

## Louis Bouyer : une vie sous le signe de l'œcuménisme

Jacques Servais

Tout semblait prédestiner Louis Bouyer à jouer un rôle central dans ce que le Concile Vatican II a reconnu comme un de ses buts principaux, et ce à quoi Benoît XVI non moins que Jean Paul II s'est donné pour tâche de travailler infatigablement : « promouvoir la restauration de l'unité entre tous les chrétiens »<sup>1</sup>. L'œcuménisme, confessa notre auteur en 1979, dans ses entretiens avec Georges Daix, fut « un des intérêts les plus constants de mon existence ». « Lorsque j'étais encore protestant et que je n'avais pas la moindre idée que je pourrais être un jour catholique, il me semblait cependant que la division des Églises chrétiennes était quelque chose de scandaleux, d'absolument contraire à tout esprit du Christ et du Nouveau Testament »<sup>2</sup>. Né à Paris, de parents protestants, le 17 février 1913, L. Bouyer devint pasteur luthérien en 1936. Trois ans plus tard, lors d'un séjour d'étude et de réflexion dans une abbaye bénédictine, il demanda d'être reçu dans l'Église catholique et il entra quelques années après dans l'Oratoire où il fut ordonné prêtre le 25 mars 1944. Il mourra dans sa ville natale, le 22 octobre 2004, au terme d'une longue carrière de théologien, léguant à la postérité une cinquantaine d'ouvrages animés d'une intention profondément œcuménique<sup>3</sup>.

Ce rôle, Bouyer ne le jouera pas, si du moins on en juge sur les apparences<sup>4</sup>. Il n'est pas impossible que ses dissensions vis-à-vis du Centre National de Pastorale Liturgique, dans les années tourmentées du Concile, et plus encore son franc-parler concernant certaines pratiques déréglées de l'œcuménisme à cette époque, lui aient valu la mise à l'écart des organes romains. Quoi qu'il en soit, son œuvre constitue une pièce d'une rare valeur dans la construction ou la restauration des rapports entre les Églises et les communautés ecclésiales séparées. De son ecclésiologie, on a été jusqu'à écrire qu'elle était comme l'accomplissement de ce qui, dans le mouvement œcuménique, restera encore longtemps une promesse<sup>5</sup>. Il est trop tôt pour faire le bilan d'un labeur immense, qui recueille consciemment l'héritage des traditions occidentales et orientales de l'Église, dans l'esprit de son maître spirituel, John H. Newman. Dans la présente esquisse, nous nous contenterons d'indiquer quelques balises. Dans une prochaine occasion, il faudra procéder à une évaluation critique de cette œuvre, compte tenu de la situation actuelle et des questions encore ouvertes dans le dialogue avec des églises ou communautés ecclésiales en recherche de la pleine unité « catholique »<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Concile Vatican II, *Unitatis Redintegratio*, n. 1. Cf. Jean Paul II, *Ut unum sint*, nn. 3-4 ; Benoît XVI, *Tu es Petrus* (20.04.2005), n. 5. Le Pape Ratzinger a obtenu, grâce au discours tenu deux mois après son élection, devant la délégation orthodoxe, venue à Rome pour la fête des saints Pierre et Paul, la reprise du dialogue de la commission théologique catholique-orthodoxe, interrompu depuis 2000, lors de la réunion de Baltimore.

<sup>2</sup> Bouyer, L., *Le Métier de théologien. Entretiens avec Georges Daix (= Métier)*, Paris 1979, Genève 2005<sup>2</sup>, 169. La plupart des détails biographiques mentionnés dans la suite sont tirés de cet ouvrage, dont nous citons la seconde édition augmentée.

<sup>3</sup> On trouvera un portrait suggestif de l'auteur dans Duchesne, J., « Qui a encore peur de Louis Bouyer ? », in *Communio* XXX, 1 (janvier-février 2005) 73-84.

<sup>4</sup> L. Bouyer ne fut pas invité comme expert du Concile Vatican II. Y. Congar, dans *Mon journal du Concile* (2 tomes, Paris 2002), mentionne le fait qu'en 1961-1962, il fut consultant de la Commission préparatoire des études et des séminaires et qu'en 1963 il travailla avec lui au « De Ecclesia » ; il révèle encore qu'en juin 1964, il fut reçu avec le P. Duprey par le Pape Paul VI, pour y parler des questions œcuméniques. Il ne semble pas qu'il ait été appelé par la suite à participer aux activités du Conseil pour l'Unité des Chrétiens.

<sup>5</sup> Balthasar, H. U. von, « Vorwort », dans Bouyer, L., *Die Kirche*, vol. I, Einsiedeln 1977, 11.

<sup>6</sup> Cf. Kasper, W., « La teologia ecumenica. Situazione attuale », in D. Valentini, *In cammino verso l'unità dei cristiani*, Roma 2005, 261-278. Comme son ami H. de Lubac, L. Bouyer entend le terme « catholique », non point au sens confessionnel retreint, mais au sens théologique d'une corrélation radicale du particulier et de l'universel.

## 1. L’empreinte de la spiritualité protestante et anglicane

Dès sa jeunesse, Bouyer entretint des contacts étroits tant avec les calvinistes de l’Église réformée de France qu’avec les méthodistes, issus du mouvement oxfordien de l’anglican John Wesley (1703-1791). Les premiers, raconte-t-il, lui inculquèrent que « la foi [...] n’est authentique et salutaire que si elle se traduit dans une sanctification de tout l’être »<sup>7</sup>. Sur ce point, le théologien calviniste Auguste Lecerf, qui enseignait à la faculté de Théologie de Paris, joua, confesse-t-il encore, un rôle important dans son itinéraire spirituel : « Il m’a admirablement montré comment la recherche de la vérité doctrinale doit s’accompagner à la fois d’un souci rationnel très exigeant, très critique, et d’une attitude d’esprit essentiellement religieuse, essentiellement de Foi »<sup>8</sup>. Des seconds il recueillit l’enseignement que l’assurance d’une action tout intérieure du Saint-Esprit dans les âmes croyantes lie organiquement ces deux aspects que les traditions réformées ont eu tendance à séparer : la justification par la foi et le changement du cœur, la conversion, la vie changée. Par là même il était d’emblée mis à l’abri de l’illusion néfaste que pouvait entraîner la prédestination calviniste, là surtout où, comme chez Whitefield, elle était combinée avec une prédication de la conversion transformante. L’assurance de mon salut par la foi, comprit-il très tôt, « n’est valide que dans et pour l’instant présent, [...] elle doit donc nous maintenir et dans l’espérance d’une grâce de persévérance qui ne nous est jamais due, et dans l’effort de prière constante et de sanctification progressive (par l’obéissance de la foi) sans laquelle nous ne saurions l’espérer »<sup>9</sup>. Bref, il apprit des uns et des autres que la certitude de la prédestination personnelle est intimement unie au contenu dogmatique, objectif, de la foi et aux exigences de transformation intérieure du fidèle.

Quand, dans les années 30, après une licence de lettres à la Sorbonne, il s’orienta vers le ministère ecclésiastique, il décida de devenir pasteur de l’Église luthérienne, une communauté qui, dans son pays, était en minorité. Le motif qui le poussa à ce choix atteste la sensibilité œcuménique de notre auteur : cette communauté ecclésiale garantissait mieux à ses yeux une certaine continuité avec ce qu’il considérait comme l’Église de toujours. L’influence de l’exégète Oscar Cullmann fut à cet égard déterminante : il « m’a aidé » écrit-il, « à voir comment l’Église du Nouveau Testament est visiblement en continuité avec l’Église des Pères car c’est déjà une Église avec une Foi tout à fait définie, avec une vie sacramentelle, et une Église en qui c’est véritablement l’esprit qui se manifeste en amenant la conscience collective des chrétiens à épouser, si l’on peut dire, l’expression de Dieu à travers cette conscience humaine qu’a été la conscience de Jésus de Nazareth »<sup>10</sup>. La découverte, à travers l’étude approfondie du Nouveau Testament, de la structure essentiellement sacramentelle de l’Église traditionnelle amena Bouyer à porter toujours plus son attention sur la liturgie, un intérêt qui avait été, du reste, stimulé en lui dès ses premières années. « Mes parents », se souvient-il, « avaient été très influencés par M. Schaffner, un pasteur luthérien de la paroisse de l’Ascension, près de la gare Saint-Lazare à Paris. Celui-ci avait le souci – assez exceptionnel avant la guerre de 1914 dans le milieu protestant français – de garder ou de rétablir le contact du protestantisme, et spécialement du protestantisme luthérien, avec la tradition liturgique de l’Église indivise »<sup>11</sup>. Le jugement que, plus tard, devenu catholique, l’auteur portera sur la liturgie telle qu’il la connut alors, restera fondamentalement positif : dans la messe luthérienne, « tout ce que la piété

<sup>7</sup> Bouyer, L., *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane* (= *Spiritualité*), Paris 1965, 119.

<sup>8</sup> *Métier*, 25.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 254. « Par là », poursuit l’auteur, parlant de Wesley lui-même mais sans cacher sa propre affinité à l’égard de sa doctrine, « il rejoint non seulement la doctrine catholique, mais les formes de celle-ci, comme le molinisme, qui font la plus large part à la liberté humaine. Saint Ignace de Loyola, d’ailleurs, sera pour lui, selon son expression, ‘l’un des plus grands hommes de l’histoire chrétienne’ ».

<sup>10</sup> *Métier*, 25. En 1936, trois ans avant sa conversion, il publie un livre, *Le Quatrième Évangile* (1955<sup>2</sup>; 1956<sup>3</sup>; 1963<sup>4</sup>), dans lequel, dans la foulée de ce maître, alors professeur à la Faculté protestante de théologie de Strasbourg, il traduit et commente l’évangile de Jean en soulignant, en référence constante à la tradition vivante du Nouveau Testament dont les Pères de l’Église sont les héritiers et les interprètes dignes de foi, le caractère sacramentel et ecclésial. Voir aussi l’article de l’auteur : « L’œuvre exégétique d’Oscar Cullmann et le problème eschatologique », in *La Vie intellectuelle* 1948/3, 22-24.

<sup>11</sup> *Métier*, 21.

médiévale populaire gardait de positif se trouvait non seulement conservé mais enrichi, tant par l'audition méditée de la Parole de Dieu que par la communion redevenue fréquente et comme une partie normalement intégrante de la célébration »<sup>12</sup>. À l'origine le luthéranisme avait en effet conservé à peu près intégralement l'extérieur du culte catholique, mais il avait tâché de le rénover par l'introduction d'éléments aptes à en faire une liturgie réellement populaire, par exemple « la lecture (ou le chant) des leçons de l'Écriture en langue vulgaire, avec un sermon homilétique sur ces textes (dont on retiendrait toujours le choix ancien) »<sup>13</sup>.

L'ouverture d'esprit dont témoigne Bouyer dans les années précédant son passage au catholicisme, n'est pas seulement due à son caractère ou à son éducation chrétienne. Les débuts de son adolescence coïncident avec la naissance du mouvement œcuménique moderne. Il suivit le développement des deux organisations, « Life and Work » (Conférence de Stockholm, en 1925, présidée par l'archevêque luthérien d'Uppsala, Nathan Söderblom) et « Faith and Order » (Conférence de Lausanne, en 1927, présidée par l'évêque de l'Église épiscopaliennne, c'est-à-dire anglicane, des États-Unis) qui se donnaient pour but le rapprochement des chrétiens. Comme on sait, de ces organisations qui fusionneront après la seconde guerre mondiale, la première se proposait de promouvoir l'unité au plan d'un travail d'action sociale chrétienne commun tandis que la seconde visait directement à retrouver l'unité au plan de la foi et de la structure sacramentelle de l'Église. Ce qui, d'emblée, motiva Bouyer à sympathiser avec ce mouvement, originaire des Églises de la Réforme, ce fut, à nouveau, l'espoir de redécouvrir l'Église traditionnelle, selon l'idéal qu'un autre mouvement, antérieur, le mouvement d'Oxford, avait ranimé parmi les protestants et les anglicans dès le XIX<sup>e</sup> siècle<sup>14</sup>.

À travers la mère, qui avait longtemps vécu en Angleterre, la famille du jeune Bouyer avait beaucoup d'amis dans les milieux anglicans. Quand celui-ci commença ses études à la faculté de Théologie protestante du boulevard Arago, à Paris, il chercha tout naturellement à intensifier des contacts avec ces milieux. Son attrait pour la liturgie, et la spiritualité dont elle est l'expression, le conduisit à interroger, comme Newman, la tradition de l'Église ancienne. Tout en appréciant comme ils le méritent les grands principes de la spiritualité protestante – il retiendra surtout par la suite « l'autorité première et fondamentale des Écritures, la religion personnelle fondée sur la justification par la Foi dans la grâce de Dieu »<sup>15</sup> –, il avait l'intuition que ceux-ci ne pouvaient donner tout leur fruit qu'à l'intérieur de l'organisme vivant de l'Église. « J'avais déjà très fortement le sentiment que ces principes protestants étaient bons, traditionnels, conformes au Nouveau Testament et à toute la grande tradition médiévale et des pères avant les médiévaux et que c'était par un accident que leur nouveau développement au XVI<sup>e</sup> siècle avait coïncidé avec un schisme et finalement avec des hérésies »<sup>16</sup>. Dès les premières expériences du ministère, la question de la continuité des Communautés protestantes nées de la Réforme avec l'Église authentique, celle voulue et fondée par le Christ, se posa à lui de façon tout à fait vitale. L'abandon de l'épiscopat de la part de ces Communautés avait causé, s'aperçut-il toujours mieux, la perte de cette continuité, ce qui rendait leur existence plus ou moins schismatique et mettait en cause, à ses yeux, son ministère-même. Pareils doutes furent confirmés par la lecture d'un opuscule, clair et dense, datant des années

---

<sup>12</sup> *Spiritualité*, 104-105. « A ceci l'on doit ajouter », poursuit l'auteur, « l'enrichissement indéniable que représentait le chant quotidien ou la récitation d'offices de matines et de vêpres en langue vulgaire [...], avec d'abondantes leçons bibliques rétablies à la place des capitules médiévaux », et surtout « le produit le plus neuf de la Réforme de Luther : c'est-à-dire le chant choral » (*Ibid.*, 105).

<sup>13</sup> *Spiritualité*, 103.

<sup>14</sup> Sur ce mouvement, dont les représentants les plus connus sont Edward Pusey, John Keble et bien sûr Newman, qui passa en 1845 à l'Église catholique, Bouyer aura probablement lu très tôt, outre l'*Apologia* de ce dernier (1864) et le mémoire de R. W. Church, *The Oxford Movement* (1891), l'histoire du luthérien suédois Y. Brilioth, *The Anglican Revival* (1925).

<sup>15</sup> *Métier*, 23. Nous reviendrons plus loin sur ces thèmes, qui sont au centre de ses deux études consacrées au protestantisme : *Du protestantisme à l'Église* (= *Protestantisme*), Paris 1954, 1959<sup>2</sup> et *Parole, Église et sacrements dans le protestantisme et le catholicisme* (*Parole*), Paris 1960, 1991<sup>2</sup>.

<sup>16</sup> *Métier*, 23-24.

30, *The Gospel and the Catholic Church*, dû à un théologien anglican, le Dr A.M. Ramsey, futur archevêque de Cantorbéry. Ce grand livre, perçut l'auteur, exposait la vision d'« un œcuménisme protestant-catholique conçu comme la réintégration dans l'Église authentique, à l'Église qui se développe dans l'histoire comme un être vivant à partir du Christ, dans la puissance de l'Esprit, des grandes intuitions du protestantisme »<sup>17</sup>. Son idée était simple et lumineuse : le seul œcuménisme viable est l'effet du maximum de tension harmonieuse entre d'une part l'Église héritée du Christ et des apôtres, pleinement consciente des grâces qui lui procurent à la fois son existence propre et sa mission spécifique dans le monde, et d'autre part la Parole de Dieu, transcendante, dont l'Église elle-même n'est jamais que l'instrument au service de cette mission.

Dans la même ligne de pensée, il faut signaler le nom du grand théologien et penseur chrétien du siècle dernier, Newman. Bouyer n'exagère pas en parlant, avec son humour habituel, de l'influence « énorme, exercée sur moi alors par un mort, mais un mort qui est toujours vivant »<sup>18</sup>. Il écrira sur lui sa thèse de baccalauréat et il publiera par la suite de nombreux livres ou articles qui attestent l'importance que revêt pour lui cette figure<sup>19</sup>. Chez lui comme chez Ramsey, il découvre ce que signifie l'effort pour discerner de façon critique les éléments bons du mouvement protestant et les développer, les intégrant réellement, en une synthèse vraiment organique, dans les sources les plus authentiques de la Tradition de l'Église du Nouveau Testament et des Pères. De nouveau, ce qui le frappe, c'est le rôle que joua la liturgie dans sa réflexion théologique. Dans la liturgie, selon Newman, on trouve l'expression vivante de l'Écriture telle que les Pères l'ont interprétée, en même temps que de la mise en œuvre de ce qui en fait l'objet : la réalité que la Parole de Dieu communique à l'Église dans l'aujourd'hui de son expérience spirituelle. En 1945, Bouyer relatara un souvenir de Mary Newman, contenant la réponse significative de son frère qu'elle interrogeait à propos de son intérêt si prodigieux pour les Pères. « Les Pères », lui explique John Henry, « nous font saisir directement ce qui constitue les grands objets, les grands thèmes, les grandes réalités dont parle l'Écriture et [...] nous en transmettent l'expérience vécue. Ils nous la transmettent justement avant tout à travers l'expérience liturgique qu'ils ont façonnée »<sup>20</sup>. Que les Pères ont donné sa forme fondamentale à la liturgie et qu'en celle-ci on trouve à la fois l'interprétation traditionnelle de la Parole de Dieu et la communication de sa vivante réalité, c'est là une idée qui accompagnera notre auteur d'un bout à l'autre de sa production théologique.

Dans son effort pour récupérer la tradition des Pères sur la base d'une étude approfondie des sources historiques, Newman sera amené à passer le seuil de l'Église catholique, après s'être rendu compte qu'en son sein les éléments positifs du protestantisme, décantés et réactivés, peuvent produire la rénovation en profondeur que la Réforme appelait de ses vœux. Tel sera, un siècle plus tard, l'itinéraire de Louis Bouyer qui sera reçu en décembre 1939 dans l'Église. On reviendra sur les motifs de son passage du protestantisme à l'Église, mais comme celui-ci fut précédé par la rencontre avec la spiritualité orthodoxe, il faut évoquer d'abord, fût-ce ici aussi brièvement, l'influence qu'exercèrent sur lui deux grandes figures de l'Église orthodoxe russe.

---

<sup>17</sup> *Métier*, 24 ; cf. *L'Église de Dieu Corps du Christ et Temple de l'Esprit (= Église)*, Paris 1970, 178.

<sup>18</sup> *Métier*, 25.

<sup>19</sup> Bouyer, L., « Newman et le platonisme de l'âme anglaise », in *Revue de Philosophie*, juillet 1936, 285-305 ; « Actualité de Newman et de sa conversion (1845-1945) », in *La Vie intellectuelle* 10, 1945, 6-29 ; « Un Pèlerinage newmanien », in *La Vie spirituelle* 73/1945, 418-428 ; *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, Paris 1952 ; en collaboration avec H. Tristram et M. Nédoncelle : *Textes Newmaniens: Écrits autobiographiques*, vol. 2, Révision, notes et avant-propos par L. Bouyer, et *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, vol 4, Introduction de L. Bouyer. Notes de A. Pompen et de L. Bouyer, Paris 1956 ; « Newman, le monachisme et saint Benoît », in *Collectanea Cisterciensia* 42/1980, 244-255 ; *Newman's Vision of Faith. A Theology for Times of General Apostasy*, San Francisco 1986 (trad. fr. *Le mystère de la foi. Une théologie pour un temps d'apostasie*, Genève 2005 ; une traduction de la Préface de ce livre était parue précédemment, sous le titre « Actualité de Newman », in *Communio* 12/3, 1987, 115-122).

<sup>20</sup> *Métier*, 62. Cf. « Le souvenir de Mary Newman », in *Études* 246/1945, 145-159.

## 2. La rencontre avec la théologie orthodoxe

Durant ses études de théologie à la faculté protestante de Strasbourg, puis son premier ministère à Paris, comme vicaire à la paroisse luthérienne de la Trinité, Bouyer rédigea sa thèse de licence sur la notion de l'Église comme corps du Christ dans la théologie de l'Incarnation de saint Athanase. Dans cette étude patristique que le p. Y. Congar accueillera en 1943 dans sa collection « Unam sanctam »<sup>21</sup>, il s'efforçait de mettre en évidence le lien inséparable de l'ecclésiologie et de la christologie. Il s'agissait, commente-t-il, de « montrer comment chez les Pères [...] la doctrine de l'Église est absolument inséparable [...] de la vision du Christ, de sorte qu'on ne peut opposer le Christ à l'Église »<sup>22</sup>. Il est possible que l'auteur ait découvert Athanase par l'intermédiaire d'un éminent théologien, « le père et le plus grand esprit de toute l'orthodoxie luthérienne du XVII<sup>e</sup> siècle »<sup>23</sup>, Johann Gerard (1582-1637), disciple du célèbre Johann Arndt (1555-1621), à la spiritualité duquel il offrira comme la justification théologique. Dans son œuvre, qui constitue une véritable somme du luthéranisme, Gerard présente, selon Bouyer, une compréhension tout à fait exceptionnelle de l'univers intellectuel et spirituel des Pères grecs, notamment du patriarche d'Alexandrie. « Comme Érasme », estime l'auteur, « mais avec plus de profondeur, il sera, avec le Français Huet, son contemporain, l'un des premiers à redécouvrir le principe fécond du 'sens spirituel' dans l'exégèse patristique : l'interprétation par rapport au Christ de toute l'histoire du salut, et son application au chrétien dans l'Église »<sup>24</sup>.

Ce que Bouyer cherche et ce qu'il va entrevoir chez ce Père grec, c'est ce dont il ressent le manque chez les Réformateurs : le sens de l'Église. Certes Calvin, dans les éditions postérieures de *L'Institution chrétienne*, avait souligné, notera-t-il plus tard, l'importance d'une Église entendue comme mère des croyants parce que mère de leur foi. Néanmoins son ecclésiologie était restée somme toute assez décevante. L'Église telle qu'il en reconstruit le modèle supposé donné dans l'Écriture, « n'est aucunement le fruit d'une continuité et d'une croissance organique, à partir du Christ et des apôtres, par la succession régulière des évêques à ceux-ci, recevant d'eux et transmettant à leur tour une mission personnelle du Sauveur »<sup>25</sup>. Dans une Église ainsi conçue il ne voit pas comment l'incorporation du chrétien au Christ est essentiellement ce qu'il sent qu'elle doit être : une communion à son corps historique, croissant organiquement. Car son maître Athanase lui a enseigné que le « corps du Christ » s'entend non seulement de l'humanité individuelle mais par elle, de l'humanité entière ; il est le « corps de l'humanité » que le Fils de Dieu a fait sien par son incarnation, au moins en puissance, le corps dont tous les hommes sont appelés à devenir les membres<sup>26</sup>.

Les années 1930, où Bouyer s'adonne à ses premières études patristiques, sont l'époque de sa découverte conjointe – d'abord à travers les textes, de caractère fortement biblique, de la liturgie – de l'Église (fête de la Dédicace), de la Vierge Marie, et de cette « Sagesse de Dieu » qui est comme le principe herméneutique de l'économie de la création et de l'adoption divine<sup>27</sup>. Les lectures dont il se nourrit alors sont avant tout les Pères de l'Église – depuis Irénée et Origène

---

<sup>21</sup> *L'Incarnation et l'Église-Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase (= Athanase)*, Paris 1943.

<sup>22</sup> *Métier*, 31.

<sup>23</sup> *Spiritualité*, 139.

<sup>24</sup> *Spiritualité*, 140.

<sup>25</sup> *Spiritualité*,

<sup>26</sup> « Saint Athanase n'a pas à opter entre incarnation 'collective' et incarnation 'individuelle ?', entre un Verbe fait humanité et le Verbe fait homme, parce que Jésus et l'humanité, précisons : cette humanité nouvelle dont il est le Second Adam, c'est-à-dire l'Église, n'étant pas deux mais un, Athanase les envisage toujours, sans confusion, certes, mais sans séparation non plus » (*Athanase*, 126). Les textes d'Athanase sur lesquels l'auteur s'appuie pour affirmer cela sont tirés du 1<sup>er</sup> *Discours contre les ariens* (voir en particulier les nn. 41-42).

<sup>27</sup> L'ouvrage de l'auteur sur ce thème, *Le Trône de la Sagesse. Essai sur la signification du culte marial (= Trône)* (Paris 1957, 1987<sup>2</sup>), reprend et développe deux articles rédigés dans le cadre de son étude approfondie de la théologie orthodoxe : « Le culte de la Mère de Dieu dans l'Église Catholique », in *Irenikon* 22 (1949) 139-159 ; « Le culte de Marie dans la liturgie byzantine », in *La Maison-Dieu* 38 (1954) 79-94.

jusqu'à un Isaac de l'Étoile<sup>28</sup> – mais également Soloviev (1853-1900), dont le célèbre livre, paru en français, *La Russie et l'Église universelle*, l'introduisit non seulement à ce que celui-ci a appelé « l'idée russe » (selon le titre qu'il a donné, avant Berdiaev, à un de ses écrits), mais en particulier aux deux œuvres majeures de l'orthodoxie russe dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, celles de Paul Florensky et de Serge Boulgakov. C'est d'abord chez Vladimir Soloviev que Bouyer rencontre la doctrine de la Sagesse, qui deviendra si déterminante dans sa pensée<sup>29</sup>.

Dès le commencement de ses études au boulevard Arago, L. Bouyer prit des contacts avec les milieux orthodoxes parisiens. Ces contacts, raconte-t-il, lui furent facilités par son amitié personnelle avec des jeunes gens de l'émigration russe et surtout par la rencontre personnelle du P. Léon Gillet, devenu célèbre sous le nom d'« un moine d'Orient », un prêtre orthodoxe très apprécié dans ces milieux, qu'il qualifiera plus tard de « vivante démonstration de [...] l'unité profonde du catholicisme et de l'orthodoxie »<sup>30</sup>. Parmi les théologiens orthodoxes contemporains, il connut par la suite personnellement les deux disciples de Soloviev, tout d'abord Boulgakov, et peu après Lossky. Avec ces théologiens, Bouyer entretint des relations très étroites. L'un et l'autre, comme aussi Pavel Florensky, furent pour lui, nous confie-t-il, « non seulement de grands excitants intellectuels et spirituels, mais de véritables sources »<sup>31</sup>, au même titre que Ramsey chez les anglicans et Cullmann chez les protestants.

Dans la figure imposante de Serge Boulgakov, Bouyer aura l'impression de voir « un moderne Origène ». Dans un article très personnel il a évoqué ses rencontres avec le grand théologien orthodoxe<sup>32</sup>. Il vaut la peine d'en lire quelques lignes, qui sont un témoignage d'une rare intensité : « La première de ces rencontres fut aussi l'un des tout premiers, sinon le premier, de mes contacts avec l'Orthodoxie, dans l'émigration russe à Paris. C'était à la pro-cathédrale anglicane américaine, avenue George-V, où le chœur de l'Institut Saint-Serge était venu chanter les Vêpres et où il prêcha – dans cet anglais correct qui était le médium habituel de ses communications avec l'Occident, mais dont sa prononciation rugueuse faisait une étrangeté ». Et de décrire l'effet qu'elle produisit sur lui : « La seule rencontre de l'homme était une expérience dont il était difficile de ne pas rester marqué pour toute la vie. Qu'on imagine le Moïse de Michel-Ange se mettant à marcher et à parler. Ce n'était point d'ailleurs pour émettre des déclarations oraculaires, mais toujours pour attester simplement, avec une rare union de modestie personnelle et d'inébranlable, d'enthousiaste conviction, des vues d'une ampleur, d'une beauté irrésistible. Lors même qu'on ne pouvait supprimer certaines réticences, on restait durablement exalté par cette parole où il était évident que l'Esprit de Dieu avait fait tout sien l'un des plus indiscutables génies de l'époque moderne »<sup>33</sup>.

Les ouvrages de Boulgakov, *Le Buisson ardent*, traitant de la Vierge Marie, *L'Épouse de l'Agneau*, traitant de l'Église, ou *L'échelle de Jacob*, traitant des anges, fourniront une inspiration

---

<sup>28</sup> Dans le chapitre de sa *Spiritualité de Cîteaux* (Paris 1955) consacré à Isaac de l'Étoile, l'auteur fait écho aux spéculations de ce moine anglais, disciple de saint Bernard, sur la réalité de l'Église visible – inséparable de l'Église hiérarchique –, dont l'histoire s'accomplit dans le temps de notre histoire.

<sup>29</sup> Cf. Catapano, A., *La Sofiologia di Louis Bouyer. Prolegomeni per un'antropologia teologica*, Roma 2001. On sait que la pensée de Soloviev puise à la théosophie protestante de Boehme (1575-1624) que le penseur russe connaîtra par l'intermédiaire de ses disciples Franz von Baader et Schelling (dans sa seconde philosophie). Bouyer aura sans doute eu accès, dès cette époque, à cette doctrine à travers le livre qu'Alexandre Koyré lui a consacré, *La Philosophie de Jakob Boehme*, Paris 1929.

<sup>30</sup> *Église*, 12.

<sup>31</sup> *Métier*, 184 ; cf. 174.

<sup>32</sup> Bouyer, L., « La personnalité et l'œuvre de Serge Boulgakoff (1871-1944) », in *Nova et Vetera* (1977/2) 135-144.

<sup>33</sup> L'auteur poursuit le portrait par une autre évocation biblique, qui met en relief, après l'homme, le prêtre qu'il a mieux connu par la suite, et surtout lors de leur dernière rencontre, alors que le grand vieillard était déjà touché par la mort prochaine : « Mais l'on ne comprenait l'homme que lorsqu'on avait vu le prêtre. Le Pseudo-Denys a décrit son initiateur, 'le divin Hiérothée', célébrant l'eucharistie comme s'il touchait et voyait ce qu'il célébrait et consacrait. Je n'ai rencontré aucun prêtre à qui la formule s'appliquât aussi bien. Jamais, peut-être, ce ne fut plus vrai, cependant, que vers la fin de sa vie, lorsque, épuisé d'une opération terrible qu'il avait éprouvée (il l'écrira dans la page sans doute la plus sublime de son œuvre) comme une 'mort avant la mort', laissé presque sans voix, dans cette chapelle du monastère féminin où se prolongeait une pénible convalescence, il appelait, comme Élie sur le Carmel, le feu de l'Esprit sur les saints dons ».

décisive à la future trilogie de Bouyer consacrée à l'œuvre créatrice et salvifique de Dieu<sup>34</sup>. Le célèbre livre intitulé (en russe) *L'Agneau de Dieu* (et traduit en français sous le titre *Le Verbe incarné*) laissera une marque indélébile sur sa propre théologie. Tout en rejetant fermement la sorte d'humanisme divin que le penseur russe a définie, cédant sans doute à l'emprise d'une illusion idéaliste, Bouyer n'hésitera pas à parler comme lui d'« humanité éternelle » à propos du Verbe : « L'incarnation », expliquera-t-il dans le sens de son devancier, « n'est pas une arrière-pensée de Dieu : c'est son Dessein éternel qu'il réalise éternellement. C'est inévitablement dans et suivant l'histoire de l'homme et son déroulement temporel que Dieu se fait homme. Mais c'est éternellement qu'il assume cette temporalité, et donc qu'il est Dieu se faisant homme »<sup>35</sup>. Cette idée, qui présuppose chez lui mieux que chez le théologien orthodoxe, une vision patristique de l'homme tel un miroir brisé où se reflète l'unique et parfaite Image qu'il est, se prolongera, comme chez ce dernier, dans une pneumatologie où l'Esprit Saint apparaît comme le moteur et le terme de l'union en Jésus Christ du sujet divin et du sujet humain, et en même temps l'agent d'une conformation vivante avec lui de l'homme, prédestiné en Adam à cette filiation divine, et appelé à la ratifier librement<sup>36</sup>.

Ce qui va attirer d'emblée Bouyer dans cette pensée, aux perspectives plus amples que celles de ses maîtres réformés, c'est, confie-t-il, la façon dont Boulgakov met au centre de la théologie « le rapport entre Dieu, la vie de Dieu qu'Il a en Lui-même de toute éternité et qui s'épanouit dans la Trinité, et la création, considérée non seulement comme produite par Lui mais comme appelée à se retourner vers Lui, à entrer en rapport avec Lui et à vivre dans un partage de sa propre vie »<sup>37</sup>. Il ne sera pas néanmoins sans éprouver à son égard certaines réticences. Ses réticences concernaient sans doute une conception de la Sagesse, où la vision que Dieu a du monde tend à s'identifier totalement avec la vision qu'il a de lui-même. La rencontre avec l'autre grand théologien orthodoxe, laïc celui-ci, Vladimir Lossky aida le jeune protestant à discerner cette tendance, déjà perceptible chez Soloviev, à « ne plus considérer la vie de Dieu que dans sa communication au-dehors de Lui, comme si elle n'était pas parfaite et totale dans la Trinité même, de telle sorte que la création ne serait plus simplement un rejaillissement gratuit de cette vie de Dieu mais une nécessité inéluctable »<sup>38</sup>. À ce farouche opposant de Boulgakov dans sa propre Église, Bouyer n'hésitera pas à donner raison : « À la cataphore, qui parle de Dieu par analogie avec les créatures, il faut toujours que succède l'apophase, qui nie qu'on puisse le faire en rigueur de termes »<sup>39</sup>. En disciple d'Athanase, il se trouve spontanément d'accord avec Lossky dans son souci de maintenir rigoureusement la distinction entre la Sagesse incréée et la Sagesse créée. Cette dernière est une œuvre de Dieu, la première de ses œuvres, celle à travers laquelle toutes les autres ont été faites et grâce à laquelle l'homme, avec la réalité qui l'entoure, peut atteindre la fin pour laquelle il a été créé, son intime association à la vie de Dieu telle qu'elle existe éternellement en Lui-même<sup>40</sup>. La distinction en question ne conduit donc à aucun agnosticisme. Pour Athanase, en effet, la Sagesse divine, incréée en Dieu, identique au Fils éternel, prend l'aspect de la Sagesse créée, quand, en raison de la condescendance de Dieu, ou mieux son accommodation à ses créatures, elle se concrétise dans l'œuvre divine de la création et de la restauration par l'Incarnation. Ce que le Père

<sup>34</sup> Nous faisons allusion à ses trois ouvrages *Trône, Église et Cosmos. Le monde et la gloire de Dieu* (= *Cosmos*) (Paris 1982), qui constituent une trilogie « économique », tandis que *Le Fils éternel. Théologie de la Parole de Dieu et christologie* (= *Fils*) (Paris 1974), *Le Consolateur. Esprit Saint et vie de grâce* (= *Consolateur*) (Paris 1980) et *Le Père invisible. Approches du mystère de la divinité* (= *Père*) (Paris 1976) forment la trilogie « théologique » de son œuvre. Cf. *Métier*, 191-192.

<sup>35</sup> *Fils*, 486. Cf. « Royauté cosmique », in *La Vie spirituelle* 110 (1964) 387-397.

<sup>36</sup> Tel est précisément l'objet de *Consolateur*, dont l'ouvrage de S. Boulgakov, *Le Paraclét*, a offert un premier stimulant.

<sup>37</sup> *Métier*, 210.

<sup>38</sup> *Métier*, 212.

<sup>39</sup> *Fils*, 386, renvoyant à Lossky, VI., *La théologie spirituelle de l'Église d'Orient*, Paris 1944, 31ss. Cf. *Père*, 267-268.

<sup>40</sup> Cf. *Trône*, 276, et Bouyer, L., « An Introduction to the Theme of Wisdom and Creation in the Tradition », in *Le Messenger Orthodoxe* 98 (1985) 149-161, ici 155.

de l'Église appelle la « volonté vivante » du Père est le dessein d'adoption de l'homme en son Fils, qui se réalise dans l'expérience de la vie de foi et d'amour avec celui-ci<sup>41</sup>. Les deux grandes trilogies de Bouyer ne seront pas sans analogie avec celles de Boulgakov, mais plus expressément que ce dernier, le théologien français centrera sa réflexion sur la vision de Dieu comme Père, source éternelle d'un amour qui est essentiellement don de soi<sup>42</sup>.

Les critiques de Lossky rendront Bouyer attentif au danger de résorber la transcendance de Dieu dans l'immanence de la vie qu'il veut communiquer à sa créature. Mais sa doctrine elle-même ne le convaincra guère : dans la ligne de Denys l'Aréopagite, celle-ci tend à repousser la Trinité, en son mystère éternel, hors de la portée de la pensée humaine. Elle est régie par le principe néo-platonicien de l'« incognoscibilité » négative, selon lequel l'Un se situe au-delà de l'essence de l'Être et est par conséquent « indicible »<sup>43</sup>. Ainsi aboutit-elle à une dissociation, aux yeux de notre auteur tout à fait néfaste, de la théologie et de l'économie. Car, selon lui, ce que les Pères appellent la théologie « économique », c'est-à-dire une théologie du dessein de Dieu sur son œuvre, suppose une théologie entendue au sens strict du terme, une vision de Dieu dans la foi ; et cette théologie dont l'objet est Dieu lui-même tel qu'il s'est manifesté à nous – comme le Père invisible révélé par le Fils éternel qui communique la Vérité et la Vie (indissociablement) et qui, d'après une antique formule qui lui est chère<sup>44</sup>, envoie l'Esprit Saint procédant en lui du Père et remontant avec lui au Père – « ne peut se développer à son tour qu'à la faveur d'une interprétation conséquente de l'économie dans les liges de laquelle la révélation est venue s'inscrire »<sup>45</sup>. Pour échapper au risque de confondre les plans de la vie divine et de la vie humaine, Vl. Lossky tend à les séparer radicalement l'un de l'autre, ce qui ne satisfait pas les requêtes d'une authentique intelligence de la foi. L'étude du jeune Bouyer sur l'évangile selon saint Jean le prémunissait contre la tentation d'une telle séparation, mais le mettait aussi en garde contre le danger de confondre ces deux plans. Pour lui, dès ses premières publications, il est clair qu'à travers l'œuvre de Dieu réalisée dans l'économie du salut, nous avons accès au mystère de Dieu, qui se manifeste en elle en transparence.

La rencontre avec les deux grands théologiens orthodoxes a ouvert de nouveaux horizons, mais n'a pas fourni à l'auteur les instruments adéquats pour penser dans l'unité la distinction et la conjonction de Dieu et de son œuvre. Plus largement, la question des rapports entre le Protestantisme et l'Orthodoxie qu'il aborde à cette époque<sup>46</sup>, demeure pour lui une énigme insoluble. Ce n'est qu'avec la conversion au catholicisme qu'il parviendra à embrasser, dans un regard synthétique, l'enseignement essentiel de l'histoire de la théologie, discernant le cœur du mystère chrétien en ses multiples élaborations convergentes et complémentaires. Le contact vivant avec l'expérience de l'Église d'hier et d'aujourd'hui lui permettra en effet de rassembler les fragments de la vérité dans une vue unitaire et diversifiée de son expression à travers les siècles – ce qu'il aime appeler la « théologie positive », qui est bien autre chose qu'une simple construction rationnelle, plus ou moins *a priori* : une interprétation du développement de la doctrine au fil de la Tradition.

### 3. La conversion au catholicisme

Quelques lignes des *Mémoires*, dont on attend encore la publication, nous font saisir sur le vif le retentissement spirituel qu'eut, dans l'itinéraire à la fois théologique et spirituel de Bouyer, le contact avec l'Église catholique. Dans les années 1930, rapporte G. Daix, le jeune protestant se

---

<sup>41</sup> « Dans la vision intégrale que le Père a des choses, Sagesse divine et Sagesse créée ne se confondent pas, comme le voulaient les ariens, mais elles s'épousent » (*Athanase*, 145). Voir tout le chapitre IV intitulé « Sagesse éternelle et Sagesse créée ».

<sup>42</sup> Qu'on lise à ce propos les belles pages de *Père*, 219-226.

<sup>43</sup> Sur ceci, voir Le Guillou, M.-J., *Le mystère du Père. Foi des apôtres. Gnoses actuelles*, Paris 1973, 103ss.

<sup>44</sup> L'auteur se réfère à une lettre que le Pape Denys adresse, au III<sup>e</sup> siècle, à Denys d'Alexandrie. C'est sans doute le *De sententia Dionysii* d'Athanase qui l'a rendu attentif à cette formule soulignant que « le Père et le Fils sont inséparables du Dieu de l'univers, en qui ils sont récapitulés » (*Consolateur*, 168 ; cf. *Dictionnaire théologique*, Paris 1963<sup>2</sup>, 598).

<sup>45</sup> *Église*, 11.

<sup>46</sup> Cf. Bouyer, L., « Orthodoxie et Protestantisme », in *Irenikon* 15 (1938) 208-235.



rendit chez les Bénédictines de la rue Monsieur « où, à la suite de Huysmans, écrivains et intellectuels aimaient venir assister aux offices liturgiques ». Il y fut pris, relate-t-il, par l'impression soudaine d'avoir été comme subrepticement introduit dans le cœur de l'Église : « tel Perceval au château du Graal », commente-t-il, avec l'humour qui lui est habituel, « non point pour y contempler Sa procession mystérieuse », ajoute-t-il aussitôt, faisant allusion au sens qu'avait pour lui cette initiation existentielle au dessein de Dieu sur la création : « mais tout juste y entendre, comme dit saint Augustin, un direct écho de la Fête sans fin qui s'y poursuit *in hymnis et canticis* »<sup>47</sup>.

Nous avons déjà fait allusion aux circonstances qui ont amené Louis Bouyer à se convertir. Le jeune pasteur protestant, une fois nommé, se persuada qu'il était impossible de maintenir ou de ranimer de façon durable dans les Églises nées de la Réforme les principes spirituels dont il avait fait la redécouverte durant ses années de formation. Son activité pastorale lui apparaissait toujours plus illogique, « d'une illogicité dirais-je vitale »<sup>48</sup>, confie-t-il dans ses *Entretiens*. En 1939, il résolut de quitter le ministère pour se rendre en Angleterre, à Oxford, pour y préparer une thèse sur Newman. Les débuts de la guerre contrecarrèrent ses projets. Il se rendit à Saint-Wandrille, la fameuse abbaye de Caudebec en Caux fondée en 649, et il y établit tout naturellement des relations d'amitié avec les moines. Plus que les conversations, le témoignage silencieux et la discrétion de ceux-ci le convainquirent que l'Église du Nouveau Testament et des Pères dont il avait fait à Strasbourg et à Paris l'étude assidue, subsistait de nos jours dans l'Église catholique romaine. Avant qu'elle ne prétende être rejointe par les protestants, l'Église qui est catholique *par principe*, devra fournir la preuve qu'elle l'est *de fait*, affirmera-t-il plus tard. Cette démonstration, Bouyer en a vu la réalisation dans l'abbaye bénédictine qui l'avait accueilli comme hôte, « très fraternellement, sans exercer la moindre pression sur [lui] pour [l']amener à une conversion »<sup>49</sup>, et qui, par sa discrète charité, facilita son entrée, à la fin du mois de décembre 1939, dans l'Église catholique. Que se passa-t-il alors en lui ? A Saint-Wandrille, il reconnut que le « problème perpétuellement irrésolu dans le protestantisme »<sup>50</sup> se trouvait de soi résolu dans la vie fraternelle de prière, de travail et d'étude de cette communauté catholique. Là, il put identifier l'image du Tout qu'il avait à l'esprit depuis sa lecture de saint Athanase, la figure concrète et unique de l'Église telle que Paul la décrit dans son acclamation liturgique célébrant l'union dans l'Esprit de tous ses membres avec le Christ (cf. Ép 4,4-6). Là il constata, non sans le secours d'une grâce spéciale, que, quelles que soient ses déficiences coupables, la Catholica demeurait intacte dans son développement jusqu'aujourd'hui, que, dans sa croissance à travers les siècles, le Corps du Christ continuait à « se construire lui-même dans l'amour » (Ép 4,16), selon la prédiction du Seigneur qui lui avait promis son assistance « jusqu'à la fin des temps », Mt 28,20). Ce fut une expérience de la Tradition chrétienne vivante, avec la Bible en son noyau central, telle que Newman l'avait faite avant lui, l'expérience du don plénier de l'unité transmis aux siens par le Christ, avec l'assurance qu'il comblerait lui-même avec eux l'exigence contenue dans ce don originel.

À la lumière de cette expérience, Bouyer pourra certifier, rétrospectivement, que cette conversion ne lui imposa de renoncer à rien qui fût essentiel à sa foi. Au contraire, les principes vitaux qu'il tenait jusque-là comme croyant d'une communauté réformée, ne firent, avec son passage au catholicisme, qu'acquérir plus de force encore. Au sein de l'Église catholique, ces principes – moins la théorie que la spiritualité vécue dans le protestantisme authentique – trouvèrent le lieu où ils pouvaient se déployer avec toute l'ampleur qu'ils possédaient à l'état latent. En elle, l'Una Sancta, s'ouvrait à l'ancien pasteur luthérien, pleinement fidèle à son héritage religieux, la

---

<sup>47</sup> *Métier*, 255. Ce texte, cité sans référence, est introduit par G. Daix dans la seconde édition de ses *Entretiens* sortie un an après la mort de Bouyer. Il est probablement une citation tirée des *Mémoires*, dont le Card. J.-M. Lustiger a annoncé la publication prochaine : « Homélie à l'occasion des funérailles du Père Louis Bouyer », in *Communio* XXX, 1 (janvier-février 2005) 69-72.

<sup>48</sup> *Métier*, (21).

<sup>49</sup> *Métier*, 33.

<sup>50</sup> *Protestantisme*, 243.

possibilité de mettre à couvert toutes les valeurs évangéliques et traditionnelles, disséminées dans les communautés ecclésiales nées de la Réforme come aussi dans l'Orthodoxie, dont il avait vécu ou dont il avait fait la découverte durant sa formation.

#### 4. La mise à couvert dans l'Una Sancta

Cinq ans après sa conversion, Louis Bouyer écrit, dans la pure ligne de Ramsey, le livre au titre significatif, *Du protestantisme à l'Église* : une confession de foi où il expose de façon objective sa certitude que l'unité et l'authenticité de l'unique Église demeurent dans l'Église catholique. En l'Église qui est, à ses yeux, avant toute autre chose, un mystère d'origine surnaturelle qu'aucun effort humain ne peut (re)construire, il reconnaît la continuité de l'unique Église fondée sur les apôtres. À cette Église, le Christ, origine de son mystère, a laissé comme en dépôt la Vérité catholique. La certitude que l'auteur a acquise par son expérience personnelle, va cependant pour lui de pair avec la conviction que les communautés chrétiennes séparées du centre et de la structure une de l'Église ont eux-mêmes conservé certaines valeurs indubitablement évangéliques. Ces valeurs, typiquement plus accentuées dans d'autres communautés ecclésiales, appartiennent à la vie de l'Église une où elles sont comme restées à l'état de pierre d'attente. Il s'agit donc de les reporter dans l'unité mystérieuse, surnaturelle, de l'Église, afin que se maintienne en celle-ci, qui est en principe catholique, un catholicisme de fait. Tout l'effort œcuménique doit consister à valoriser dans ces communautés les éléments véritablement issus de la Révélation. Que ces derniers y soient quelquefois davantage mis en relief que dans la conscience actuelle de l'Église catholique, c'est là un fait qui doit inciter ceux qui lui appartiennent à raviver leur foi et par là préparer efficacement les voies de la réintégration de tous les chrétiens dans l'unité.

Dans cet ouvrage, l'auteur opère un double mouvement: d'une part il remonte au protestantisme originel pour en mettre en évidence toute la positivité sur laquelle peut s'appuyer un dialogue œcuménique ; de l'autre il suit l'évolution des principes, en eux-mêmes parfaitement catholiques – surtout le primat de la foi et la centralité de l'Écriture – mais qui, amalgamés avec des doctrines philosophiques (en particulier le Nominalisme, fruit d'un thomisme dégénéré) très peu compatibles avec la Vérité révélée, ont amené une série de conséquences négatives jusqu'à l'élaboration de systèmes erronés et la formation de schismes. A moins d'une réconciliation en profondeur de ces principes avec l'Église catholique, la Réforme ne retrouvera son orientation primitive foncièrement positive. En réintégrant ceux-ci, au contraire, à la tradition apostolique et romaine, qui continue à vivre, dans sa plénitude, dans la liturgie, le mouvement spirituel qui en est à l'origine trouvera son véritable épanouissement. L'Église est catholique par principe. Elle accueille toute vérité qui vient du Christ qui est la Vérité. Nul ne peut mieux qu'elle, de par la grâce transmise par son fondateur, garder et défendre cette vérité. L'« et-et » catholique tient ensemble les extrêmes: la *grâce* offre le salut et la *nature* en est le réceptacle; la *foi* est fondamentale, tout comme les *œuvres* qu'elle accomplit; l'*autorité doctrinale* s'appuie sur l'*Écriture Sainte* etc. Dans chacun de ces binômes, les pôles sont l'un et l'autre fondamentaux : rejeter l'un au profit de l'autre, c'est assumer une position en fin de compte intenable, comme le démontre l'histoire du protestantisme. Ailleurs Bouyer cite l'exemple de Barth, insistant sur la transcendance de Dieu en l'opposant à l'immanence, ce qui va aboutir dans sa postérité, par une sorte de renversement dialectique, à un christianisme complètement sécularisé, une théologie de la « mort de Dieu »<sup>51</sup>.

L'oratorien termine l'ouvrage sur un appel aux protestants qui, comme il l'était lui-même, sont mus par les exigences d'une vie de foi et d'intimité avec Dieu. La fidélité à l'esprit et à l'intuition fondamentale des grandes âmes religieuses du protestantisme, dit-il en faisant allusion aux « réveils », ces sursauts ponctuels de l'Esprit en tel ou tel réformateur, les invite à rejoindre cette unique Église au sein de laquelle seule pourront réellement être mis à couvert les principes auxquels ils tiennent. L'invitation n'en reste pas cependant à ce genre de déclaration unilatérale mais est aussitôt complétée par son indispensable contrepartie. Aux catholiques eux-mêmes il revient de (re)découvrir, avec l'aide – pourquoi pas ? – des protestants les trésors de leur propre foi,

---

<sup>51</sup> *Métier*, 175 ; cf. 98-99.

de « renouveler leur effort pour appréhender réellement et non pas ‘notionnellement’ comme eût dit Newman, cette vérité »<sup>52</sup>. Une exhortation qu’il reprendra dans un autre ouvrage rédigé quelques années après sur le même sujet<sup>53</sup>. Une appartenance extérieure à l’Église catholique ne garantit point l’accès à la Vérité en son doux et fort pouvoir d’assimilation. L’Église elle-même ne peut cesser de travailler à sa propre réforme. Qu’on lise à ce propos son vigoureux commentaire à la formule du théologien Voetius, *Ecclesia semper reformanda*<sup>54</sup>.

Dans le même esprit, L. Bouyer discerne chez les orthodoxes des éléments fondamentaux de la vie de l’Église qui se sont « atrophiés » ou ont presque « disparu » « sauf en de rares endroits privilégiés de l’Église catholique occidentale »<sup>55</sup>. Dans son ouvrage sur le Corps du Christ, Temple de l’Esprit, il part de l’idée que le schisme entre les deux moitiés de l’Église révèle une mésentente due aux mentalités ecclésiastiques différentes d’Orient et d’Occident. Or celle-ci, note-t-il, a provoqué un « développement unilatéral et séparé de principes entre lesquels des papes de l’antiquité aussi conscients de leur rôle que Léon et Grégoire I<sup>er</sup>, et même encore un Oriental du VII<sup>e</sup> siècle aussi intelligent et aussi averti que Photius, ne voyaient aucune antinomie nécessaire »<sup>56</sup>. Sa conviction est celle dont témoigne le début du chap. 3 du Décret conciliaire sur l’œcuménisme : « l’Église orthodoxe et l’Église catholique, quoique terriblement tentées l’une et l’autre par l’esprit de division, restent pourtant une seule Église, en fait comme en droit, en dépit d’apparences si contraires »<sup>57</sup>. Il ne craint pas de stigmatiser, en ce qui concerne l’histoire de l’Église latine, une « hypertrophie » et par suite une « déformation » de l’autorité ecclésiastique, « évolution fatale à partir d’une réaction saine et nécessaire, contre un empiétement de l’Empire, supposé devenu chrétien, sur l’Église, de l’autorité séculière sur l’autorité ecclésiastique »<sup>58</sup>. À cet impérialisme clérical correspond du côté de l’Église orientale l’aliénation progressive de l’autorité apostolique, avec pour conséquence un développement autonome, pas entièrement bénéfique, de la fonction liturgique. « Tendant à se développer de plus en plus en dehors de la vie réelle (à part la vie monastique), la liturgie en Orient, au lieu de rester ce monde sacramentel qui devrait n’être qu’un intermédiaire entre le monde eschatologique du Christ ressuscité et l’univers concret de notre vie quotidienne, sera toujours tentée de devenir un monde en soi, un monde de rêve enclos sur lui-même, souhaitant se substituer au monde réel, et, faute de le pouvoir, se bornant à en occulter la réalité restée en grande partie païenne »<sup>59</sup>. Selon l’auteur, la redécouverte et la reconstitution d’une pleine unité passe par la « récupération doctrinale de l’harmonie désirable dans le ministère apostolique entre sa fonction d’autorité pastorale et sa fonction liturgique », ce qui ne sera possible que par un commun renouveau du magistère de l’Église où vérité et amour vont de pair<sup>60</sup>.

Les schismes, consommés ou non, du passé, continuent à influencer sur le présent. Bouyer n’hésite pas à fustiger les chrétiens qui s’adonnent trop peu à la tâche, urgente, de supprimer les

<sup>52</sup> *Protestantisme*, Paris 1954, 245.

<sup>53</sup> « Pour avoir le droit de demander [aux protestants] un tel effort [de conversion], il faut que nous, catholiques, nous en fassions un autre qui n’est sans doute pas moins grand, ni moins urgent, que celui que nous demandons aux autres. [Il est essentiel] que nous rendions un témoignage clair et décidé à la vérité que nous avons la chance, ou plutôt la grâce imméritée de posséder. Mais il faut d’abord que ce témoignage soit rendu à toute cette vérité, et non pas simplement à certains de ses aspects, auxquels peut-être la routine, la facilité, ou la simple paresse d’esprit nous limitent habituellement. Comme il n’est qu’une vérité chrétienne, la vérité catholique au vrai sens du mot, c’est-à-dire la vérité complète et une, c’est d’ailleurs en faisant cet effort de fidélité intégrale à notre propre patrimoine, et en le faisant bien, que nous serons le mieux préparés à faire aussi l’effort d’ouverture nécessaire aux vérités qui sont le plus justement chères à nos frères séparés » (*Parole*, 97-98).

<sup>54</sup> *Église*, 612-617, renvoyant pour l’origine de la formule aux études de Y. Congar.

<sup>55</sup> *Métier*, 173.

<sup>56</sup> *Église*, 55. L’auteur renvoie à cet égard aux travaux de F. Dvornik, en particulier *Le schisme de Photius : histoire et légende* (Paris 1950) et *Byzance et la Primauté romaine* (Paris 1964). Il mentionne également l’ouvrage de J. Meyendorff, *Orthodoxie et Catholicité* (Paris 1964), qui présente la situation actuelle du point de vue d’un orthodoxe empreint de sympathie mais critique.

<sup>57</sup> *Église*, 629.

<sup>58</sup> *Église*, 631.

<sup>59</sup> *Église*, 632.

<sup>60</sup> *Église*, 633.

rémanences actuelles de ces déchirures. La faute ici est des deux parties, souligne-t-il à nouveau: si les catholiques d'une part pèchent par omission, ne valorisant pas suffisamment ces éléments positifs maintenus dans les autres Églises et communautés ecclésiales, celles-ci d'autre part se montrent souvent peu capables de séparer le bon grain de l'ivraie, de discerner clairement dans leurs doctrines l'essentiel de la vérité évangélique. Or c'est là précisément que s'impose le véritable effort œcuménique – qui est bien loin de l'indifférentisme ou du relativisme doctrinal avec lequel nombre de catholiques l'ont confondu, particulièrement après Vatican II. L'union entre les chrétiens ne peut que provenir d'un dialogue patient, ouvert et en même temps critique entre les parties, permettant à tous – avant tout aux catholiques eux-mêmes – de redécouvrir la richesse doctrinale laissée en héritage dans la Révélation. Cet effort est de nos jours à double titre indispensable. Premièrement parce que la division des Églises chrétiennes est quelque chose de scandaleux, totalement contraire à l'esprit du Christ (« Que tous soient un », Jn 17,21) et des Pères (que l'on songe au thème, maintes fois traité, de la tunique sans coutures du Christ). Et deuxièmement, parce que, alors qu'ils sont maintenus vivants dans l'une ou l'autre communauté séparée de Rome, certains principes sont sur le point de « périliter comme jamais peut-être »<sup>61</sup> au sein de l'Église catholique. Si on ne les y ravive pas, celle-ci risque de substituer au « et-et » de la vérité catholique, foncièrement polaire, le fatal « aut-aut » des schismes d'hier et d'aujourd'hui, où, privilégiant unilatéralement un pôle, on rejette finalement le pôle complémentaire. Au contraire, en sachant apprécier chez les protestants et chez les orthodoxes le bon grain évangélique, les catholiques aideront les uns et les autres à répondre plus parfaitement avec nous à l'invitation du Maître du festin des noces qui veut que nous goûtions tous ensemble le pain de l'unité.

« Unitatis redintegratio » : bien avant le Concile, Louis Bouyer a mis en œuvre ce mot d'ordre. Le programme répond à une intention foncière de toute son œuvre. Le temps est venu d'examiner celle-ci pour voir si, par-delà l'intuition dont elle surgit, son auteur a de fait réussi à baliser des voies nouvelles pour notre temps vers l'unité véritablement « catholique » que le Seigneur a voulue pour son Église.

---

<sup>61</sup> *Métier*, 102.