, dans *Lumière et Vie*, n° 43, 1959, pp. 65-99; *Skal Sverige have kvindelige praester?*, dans *Catholica*, 16 (1959), pp. 101-113.

me partie de cet ouvrage est constituée par un exposé de la doctrine de Luther et de la *Confession d'Augsbourg* sur le même sujet. Les analyses de l'auteur paraissent bien mettre en évidence les idées maîtresses de Luther et montrer leur cohérence avec les autres intuitions fondamentales du réformateur. Le rapprochement des deux parties manifeste suffisamment à lui seul l'irréductible opposition des deux conceptions, catholique et luthérienne, sur les ministères et avant tout celle des principes qui les commandent. Cette conclusion ne doit du reste pas paraître si surprenante, car en fin de compte c'est bien en grande partie en opposition à la doctrine catholique que Luther développa « sa » doctrine.

Dans la seconde partie de son ouvrage, le docent Persson analyse les contributions des théologiens Haute-Eglise et celles des exégètes ou systématiciens d'Uppsala, plus spécialement les travaux des professeurs Riesenfeld et Lindroth. Il semble qu'ici également ses analyses rendent fidèlement les vues développées par ces auteurs, encore que le docent B. Gärtner ait montré que, dans la présentation de P. E. Persson, la pensée du professeur Lindroth paraît plus « catholicisante » qu'elle ne l'est en réalité [16]. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, il paraît incontestable que les contributions analysées par l'auteur présentent un point de vue, nous ne disons pas catholique au sens confessionnel du mot, mais de *type* catholique au sens de l'Assemblée d'Amsterdam.

Cette constatation entraîne une double conclusion : 1) Dans la mesure où ces contributions se prétendent luthériennes, cette étiquette doit leur être refusée. Sans doute, Luther ne parle pas toujours de façon si conséquente que l'on ne puisse trouver chez lui des textes pouvant s'interpréter « catholiquement », mais la ligne de force de toute son œuvre va dans un sens irréductiblement opposé. 2) Dans la mesure où ces contributions ne se réclament que de l'Ecriture, elles posent à la Réforme une question fondamentale : Luther s'est-il trompé? Luther se savait homme, donc susceptible d'erreur; il entendait subordonner son œuvre à l'Ecriture et savait que celle-ci pouvait constamment la remettre en question. *Ecclesia reformata semper reformanda.* Doit-elle être effectivement mise en question?

Per-Erik Persson, qui n'est pas un exégète de métier, se garde prudemment de reprendre le problème exégétique dans toute son ampleur. Il laisse donc la question ouverte, se bornant à poser aux exégètes d'Uppsala quelques questions critiques. Mais il ne fait aucun doute qu'il ne soit personnellement convaincu de la fidélité du point de vue luthérien à l'Ecriture, et c'est bien ainsi que ses lecteurs l'ont compris. Du reste, de façon générale, les théologiens de l'Ecole de Lund évitent toujours de présenter Luther comme une autorité nor-

16. Dans *Svensk Pastoral Tidskrift*, n° 20 de 1961.

mative, mais, en fait, la théologie qu'ils développent et les mesures pratiques qu'ils cherchent à faire accepter sur le plan ecclésial se trouvent commandées par cet *a priori* que les intuitions majeures de Luther expriment bien le cœur du message biblique. Certains théologiens luthériens de la même tendance vont même plus loin. Ainsi Ruben Josefson, aujourd'hui évêque de Härnösand, assure que les *Ecrits de Confession* ne doivent pas seulement nous servir de guide pour nous « rendre » à l'Ecriture, mais même nous guider *dans* l'Ecriture. C'est à partir de cette conviction qu'il prétend encore que l'Eglise doit chercher à résoudre les problèmes de l'heure présente à l'aide de cette « clef » que nous donnent les *Ecrits de Confession* [17].

L'ouvrage de Per-Erik Persson se présente, avons-nous dit, comme un simple exposé typologique, purement objectif. Mais dans le climat qui règne actuellement en Suède, il était inévitable que d'autres théologiens plus polémistes et plus partisans, s'en servent comme d'une arme de bataille dans le conflit opposant théologiens de tendance dite « catholique » et ceux de tendance dite « protestante » [18]. Semblant oublier que les *Ecrits de Confession* ne sauraient constituer dans une église de type protestant la norme suprême et qu'ils demeurent eux-mêmes soumis au critère de l'Ecriture seule normative [19], oubliant de plus que Per-Erik Persson reconnaissait lui-même qu'il n'avait pas tranché le débat au plan de l'exégèse, ils prétendent placer les théologiens de tendance Haute-Eglise devant une option décisive. Ils voudraient les contraindre à choisir entre « catholicisme » et « luthéranisme » ou même plus concrètement entre « église luthérienne suédoise » et « église catholique romaine », comme si cette alternative était la seule possible [20]. Tel était du reste déjà le raisonnement de Luther dans l'une de ses dernières grandes œuvres, « *Wider Hans Worst* » : « Nous posons cette question : quelle église doit être considérée comme l'Eglise du Christ et où se trouve-t-elle?... Oui, étant donné qu'il n'y a pas d'intermédiaire, nous devons être l'église du Christ et eux l'église du diable, ou inversement [21] ! »

Quelles sont maintenant les répercussions sur le plan œcuménique des conflits internes de l'église suédoise? Vis-à-vis de l'Eglise catholique, ils ont certainement entraîné un « durcissement » confessionnel.

17. R. Josefson, *Herdabrev till Härnösands stift,* Stockholm, 1959, pp. 61 et 63. L'auteur a souvent exposé ce point de vue. Voir en particulier : *Bibelns auktoritet,* Stockholm, 1953 et *Den evangelisk-luthersko ståndpunkten,* dans *Kvinna, Samhället, Kyrkan,* 1958, pp. 167-171, etc.

18. On trouvera une présentation du débat provoqué par l'ouvrage du docent P. E. Persson, dans les numéros d'avril et mai de *Svensk Kyrkotidning*, et le numéro 3 de *Tro och Liv,* pp. 122-128.

19. Ce principe a encore été récemment souligné par G. Aulén, *Reformation och Katolicitet,* Stockholm, 1959.

20. Voir en particulier l'article de R. Josefson, dans *Svenska Dagbladet* du 9/4, 1961 et de G. Dahlbäck, dans *Sydsvenska Dagbladet* du 2/5, 1961.

21. *Wider Hans Worst,* dans Edition de Weimar, t. 51, p. 477.

D'une part les promoteurs du mouvement intégriste luthérien n'entendent pas se contenter de leur victoire sur le plan légal; ils cherchent encore à soumettre l'église suédoise dans toutes ses manifestations et expressions aux normes des *Ecrits de Confession*, tels qu'ils les interprètent. Autrement dit, il s'agit de la purifier de tout élément catholique ou catholicisant. Ils rêvent de faire de l'église suédoise cette église luthérienne idéale, qui n'a jamais encore existé même du temps de Luther, et d'en faire, sur le plan international, le champion du luthéranisme. Dans ces conditions, les possibilités d'un réel et fécond dialogue avec les catholiques paraissent à priori réduites. Mais ce durcissement n'est pas moins frappant chez les représentants de la tendance luthérienne « orthodoxe ». Sans doute leur insistance sur le caractère objectif de la foi et de l'institution ecclésiale devrait leur permettre de mieux apprécier le catholicisme. Mais par principe, ils s'efforcent de souligner les différences *dogmatiques* entre le luthéranisme et le catholicisme et de plus, dans les circonstances actuelles, pour mieux souligner que leur opposition à la loi sur les femmes-prêtres n'est pas commandée par des sympathies catholiques mais par leur fidélité à la tradition luthérienne et aux *Ecrits de Confession*, ils cherchent à marquer leur distance à l'égard de l'Eglise catholique. Enfin les représentants du mouvement Haute-Eglise se tiennent présentement dans l'expectative et l'on sent chez eux une sorte de découragement et de repliement sur eux-mêmes. Il est dangereux de prophétiser, mais il ne nous paraît pas impossible que, dans le proche avenir, le mouvement « intégriste » luthérien ne parvienne à exercer une influence de plus en plus prépondérante sur l'église suédoise, grâce surtout au soutien du gouvernement et à sa forte position dans l'épiscopat et les facultés de théologie.

Dans ces conditions, quelles perspectives restent ouvertes pour le dialogue œcuménique?

1) Nous voudrions tout d'abord signaler un facteur positif. Il nous paraît indéniable que les théologiens suédois s'efforcent désormais d'acquérir une connaissance plus juste et plus large du catholicisme. Aujourd'hui comme dans le passé, le luthéranisme n'a jamais pu se poser sans s'opposer. Seulement tandis que, dans le passé, les théologiens luthériens se contentaient de l'image caricaturale du catholicisme que Luther avait transmise à la postérité, ils commencent aujourd'hui à la mettre en question. Nombreux sont ceux qui encore aujourd'hui s'en satisfont, et nous pourrions multiplier les exemples. Récemment encore un éminent professeur d'histoire des religions de réputation mondiale qualifiait la conception catholique des sacrements, de magique. Tel autre éminent théologien, au cours d'un débat, opposait théologie thomiste et théologie luthérienne de la façon suivante : d'un

côté Aristote, de l'autre l'Evangile! Tel autre, auteur d'un petit ouvrage sur la confession, opposait la conception catholique et la conception luthérienne de la pénitence en ces termes : le catholique *mérite* le pardon de ses péchés; pour Luther, c'est une grâce de Dieu! Pourtant les théologiens suédois n'ont pas attendu l'exhortation de Hans Lilje à Minnéapolis, en août 1957, demandant à ses coreligionnaires d'étudier avec soin le catholicisme romain afin de savoir si les traditionnelles objections luthériennes demeuraient encore valides, pour réviser leurs idées sur l'église catholique. Certains s'efforcent même de saisir le point de vue catholique dans sa véritable originalité. A cet égard, les travaux de Nygren, Lyttkens, Persson représentent un immense progrès par rapport au passé. Parallèlement historiens et liturgistes redécouvrent le passé de l'église suédoise antérieure à la Réforme. Toutefois, le plus souvent, ces études, surtout celles des systématiciens, sont poursuivies moins dans le but de dégager les points communs que de tracer plus nettement et plus fidèlement la ligne de démarcation entre le catholicisme et le luthéranisme, sans doute afin de mieux préserver celui-ci de toute contamination catholique. Tel nous paraît être l'esprit qui anime les études des théologiens de Lund sur le catholicisme, et c'est pourquoi ils s'en tiennent au genre « symbolique » [22]. Ces théologiens ne refuseront pas des discussions amicales avec des théologiens catholiques, encore qu'en Suède même ces rencontres soient extrêmement rares, mais ces conversations sont plus guidées par le souci de s'informer et de comprendre que de vraiment chercher les voies d'union.

2) Il serait cependant injuste et faux d'en conclure que ces théologiens se désintéressent du travail œcuménique. Bien au contraire, ils sont même personnellement engagés dans ce mouvement et participent activement aux travaux des diverses commissions de *Faith and Order* [23]. Dans quelles perspectives pourtant envisagent-ils la réunion des églises? Divers articles et ouvrages d'A. Nygren et G. Wingren nous les révèlent avec une remarquable netteté. A certains égards, leur programme œcuménique peut même apparaître large et hardi.

A. Nygren s'est fait le champion d'une démarche opposée à celle d'Amsterdam et cette méthode a, lors de la Conférence de Lund en 1952, recueilli de nombreux suffrages. Au lieu de partir des divergences entre les églises, pour ensuite chercher à les aplanir progressi-

22. Sur les caractéristiques et limites de ce genre de travaux, cfr Y. Congar, *La rencontre actuelle des confessions chrétiennes*, dans *Parole et Mission*, 2 (1959), pp. 105-123, spécialement p. 111.

23. Cfr G. Wingren, *Det teologiska arbetet inom Faith and Order*, dans *Kristen Gemenskap*, 33 (1960), pp. 114-118. On sait qu'A. Nygren est président de la commission « Le Christ et l'Eglise », de *Faith and Order*.

vement, A. Nygren propose au contraire de partir de l'union *déjà* réalisée des églises dans le Christ. Malgré nos divisions, nous sommes déjà un en Christ, et du reste, si cette unité n'était pas déjà donnée, nos efforts seraient vains pour la créer. Nygren présente ce programme comme la conclusion d'une longue réflexion sur les rapports entre Christ et l'Eglise tels que le Nouveau Testament nous les révèle. C'est d'ailleurs avec un immense talent que Nygren expose cette argumentation de théologie biblique et un catholique peut même parfaitement souscrire à ses conclusions : « De même que le Christ est un, de même il ne peut y avoir qu'un seul Corps du Christ, qu'un seul *Sôma Kristou,* une seule Eglise du Christ. Cette unité appartient à l'essence même de l'Eglise... Supprimer l'unité de l'Eglise reviendrait à supprimer l'Eglise elle-même [24]. »

Mais dès qu'il s'agit de définir ce qu'est cette Eglise-Corps du Christ et son rapport aux communautés concrètes, l'exposé d'A. Nygren cesse de se référer au Nouveau Testament et, implicitement comme dans *Kristus och Hans Kyrka,* ou explicitement comme dans l'un de ses articles, il se fonde uniquement alors sur l'article 7 de la *Confession d'Augsbourg* et présuppose comme allant de soi la dichotomie fondamentale de l'ecclésiologie luthérienne. On sait que l'ecclésiologie de Luther et de Mélanchthon trace une frontière insurmontable entre l'église au sens strict du mot, c'est-à-dire l'assemblée des croyants, des saints, communauté connue de Dieu, « cachée » selon l'expression préférée de Luther, et l'église au sens large du mot, c'est-à-dire la communauté extérieure où la Parole se trouve entendue et les sacrements administrés [25]. Or ces deux communautés ne se recouvrent pas, comme le précise Mélanchthon dans l'*Apologie de la Confession d'Augsbourg,* et c'est pourquoi c'est une tâche impossible de fixer les frontières de la véritable église [26]. Aucune église, au sens empirique, concret du mot, ne saurait prétendre s'identifier à l'Eglise du Christ. Mais là où la Parole est entendue et les sacrements administrés, conformément à la Parole de Dieu, il faut croire que là aussi se trouve l'Eglise du Christ. « Si deux églises, en conclut A. Nygren, prêchent chacune pour sa part purement l'évangile et administrent

24. A. Nygren, *Kyrkans enhet,* dans *Svensk Teologisk Kvartalskrift,* 33 (1957), pp. 65-74, spécialement p. 67. Voir encore du même auteur : *Corpus Christi,* dans *En bok om Kyrkan,* Lund, 1943, pp. 13-25; *Kristus och Hans Kyrka,* Stockholm, 1955; *Dopet i ekumenisk belysning,* dans *Svensk Teologisk Kvartalskrift,* 35 (1959), pp. 209-221.

25. L'on peut lire sur ce point la brève mais excellente présentation de M. J. Le Guillou, *Mission et Unité,* Paris, 1960, t. 2, pp. 200-206. En suédois, voir par exemple le récent article de R. Josefson, *Kyrkosyn och kyrkoratt, Kommentarer till bekännelseskrifternas teologi,* dans *Forum Theologicum,* XVII (1960), pp. 49-64. En allemand, cfr l'ouvrage d'ensemble de E. Kinder, *Der evangelische Glaube und die Kirche,* Berlin, 1958.

26. G. Aulén, art. *Kyrka,* dans *Nordisk Teologisk Uppslagsbok,* t. II, Lund, 1955, col. 537.

les sacrements comme le Seigneur l'a ordonné mais ont, par suite de quelques circonstances, rompu la communion entre elles, leur plus profonde communion, celle fondée en Christ, n'en subsiste pas moins [27]. » Toutefois, ajoute Nygren, il ne suffirait pas de prendre conscience de cette unité radicale, ou de se contenter d'un « comme si nous étions unis », il convient encore, pour être fidèle à la volonté du Christ, que cette unité s'exprime aussi au plan visible, spécialement sous la forme de l'intercommunion. Mais là où cette unité fondamentale ferait défaut, ce serait trahir la véritable unité de l'Eglise que d'accepter une forme quelconque d'intercommunion.

Les vues de Wingren rejoignent pour l'essentiel celles de Nygren, mais sa démarche est différente, plus historique [28]. Il prend son point de départ dans l'attitude concrète de l'église suédoise vis-à-vis des autres églises et cherche à dégager les principes qui l'ont dictée ou peuvent la justifier. L'église suédoise a accepté l'intercommunion avec l'église anglicane; or, si l'église anglicane est de structure épiscopalienne et prétend avoir gardé la succession apostolique, elle ne reçoit pas les *Ecrits de Confession* luthériens. L'église suédoise a par ailleurs l'intercommunion avec les autres églises luthériennes, pratique traditionnelle encore qu'elle n'ait fait l'objet d'aucune tractation écrite. « Cette pratique s'impose à nous comme une évidence », assurait l'épiscopat suédois dans sa lettre à l'épiscopat de l'église anglicane en 1922. Or, si ces églises luthériennes reçoivent les *Ecrits de Confession*, elles n'ont pas la succession apostolique. L'église suédoise enfin admet même à la communion en Suède les membres de certaines sectes; or ces sectes n'ont pas les *Ecrits de Confession* ni de structure hiérarchique. Cette pratique de l'église suédoise atteste qu'elle refuse de considérer tant la structure hiérarchique que les *Ecrits de Confession* comme des conditions *sine qua non* de l'unité. G. Wingren se propose ensuite de montrer que cette attitude est pleinement conforme à la doctrine de la *Confession d'Augsbourg* qui, en son article 7, précise : « Pour que soit assurée l'unité véritable de l'église chrétienne, il suffit d'un accord unanime dans la prédication de l'Evangile et l'administration des sacrements conformément à la Parole de Dieu [29] ». G. Wingren voudrait faire de cet article 7 la charte de la pratique œcuménique des églises luthériennes.

Deux objections pourraient toutefois être adressées à ce programme, d'un point de vue luthérien. D'abord ne revient-il pas à substituer

---

27. A. Nygren, *Kyrkans enhet*, dans *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, 33 (1957), p. 70. Même raisonnement dans *Kristus och Hans kyrka*, pp. 101-107.

28. G. Wingren, *Svenska kyrkans ekumeniska ansvar*, Lund, 1959. Du même : *Kyrkoordning och enhet. Reflexioner kring nyare ekumenisk litteratur*, dans *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, 34 (1958), pp. 270-280.

29. Nous citons les diverses versions de la *Confession d'Augsbourg* d'après l'édition publiée par les éditions luthériennes, Paris-Strasbourg, 1949.

à la Norme de l'Ecriture celle de la *Confession d'Augsbourg*? A. Nygren ne fait pas allusion à cette difficulté. G. Wingren cherche par contre à la prévenir en assurant que les travaux de l'exégèse contemporaine ne sont pas parvenus à prouver que l'article 7 de la *Confession d'Augsbourg* ne serait pas conforme à l'Ecriture. Cette affirmation, même ainsi formulée, ne nous semble pas évidente, et nombre de travaux scripturaires, tant à l'étranger qu'en Suède, la mettent au contraire en question. D'autre part, est-il vrai que la *Confession d'Augsbourg* n'exige comme condition d'unité que la prédication de l'Evangile et l'administration des sacrements? Le texte latin de cet article 7 se trouve en effet formulé de la façon suivante : « Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de *doctrina* evangelii et de administratione sacramentorum ». N'est-ce pas dire que l'unité de l'église implique l'unité de doctrine, autrement dit, celle de la confession de foi? Toutefois le texte allemand du même article (on sait que les deux versions sont indépendantes et furent préparées simultanément) s'exprime de façon différente : « Dies ist gnug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, dass da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt ». Nygren et Wingren en concluent que les deux concepts « docere » et « predigen » sont équivalents et que la *Confession d'Augsbourg* reconnaît comme « norme » non *pas* une « doctrina » fixée pour ainsi dire *à côté* de l'évangile, mais « c'est l'évangile lui-même qui est la norme, *das Evangelium nach reinem Verstand* [30] ». L'unité envisagée par la *Confession d'Augsbourg* n'est pas une unité de « confession ». « Il ne s'agit pas de confession, mais d'évangile, de l'évangile en fonction... »

Cette interprétation est discutable, et le docent R. Holte d'Uppsala la considère même comme anachronique [31]. Il est douteux en effet que Luther et Mélanchthon aient partagé cette conception moderne de l'évangile comme « kérygma », celle de l'« évangile en fonction », qui ne se laisserait pas exprimer en formules dogmatiques [32]. S'il en était ainsi, comment la *Confession d'Augsbourg* pourrait-elle tant insister sur la « doctrine », introduisant 21 de ses articles par la formule suivante : « Nous enseignons... » et en concluant un grand nombre par des formules comme celle-ci : « Nous condamnons ceux qui enseignent autrement ». Il est douteux enfin que la *Formule de Concorde* ait sur ce point trahi l'intention des réformateurs : « L'unité fondamentale et

30. A. Nygren, *Kyrkans enhet*, p. 69.
31. R. Holte, *Skrift och tradition*, dans *Kyrka, Folk, Auktoritet*, Stockholm, 1960, pp. 83-87.
32. Cette conception de la Bible a été développée avant tout par R. Josefson et R. Bring. Voir spécialement de ce dernier : *Luthersk bibelsyn*, dans *En bok om Bibeln*, Lund, 1957, pp. 251-282; *Bibelns auktoritet och Bibelns bruk*, Lund, 1958; *Det frälsande ordet i Bibeln*, dans *Ny kyrklig tidskrift*, 30 (1961), pp. 45-62; *Att lyda Bibeln*, Stockholm, 1961.

durable de l'Eglise exige avant tout, proclame-t-elle, que l'on ait une formule conceptuelle synthétique, tenue uniformément, dans laquelle la doctrine que confessent les vraies églises chrétiennes soit donnée sous forme d'un bref résumé de la Parole de Dieu, de même que l'église ancienne, dans le même but, a eu ses symboles particuliers [33] ». Ne suffit-il pas d'ailleurs de lire les œuvres de Luther ou de Mélanchthon pour être convaincu que ceux-ci envisageaient pour leur église une unité de foi objective. L'interprétation proposée par Nygren, Wingren et Bring de l'article 7 de la *Confession d'Augsbourg* a pour résultat de substituer à l'unité de Confession celle d'une attitude de foi, c'est-à-dire d'une disposition intérieure de soumission à la Parole [34].

Il est vrai qu'en sens contraire l'on pourrait faire valoir le jugement porté par Luther sur l'Eglise catholique. Si, dans certains de ses écrits, il l'identifie purement et simplement à l'église du diable et refuse même de reconnaître la validité de ses sacrements, en beaucoup d'autres il n'hésite pas à la qualifier de sainte. Encore qu'elle soit pire que Sodome et Gomorre, elle est sainte, assure-t-il, par exemple dans le Commentaire de l'épître aux Galates, car au travers des déformations et des mensonges, la Parole de Dieu parvient malgré tout à se faire entendre; or là où est la Parole de Dieu, là aussi se trouve l'Eglise du Christ. C'est pourquoi même depuis la « chute » de l'Eglise catholique, depuis la « captivité babylonienne » de l'Eglise, l'Eglise du Christ a cependant toujours subsisté comme une sorte de courant souterrain [35]. Cette argumentation implique, nous semble-t-il, une conception de la Parole de type kérygmatique.

Du reste, sur le plan pratique, les divergences entre les deux tendances luthériennes, celle représentée par Nygren et Wingren, et celle des théologiens « orthodoxes » comme Holte ou Bo Giertz, sont peut-être moindres qu'il ne le semblerait à première vue. De fait, les théologiens suédois, au sein de *Faith and Order,* ont toujours insisté avec fermeté pour que soit exigée comme fondement de l'unité la confession inconditionnelle de la Seigneurie du Christ. G. Aulén, dans « *Reformation och Katolicitet* » [36], nous semble avoir bien dégagé le sens de cette exigence. Dans le luthéranisme les *Confessions de foi* ne peuvent prétendre constituer une norme distincte de l'Ecriture, elles res-

33. Nous traduisons ce texte d'après la version suédoise : *Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, Stockholm, 1944, p. 542.

34. Cette conséquence est explicitement reconnue par P. E. Persson, *Romerskt och Evangeliskt,* Lund, 1959, p. 46.

35. Luther, *Commentaire de l'épître aux Galates,* Edition de Weimar, t. 40/2, p. 60. Voir les textes similaires rassemblés par E. Kinder, *op. cit.,* p. 76, note 1.

36. G. Aulén, *Reformation och Katolicitet,* Stockholm, 1959. Voir aussi l'importante recension de cet ouvrage par R. Bring, dans *Svensk Teologisk Kvartalskrift,* 35 (1959), pp. 111-120.

tent soumises elles-mêmes à cette norme et donc théoriquement réformables. Elles ne visent qu'à défendre l'Ecriture contre des erreurs concrètes ou de fausses interprétations. La confession de la Seigneurie du Christ cependant n'est pas réellement distincte de l'Ecriture, car toute l'Ecriture n'est rien d'autre qu'une confession du Kyrios. Toutefois, cette confession de la Seigneurie du Christ est ainsi interprétée par G. Aulén, comme du reste par les autres théologiens luthériens suédois, qu'elle s'identifie à l'affirmation de la justification par la foi seule. Cette interprétation qui peut surprendre un catholique s'accorde bien cependant à la vue de Luther sur la Bible. Car Luther ne s'est pas borné à juxtaposer le principe formel de la Réforme « Sola Scriptura » et le principe matériel « Sola fide », pour reprendre les expressions de Mélanchthon. En réalité il s'agit de la même chose et, comme le professeur Bring l'a souvent répété, « l'Ecriture est interprétée droitement par la doctrine de la justification et celle-ci constitue le cœur même de l'Ecriture et dégage sa signification essentielle ». C'est pourquoi, même sans le dire explicitement, Nygren et Wingren imposent également comme condition de l'intercommunion l'exigence d'une unité de Confession, celle de la Seigneurie du Christ entendue de telle façon qu'elle implique la doctrine du « Sola fide ». Précisément, parce que cette exigence, pour un luthérien suédois, est pour ainsi dire évidente, elle ne se trouve pas toujours explicitement énoncée et un catholique risque de s'y tromper. Le mérite de G. Aulén est d'écarter toute ambiguïté.

3) Longtemps les travaux des œcuménistes catholiques n'ont guère retenu l'attention des théologiens suédois. Il est vrai que jusqu'à une date récente les ouvrages catholiques dans ce domaine sont restés relativement peu nombreux et que ceux écrits en français, en raison même de la langue, demeuraient difficilement accessibles à la plupart des théologiens suédois. Encore que, même aujourd'hui, les travaux catholiques n'aient pas obtenu toute l'audience qu'ils méritent, la situation s'est considérablement transformée. La revue œcuménique inter-scandinave « *Kristen Gemenskap* » suit attentivement les événements catholiques de portée œcuménique et signale dans sa chronique les articles parus dans *Irenikon* et *Istina*. Il convient aussi de mentionner quelques ouvrages ou articles suédois qui analysent, d'un point de vue critique, les études œcuméniques catholiques. Par exemple G. Aulén dans « *Reformation och katolicitet* » présente et critique « *Vraie et Fausse Réforme de l'Eglise* » du P. Congar, « *Du protestantisme à l'Eglise* » du P. Bouyer et deux ouvrages catholiques sur la liturgie, celui de Divo Barsotti, « *Le mystère chrétien et la Parole de Dieu* », et « *La vie de la liturgie* » du P. Bouyer. Envisageant les grands problèmes œcuméniques d'aujourd'hui (Ecriture, tradition, justifica-

tion, sacrifice de la messe [37]), il engage un dialogue avec ces théologiens catholiques. Il reconnaît leur largeur de vue, leur effort pour comprendre de l'intérieur la Réforme; il sait apprécier le renouveau biblique et liturgique de l'église catholique. « Mais en même temps, ajoute-t-il, nous avons aussi rencontré une accentuation des conceptions institutionnelle et hiérarchique de l'Eglise et parallèlement la proclamation de dogmes nouveaux sans fondement ni dans l'Ecriture ni même dans la tradition... enfin nous avons rencontré une critique mordante de ce qu'ils appellent les négations de la Réforme, qui, pensent-ils, sont dues à la décadence du moyen âge finissant ». Aux conceptions catholiques, il oppose celles de Luther, qu'il suppose être fidèles à l'Ecriture. Aussi cet ouvrage n'aboutit en fin de compte qu'à tracer plus nettement la frontière entre catholicisme et luthéranisme. Mais la manière dont cet effort de délimitation est mené, témoigne d'un réel esprit œcuménique.

Dans un petit article intitulé *Ekumenik och teologi* [38], le professeur G. Wingren examine, d'un point de vue critique, l'« *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique* » du professeur G. Thils et « *A la rencontre du protestantisme* » du Père G. Tavard. Nous ne retiendrons ici que sa critique de la notion de « *Vestigia Ecclesiae* » que G. Thils avait exposée avec une certaine ampleur. « Sans vouloir ni croire y trouver la solution du problème œcuménique, assurait celui-ci, on peut la considérer comme un chapitre de l'ecclésiologie catholique important en lui-même et susceptible d'apporter une certaine clarté dans les discussions doctrinales que nous engageons entre chrétiens désunis [39] ». Le professeur Wingren récuse radicalement cette notion, comme impliquant une ecclésiologie de type catholique. Elle présuppose que les églises possèdent des valeurs de nature ecclésiale, autrement dit des qualités immanentes. Une telle conception est incompatible avec les vues fondamentales des réformateurs, et spécialement la doctrine « simul iustus et peccator », qui s'applique également à l'église. L'église en tant que communauté humaine ne saurait jamais *posséder* aucune valeur divine. Elle se tient toujours et nécessairement *vis-à-vis* du Christ comme un monde où règnent le péché et la division et que le Christ vient sauver par pure grâce. Dans son récent livre « *Evangeliet och Kyrkan* », Wingren reprend cette critique, s'étonnant de ce que certains théologiens luthériens acceptent cette terminologie [40]. Le professeur Wingren souhaiterait même que cette expression soit ex-

37. G. Aulén a consacré un ouvrage spécial à ce problème : *För eder utgiven. En bok om nattvardens offermotiv*, Stockholm, 1956.

38. G. Wingren, *Ekumenik och teologi*, dans *Studier tillägnade Hjalmar Lindroth*, Uppsala, 1958, pp. 140-150.

39. G. Thils, *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique*, Louvain, 1955, p. 183.

40. G. Wingren, *Evangeliet och Kyrkan*, Lund, 1960, p. 139.

purgée des documents de Toronto et bannie du vocabulaire œcuménique. A cette notion, il oppose la doctrine luthérienne des « *Notae Ecclesiae* », qui n'attribue aucune qualité immanente à l'église et n'évoque que l'*acte* miséricordieux et sauveur de Dieu [41]. Autrement dit, G. Wingren rejette catégoriquement les perspectives œcuméniques des théologiens catholiques, au nom des principes fondamentaux de la Réforme.

Si nous voulions caractériser la situation présente en Suède au point de vue œcuménique et plus spécialement par rapport au dialogue « catholique-protestant », nous pourrions peut-être la présenter à l'aide de la double rubrique suivante : « Retour à Luther » — « A la rencontre du catholicisme », même si cette « rencontre du catholicisme » n'est pas aussi générale que l'on pourrait le souhaiter, comme en témoignent quelques articles presque « haineux » publiés dans *Vår kyrka* lors de l'annonce par le pape Jean XXIII de la convocation du concile [42]. Aujourd'hui cependant un nombre croissant de théologiens sont devenus conscients des vraies dimensions de l'œcuménisme et de la nécessité d'un dialogue avec l'Eglise catholique. « La plus profonde ligne de séparation passe entre l'église de Rome et le reste de la chrétienté, écrivait par exemple, en 1950, Y. Brilioth, archevêque d'Uppsala, dans sa lettre pastorale. Nous ne savons pas si le temps est venu où elle sera surmontée. Mais beaucoup de signes attestent que le même effort vers l'unité et la compréhension se trouve également à l'œuvre chez beaucoup de chrétiens de l'église romaine [43] » et, pour sa part, il s'en réjouissait profondément. De même G. Aulén dans « *Reformation och Katolicitet* » s'exprimait en ces termes : « Rome n'a pas jusqu'ici officiellement participé aux débats œcuméniques. Mais, à bon droit l'on peut dire que Rome y fut tout le temps invisiblement présente. Les participants des Conférences n'ont pu raisonnablement éliminer le fait que la plus importante confession de la chrétienté se tenait au dehors. Le terme œcuménique à lui seul suffit à constamment rappeler que le but ne peut pas consister à ériger une communauté chrétienne à côté de Rome, encore moins en opposition à Rome [44] ».

Toutefois, et cette constatation nous semble avoir une portée beaucoup plus générale, ce mouvement « A la rencontre du catholicisme » en Suède s'est trouvé constamment comme mis en échec par le mou-

41. Sur les *Notae Ecclesiae,* cfr E. Kinder, *op. cit.,* pp. 50-54, 103-114.

42. Ces articles sont d'autant plus regrettables qu'ils sont parus dans « *Vår kyrka* », hebdomadaire paroissial de l'église suédoise, qui a un gros tirage. Cfr d'autres réactions de la presse suédoise à l'annonce du concile, dans *Vers l'unité chrétienne,* XII (1959), n° 6, pp. 51-52.

43. Ingve Brilioth, *Herdabrev till Uppsala ärkestift,* Stockholm, 1950, p. 56. On sait que les évêques suédois publient une seule lettre pastorale au moment de la prise en charge de leurs fonctions.

44. G. Aulén, *op. cit.,* p. 26.

vement « Retour à Luther ». Comment du reste pourrait-il en être autrement, car il est bien vrai qu'entre les *Ecrits de Confession*, par exemple, et la doctrine catholique l'opposition est irréductible. Nous avons nous-même cherché à le montrer sur un ou deux points précis [45]. Les vues de Luther et de Calvin furent en effet essentiellement commandées par leur rejet des « hérésies » romaines. C'est ce fait que le professeur Skydsgaard a voulu exprimer dans cette formule qu'il a souvent répétée : « Es ist eine eigentümliche Tatsache, dass Luthertum und römischer Katholizismus niemals voneinander haben loskommen können [46] ». Cette formule nous paraît discutable et même inexacte si par elle le professeur Skydsgaard entend dire que le catholicisme romain, post-tridentin, doit se définir essentiellement comme la négation du protestantisme, autrement dit comme un anti-luthéranisme [47]. Par contre, nous pensons qu'il est exact que les négations de la Réforme lui sont essentielles. Sans doute, l'on doit se demander avec le P. Bouyer si les éléments « négatifs » du luthéranisme ne seraient pas de quelque manière accidentels, dus à la situation décadente de la théologie catholique de la fin du moyen âge. Les négations des réformateurs viseraient alors moins la véritable doctrine catholique que les déformations d'une théologie décadente. Cette thèse fut, on le sait, rejetée par la majorité des théologiens luthériens et le docent Persson, dans sa recension de l'ouvrage du P. Bouyer, a vigoureusement affirmé que les négations de Luther visaient à protéger la vraie doctrine évangélique. Les théologiens et croyants luthériens ont de fait toujours interprété la particule « sola » dans « sola fide » ou « sola scriptura » comme une particule exclusive (et jamais comme inclusive). Les négations sont vraiment essentielles aux intuitions de Luther [48]. Sans reprendre la thèse du P. Bouyer, les Pères Congar et Tavard ont récemment cherché à montrer que la position de Luther sur les rapports « Ecriture et Tradition » avait été commandée par la problématique ruineuse de la fin du moyen âge posant « Ecriture » et « Eglise » comme deux réalités envisagées séparément l'une de l'autre et, pour ainsi dire, mises en compétition [49]. Cette constatation ouvre la porte au dialogue œcuméni-

45. Cfr F. Refoulé, *Problèmes luthériens vus de Suède* (sur la justification), dans *Istina*, 1958, n° 3, pp. 333-360; *Kyrkan och den Helige Ande hos Luther och den katolska teologin*, dans *Lumen*, 3 (1961), n° 12, pp. 145-179.

46. K. E. Skydsgaard, *Römischer Katholizismus und evangelisches Luthertum. Zur Beleuchtung ihres gegenseitigen Verhältnisses heute*, dans *World Lutheranism of Today. A Tribute to Anders Nygren* 15 november 1950, Stockholm, 1950, pp. 294-321, texte cité page 296. — La même idée a été reprise et développée dans *« Katolicism och Protestantism »*, Lund, 1954, pp. 32-56.

47. Voir les critiques du P. Raulin, *Ja och Nej till katolicismen. Ett svar till professor Skydsgaard*, Stockholm, 1954, pp. 5-8; et les nôtres dans *Katolikens ekumeniska hållning inför protestanten*, dans *Catholica*, 18 (1961), pp. 1-13.

48. Cfr les remarques de E. Wolf, *Peregrinatio*, München, 1954, p. 119, et celles de P. E. Persson, dans sa recension de l'ouvrage du P. Bouyer, dans *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, 31 (1955), pp. 212-216.

49. Cfr G. H. Tavard, *Holy Writ or Holy Church*, Londres, 1959, pp. 22-

que, car l'on pourrait penser que Luther n'aurait point protesté contre une doctrine catholique mieux équilibrée ou plus authentique. Les textes cités par le P. Congar ou par le P. Tavard témoignent de l'existence d'une telle problématique à la fin du moyen âge et il est certain qu'elle devait même s'accentuer au XVI[e] siècle au cours de la polémique entre théologiens catholiques et théologiens réformés [50]. Nous avouons pourtant que ces deux ouvrages ne nous ont pas pleinement convaincu, car si nous lisons par exemple les *Dictata super Psalterium* du jeune Luther quand il était encore catholique [51], ou les œuvres de certains de ses premiers adversaires, par exemple l'*Apologia pro veritate catholicae et apostolicae fidei* de Catharin [52] ou encore les déclarations de Jean Eck à Leipzig [53], nous y découvrons une conception des rapports Eglise et Ecriture parfaitement équilibrée, nous semble-t-il. Même dans son traité contre Silvester Prieras, qui pourtant met radicalement en cause l'autorité de l'Eglise, Luther exprime encore le rapport Eglise-Ecriture en termes particulièrement heureux, même si le passage auquel nous pensons et que nous allons citer, paraît incompatible avec le thème majeur de l'écrit. Silvester Prieras était Maître du Sacré Palais en 1517 et c'est en cette qualité qu'il eut à prendre connaissance des 95 thèses de Luther sur les indulgences. Bien que théologien médiocre et étroit, Silvester Prieras eut le mérite de pressentir les vraies dimensions des protestations de Luther et il voulut contraindre celui-ci à dévoiler ses plus profondes intentions. Dans ce

46; Y. Congar, *La tradition et les traditions. Essai historique,* Paris, 1960, pp. 132-134.

50. Voir les textes cités par Peter Fraenkel, *Testimonia Patrum,* Genève, 1961, pp. 228-234, spécialement le texte de Cochlaeus cité p. 234, note 85.

51. Nous avons rassemblé quelques textes significatifs dans notre article : *Kyrkan och den Helige Ande hos Luther och den katolska teologin, Lumen,* 3 (1961), pp. 148 sqq. Cfr également les articles dont l'objet est cependant plus large de H. Fagerberg, *Die Kirche in Luthers Psalmensvorlesungen 1513-1515,* dans *Gedenkschrift für D. Werner Elert,* Berlin, 1955, pp. 109-118 et de W. Maurer, *Kirche und Geschichte nach Luthers Dictata super Psalterium,* dans *Luthersforschung Heute,* Berlin, 1958, pp. 85-101.

52. Par exemple le texte suivant : « Potuit quidem hoc dicere et vere dicere reverendus dominus (Luther), quod Papa super interpretationem Scripturae esset, idest quod ad eum, non ad te pertineret de veritate interpretationis Scripturam decidere, et quod placuerit canonice improbare vel reprobare. Et tu, homo omnium malignissime, ais, quod facit papam super scripturas, cum tamen totum hoc a Scripturis accipimus, quod papae tribuimus... » (Ambrosius Catharinus Politus, *Apologia pro veritate...* hersg. J. Schweizer, *Corpus Catholicorum, 27,* Münster i W., 1956, p. 74).

53. Bornons-nous à deux textes : « Similiter bene novimus, ecclesiam non posse facere Euangelia : tamen ecclesia facit, ut relictis Nicodemi, Bartolomei, Thomæ et aliorum Euangeliis quattuor dumtaxat indubitatam fidem adhibeamus, in quo ecclesie iudicio standum est in Euangeliorum acceptatione. Ita et in sacrarum scripturarum intelligentia et expositione » (*Disputation de Leipzig,* Edition de Weimar, t. II, p. 335, 15-19). — « ... malo credere concilio, quod a spiritu sancto regitur, quam domino Luthero, non quod concilium faciat aliquid de scriptura quod non sit, sed quod credam concilium melius habere sensum et intelligentiam scripturarum decernendo, hoc esse de scriptura quod in scriptura reperitur » (*Ibid.,* p. 335, 3-7).

but, il lui demanda de faire connaître ses « fundamenta », c'est-à-dire les présupposés de sa théologie. Donnant l'exemple, il présenta ses propres « fundamenta ». Ceux-ci manifestent que Silvester Prieras partageait cette problématique mal équilibrée sur laquelle le P. Tavard et le P. Congar ont récemment attiré l'attention. Luther sut immédiatement découvrir le point «faible » de l'argumentation de Silvester et, dans sa réponse, il critiqua habilement cette problématique. Il commence sans doute par critiquer une expression déjà universellement reçue dans l'Eglise, encore que saint Thomas dans son Commentaire des Sentences hésitait à l'adopter. Mais l'argumentation de Luther nous semble autrement irréprochable :

« Miror, quid velis, quod Ecclesiam Romanam fidei regulam vocas. Ego credidi semper, quod fides esset regula Romanae Ecclesiae et omnium Ecclesiarum... Rogo, eousque digneris adulari Romanae Ecclesiae, ut eam permittas disciplinam esse fidei, quae reguletur fide, non regulet fidem. Sed forte haec verbi est controversia. Quia regulam fidei improprie locutus vocas quod ad eam fidem, quam Romana Ecclesia profitetur, omnium fides debet conformari. Et placet mirifice. Nam et ego gratias ago Christo, quod hanc unam Ecclesiam in terris ita servat ingenti et quod solum possit probare fidem nostram esse veram miraculo, ut numquam a vera fide ullo suo decreto recesserit [54]... »

Nous croyons donc pouvoir en conclure que Luther était parfaitement conscient de la portée de ses négations et que celles-ci ne visaient pas seulement une présentation décadente de la foi mais bien le cœur même de la foi catholique.

Dans ces conditions, « Retour à Luther » et « A la rencontre du catholicisme » doivent nécessairement apparaître comme deux attitudes contradictoires, s'excluant l'une l'autre, et c'est bien ce que manifeste la situation présente en Suède. Un vrai et positif dialogue entre catholiques et luthériens se trouve donc comme bloqué d'avance aussi longtemps que les théologiens luthériens ne sont pas disposés à « dépasser » Luther pour revenir aux sources mêmes de la foi, c'est-à-dire l'Ecriture et les traditions de l'Eglise primitive. Malheureusement, à l'heure actuelle, les théologiens luthériens suédois de tendance « intégriste » ne paraissent pas prêts pour un tel dépassement. Plus que jamais la tension « catholicisme-luthéranisme » semble insurmontable. Toutefois, fait nouveau et riche d'espoir, nous souffrons maintenant ensemble de l'impossibilité présente de surmonter nos divisions et nous consentons à prier ensemble pour demander à Dieu le don de l'unité. Si celle-ci devait se réaliser, elle n'apparaîtra que mieux comme la grâce de Dieu ou, comme le disait Barth à Amsterdam, le miracle créateur de Dieu seul.

Lund (Suède) François REFOULÉ, O.P.
Rabygatan 9 A.

54. *Ad dialogum Silvestri Prieratis de potestate papae responsio* (1518). (Edition de Weimar, t. I, p. 662, 24-38).