NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

115 Nº 3 1993

Le *Catéchisme de l'Église Catholique*. Première partie: la profession de foi

Iso BAUMER

p. 335 - 0

https://www.nrt.be/es/articulos/le-catechisme-de-l-eglise-catholique-premiere-partie-la-profession-de-foi-12

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Le Catéchisme de l'Église Catholique

PREMIÈRE PARTIE: LA PROFESSION DE FOI

Introduction

La première partie dans le contexte général du CEC

Rappelons que le *CEC* a délibérément choisi un style attestatif de la foi plutôt que persuasif ou argumentatif, qu'il s'adresse d'abord aux évêques, puis aux responsables de la catéchèse et finalement à tous les fidèles, qu'il veut tenir compte des problèmes du monde moderne, enfin qu'il veut servir de point de référence aux catéchismes déjà existants ou encore à rédiger dans les différentes aires culturelles, nationales ou autres. En outre, il n'a pas été imposé par la curie romaine, mais correspond au vœu des évêques eux-mêmes[1]. On l'a dit et redit, on a pu le lire dans le Prologue (1-25) et dans la Constitution Apostolique « Fidei depositum » de Jean-Paul II, datée du 11 octobre 1992, qui ouvre le *CEC*. Mais il ne paraît pas que les premières critiques, hâtives pour la plupart, publiées après l'édition française au début du mois de novembre, aient tenu compte de ces simples présupposés ; les commentateurs se sont rués sur quelques mots-repères qui promettaient un succès sûr dans les médias ; ils ont établi une liste des « maladresses » en matière morale, ont ajouté un dessin équivoque (de préférence un préservatif ou une autre allusion à l'acte sexuel), pour ridiculiser d'emblée le long travail sérieux d'une équipe de rédacteurs qualifiés.

Du reste, on pouvait s'attendre à de telles critiques, et l'article de Mgr Honoré le rend manifeste : la Commission pontificale pour le Catéchisme et le Comité de rédaction, sous l'impulsion de son secrétaire, ont prévu (presque) toutes les critiques possibles (ils ont eu le temps, pendant les sept ans de leur travail, d'en recueillir en abondance, sollicitées ou non, écrites ou orales, bienveillantes et autres), et c'est après mûre réflexion qu'ils ont opté pour la présentation définitive, aussi bien de la forme que du contenu. C'est un choix clair :

---

1. Voir l'article d'introduction de Mgr J. HONORÉ, dans *NRT* 115 (1993) 3-18 ; grâce à l'amabilité du directeur de la revue, j'en ai pu consulter les épreuves, ce qui m'a empêché de revenir sur les questions qui y sont traitées avec la compétence qu'on pouvait attendre d'un collaborateur du *CEC*. Dans mon article, les chiffres entre parenthèses renvoient aux numéros du *CEC*.

le *CEC* veut être un témoignage de la foi catholique, basé sur une histoire deux fois millénaire, respectant les traditions occidentale et orientale, avec un fondement biblique (et patristique), et faisant appel aux différentes familles liturgiques et au témoignage des saints, sans oublier les documents du Magistère, surtout du Concile Vatican II. Le souci de rester au-dessus de la mêlée a induit les rédacteurs à éviter les débats théologiques ; ils ne veulent donner la préférence à aucun courant et à aucune école de théologie ; ils ne citent des saints ou des théologiens que jusqu'au XIXe siècle, J.-M.-B. Vianney, J.H. Newman, Thérèse de l'Enfant-Jésus et Élisabeth de la Trinité sont les derniers a en avoir reçu le privilège. Par contre, on a puisé dans les documents pontificaux jusqu'en 1991, avec la conviction évidente qu'un recul historique s'impose moins !

Qui a lu le texte complet du *CEC* sans idées préconçues, ou plutôt avec un préjugé favorable — indispensable, à mon avis, face à un texte de cette envergure et de cette portée pour l'Église tout entière — devra avouer que le *CEC* est un ouvrage clairement construit, cohérent, équilibré et nuancé, d'un style alerte et accessible à tout lecteur possédant une certaine formation intellectuelle et théologique. Celui-ci saisira l'effort consenti pour distinguer les différentes parties tout en montrant leur compénétration mutuelle. En effet, on a présenté la foi confessée, la foi célébrée, la foi vécue et la foi priée en suivant l'articulation vénérable des 12 articles du Credo, des 7 sacrements, des 10 commandements, et des 7 demandes du Pater. Des notes marginales renvoient aux passages où la même idée est traitée dans un autre contexte et d'un autre point de vue, et l'index thématique permet de faire des recherches systématiques.

Ainsi, la première partie n'aborde pas le « dogme » d'une manière aride, à la façon d'un traité scolaire, mais en mettant en évidence qu'il s'agit d'une profession ou confession de foi, dont le point de départ se trouve dans la liturgie, et d'abord dans le sacrement du baptême. L'introduction situe cette confession dans l'assemblée ecclésiale : on ne peut dire « Je crois » sans l'insérer dans un plus vaste « Nous croyons ».

Quel langage ?

Quel langage correspond à un exposé attestatif et non argumentatif ou persuasif ? Dans ce catéchisme, il s'agit, évidemment, d'un discours de la foi (discours dans la foi, et discours sur la foi, en allemand *Glaubensrede*) et, comme tel, il s'apparente aux autres espèces de ce genre de discours : prière, louange, adoration, célébration commune

(liturgique ou de piété populaire), traité théologique (dogmatique, moral, pastoral), exégèse, homélie, allocution, etc. Selon le cas, dans le discours de la foi, on est amené à invoquer Dieu, à persuader les auditeurs, à convaincre les lecteurs. Plus étroitement, le *CEC* appartient à l'espèce de la catéchèse : il se distingue des autres variantes par le fait qu'il est exclusivement écrit (sauf quatre reproductions d'images techniquement mal réussies) ; il n'appartient donc pas aux exposés audio-visuels, aux jeux didactiques, aux monuments architecturaux, aux œuvres d'art.

Poser la question du langage approprié à ce genre littéraire (ou à cette sorte de texte), c'est déjà y répondre à moitié : il n'y a pas de langage particulier, unique, pour parler à tour de rôle de la confession de la foi, de sa célébration dans la liturgie et les sacrements, des exigences morales, de la prière. Pourquoi, selon un jugement unanime, la quatrième partie est-elle la mieux réussie ? Je pense que la raison en est la profonde unité de la langue employée, qui réussit à suivre de très près le rythme de la prière, une langue qui est prière elle-même, en tout cas méditation sur la prière, et je me demande comment s'en sortiront les traducteurs : ils devraient être poètes comme l'auteur de cette IVe partie ! Or le langage dans lequel sont traités des problèmes moraux est évidemment un autre métalangage, et malheureusement ce métalangage, au lieu de trouver un ton pastoral et anthropologique, est resté au niveau du jugement sévère d'après des principes préétablis. Cette IIIe partie prétend ne pas tomber dans la casuistique — mais elle me semble, malgré tout, hautement juridique. Je veux dire que le langage adopté peut desservir les meilleures intentions des auteurs du *CEC*.

Le problème du langage est presque aussi épineux pour la Ire partie, la seule dont j'aie à m'occuper ici. La foi peut être exprimée, justement, dans la prière, et le symbole de la foi est une espèce de prière, récitée lors du baptême ou pendant la messe. Or l'explication du symbole n'est plus une prière, mais un traité catéchétique, et il importe de savoir quelle mentalité (et donc quel langage) préside à cet exposé. Tout en se voulant catéchétique, le langage ne peut pas s'empêcher de devenir çà et là théologique, dans le sens scientifique du terme, et, en effet, le langage du *CEC* hésite parfois entre la pure mystique, l'exposé pédant et l'aride juridisme, en laissant naturellement la plus large place au style moyen de l'enseignement (de la catéchèse) théologique.

Nous avons peut-être pu prendre à nouveau conscience de la diversité du langage théologique au cours des XIXe et XXe siècles :

prenons l'exemple d'auteurs catholiques comme Newman, Scheeben, Rahner, Balthasar, de Lubac, Daniélou, ou bien, du côté des orthodoxes, Olivier Clément, Boris Bobrinskoy, Jean Zizioulas, ou finalement, entre les deux (et participant des deux), Vladimir Soloviev et Elias Zoghby (*Tous schismatiques ?*, Beyrouth, 1981) ; mais on connaissait cette diversité déjà en comparant les Pères grecs et Augustin, Thomas d'Aquin et Bonaventure. Or, parmi les théologiens des temps récents, on a pu constater, dans leur manière de penser et de s'exprimer, un effort de renouveau vis-à-vis de la doctrine transmise dans sa forme « romaine » (le décalage est particulièrement visible déjà chez Newman, qui, pourtant, a toujours eu le souci de ne pas s'écarter de l'École romaine, en soumettant ses études au Père Perrone).

Quant au langage du *CEC*, selon le cahier des charges et la volonté des rédacteurs eux-mêmes, le souci est constant de rester très près du langage biblique, patristique et liturgique, et c'est tout à fait louable ; mais, en ne voulant pas céder à un langage théologique trop empreint d'un courant à la mode ou du style particulier de tel ou tel théologien, on est tombé quelquefois dans le péril opposé, c'est-à-dire qu'on est resté enfermé dans le langage d'une prétendue atemporalité. Car qu'est-ce que « le plan de la doctrine et du langage communs de la foi[2] » ? Le *CEC* peu à peu s'est transformé, de manuel à l'usage des évêques et de leurs collaborateurs catéchétiques, en *best seller* pour tout le monde. Quel est « le langage commun » de « tout le monde » ? Malgré les neuf rédactions provisoires et les constants essais d'harmonisation entre les différentes parties, un travail d'équipe reflétera nécessairement les différences de tempérament, de provenance théologique, de sensibilité pastorale. C'est probablement pour cette raison qu'on a pu voir dans cet ouvrage une synthèse en partie moins réussie. Et qui s'en étonnera ? La tâche était lourde.

Probablement, le seul grief sérieux qu'on puisse faire à cette œuvre remarquable et digne de toute attention, c'est qu'elle manque de « profondeur de champ », dans le sens que tout est présenté sur le même plan, tandis qu'en réalité, les différents passages sont l'aboutissement historique d'un développement de la doctrine, aboutissement chaque fois arrêté à des époques différentes. Il ne suffit pas de citer abondamment les documents de Vatican II qui, eux-mêmes, reflètent des niveaux de réflexion très variables, parfois dans un seul et

---

2. L. HETZEL, *Un catéchisme « major »*, dans *Le temps de l'Église* n° 23 (1992) 29.

même texte. Si la christologie comporte beaucoup d'aspects heureux, l'ecclésiologie est — malgré sa structure trinitaire très convaincante — par endroits moins ouverte. Il y a, dans la partie que j'examinerai, de très rares digressions historiques, qui paraissent un peu perdues au milieu des affirmations paisibles d'une prétendue synthèse synchronique. Il y a d'autres passages qui ont subi une forte invasion de paragraphes du *Codex Iuris Canonici*, ce qui ne manque pas de leur donner un aspect assez particulier, en dissonance avec d'autres textes.

Certes, l'essentiel est dit, dans le *CEC*, sur le langage humain, qui ne réussit jamais à exprimer pleinement le mystère, et on rappelle maintes fois le respect dû au mystère, qui déborde toujours les tentatives de formulation. Mais au mystère divin et à la vie humaine s'oppose toute systématisation trop rigide, visant la totalité.

Quelle lecture ?

Les quelques remarques formulées ci-dessus, critiques peut-être, mais longuement débattues dans le for intérieur, n'empêchent pas de recommander ce qui est, à mon avis, la meilleure lecture du *CEC*, à savoir la lecture spirituelle. Ainsi, on ne cherchera pas d'abord une satisfaction intellectuelle (qui ne manquera pas de se produire aussi), mais une nourriture spirituelle, et je n'hésite pas à affirmer que c'est son aspect le plus positif. Que je cherche un éclaircissement sur tel ou tel point de la doctrine de la foi, que je veuille approfondir ma participation à la liturgie, que je désire une présentation claire et lucide de tel problème moral, que je ressente le besoin de ressourcer ma prière défaillante, je retrouve toujours dans le *CEC* un point d'appui ou de référence, un appel à réexaminer mes prises de position, et combien de fois ne suis-je pas personnellement concerné par les citations de la Bible, des Pères, des saints, et par les exposés du texte lui-même !

Non, vraiment, je salue la publication de ce *CEC*, comme un événement de premier ordre dans l'histoire de notre Église : il sera un signe d'appel à l'unité, mais aussi un signe de contradiction — c'est ainsi que notre recherche de la vérité pourra faire quelques pas en avant. Ce n'est pas l'unique catéchisme possible, ni le meilleur possible, mais, peut-être modestement, ce qu'on pouvait souhaiter de mieux, en un moment particulièrement difficile. Car personne ne peut nier la nécessité de faire face à un subjectivisme dans la doctrine, à une privatisation du Credo et de la morale, à un pragmatisme bon marché, à un relativisme excessif et, chez la plupart des chrétiens, à

une ignorance progressive des notions les plus élémentaires de notre foi et des principes directeurs en morale[3].

I. - Je crois — nous croyons

Comme les trois autres parties du *CEC*, la première, sur « La profession de la foi », est aussi divisée en deux sections, la première offrant un panorama général de la problématique et la seconde entrant dans les détails selon le schéma traditionnel évoqué plus haut. Le point de départ de notre section est anthropologique : on commence par décrire l'homme « capable » de Dieu, de par sa nature et sa vocation (44) ; il peut s'acheminer vers Dieu en examinant la créature ou en écoutant la voix de sa conscience (46) et arriver ainsi à une connaissance naturelle du Créateur (47). Mais cette possibilité est en réalité souvent sérieusement entravée (37) ; une révélation divine s'impose donc, pour ainsi dire, pour que l'homme parvienne à une connaissance plus sûre de Dieu (38).

Les fondements biblique, patristique et liturgique du *CEC* se révèlent dès cette première section de la première partie, mais ils n'excluent pas une réflexion ontologique sous-jacente, qui parle de Dieu comme « Être en soi, sans origine et sans fin » (34) et des transcendantaux (le Vrai, le Bon, le Beau), qui resplendissent dans la création et nous ramènent à leur essence parfaite et perfection infinie en Dieu (41). Puis on résume les étapes de la révélation, comprenant Noé (71), Abraham (72), Jésus-Christ (73), et de sa tradition orale et écrite, de sorte que l'Église elle aussi transmet son message dans les deux formes de la Tradition et de l'Écriture. Les auteurs soulignent tout naturellement le rôle du Magistère dans l'exposé de la foi (85 ss.), mais n'oublient pas le sens surnaturel de la foi, qui inspire tous les fidèles et leur permet d'accueillir l'héritage de la foi (91 ss.). Ce *sensus fidelium* apparaît dans le texte plus souvent que l'Index thématique ne le laisserait croire (j'ajouterais au moins les n°s 67 et 904), mais pas assez souvent pour lui attribuer l'importance qu'il revêt (ou devrait revêtir) dans la vie de l'Église. On lui accorde encore — hélas ! — bien peu de place (et de confiance), et si les modalités d'expression de ce *sensus fidelium* sont peu mises en pratique et donc mal

3. R. MARTINELLI, *Pourquoi un Catéchisme de l'Église Catholique ?*, dans *Oss. Rom.* (éd. allemande) n° 46 (1992) 15. L'auteur, official de la Congrégation de la foi, ajoute que c'est pour ces raisons que le *CEC* a voulu présenter les contenus essentiels et fondamentaux de la foi et de la morale d'une manière synthétique et complète *(non omnia sed totum)*.

définies, on aimerait voir un dialogue plus serré entre les deux instances (Magistère et fidèles, auxquelles on pourrait ajouter la théologie, la mystique et la piété populaire), abstraction faite de la formule peu heureuse de « magistère des fidèles ». Il suffit de renvoyer à Newman et à son article dans le numéro de juillet 1859 du *Rambler* sur le témoignage des laïques en matière de foi.

En parlant de la Sainte Écriture, le *CEC* a l'heureuse idée de revenir aux différents « sens de l'Écriture » (115 ss.), en rendant un juste hommage (sans le nommer) au Cardinal de Lubac, qui a traité le sujet dans ses quatre volumes sur l'exégèse médiévale[4]. Mais n'aurait-on pas pu ajouter quelques mots sur les nouvelles méthodes en exégèse, tout en évitant de se livrer exclusivement à quelqu'une des écoles ou méthodes, — d'autant plus que le *CEC* comporte environ 3.000 citations de la Bible ? Ce choix a-t-il été guidé par quelque principe méthodique (outre celui de l'illustration et de l'approfondissement du passage en question du *CEC*) ?

Le *CEC* souligne d'ailleurs que « l'Église a toujours vénéré les divines Écritures comme elle vénère aussi le Corps du Seigneur » (103) ; en se souvenant des Églises orientales, on aurait dû compléter la liste avec les « Saintes Images (icônes) » peintes dans un esprit ecclésial et servant à l'usage liturgique officiel ou à la piété familiale et individuelle.

En passant à la réponse de l'homme à Dieu, donc à la foi, le *CEC* présente aussi — à côté de formules bibliques (*He*) et de saint Thomas (155) — des allusions à Newman (sans le nommer), lorsqu'il définit la foi comme « une adhésion personnelle de l'homme à Dieu » et « un assentiment libre à toute la vérité que Dieu a révélée » (150). Il souligne clairement que la foi s'adresse à une Personne, et à la Vérité concrète incarnée, non pas à un énoncé abstrait. On aurait pu renforcer ces définitions par les descriptions newmaniennes de la foi (la « convergence des probabilités »permet l'assentiment), et introduire la distinction entre appréhension et assentiment notionnels et réels. Par contre, le *CEC* est assez réaliste sur les difficultés que le croyant peut éprouver dans la foi (164) et sur la nécessité de recourir aux témoins de la foi pour fortifier la foi défaillante (165). Il y a lieu de parler aussi des problèmes que soulève le devoir de dire en paroles humaines le message divin (40, 43), et de la nécessité d'utiliser le langage propre de la foi ; cependant l'acte de la foi ne s'arrête pas à

---

4. Cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, coll. Théologie, 41, 42, 59, Paris, Aubier, 1959-1964.

l'énoncé, mais à la réalité visée par l'énoncé, dit le *CEC*, reprenant saint Thomas (170).

Nous avons déjà mis en évidence la foi personnelle située dans le contexte ecclésial ou communautaire, ce qui est l'objet principal de cette première section.

II. - Les symboles de la foi

Dans la deuxième section, le *CEC* suit le Symbole dit des Apôtres, avec ses 12 articles traditionnels, en le complétant au besoin par les énoncés du Credo de Nicée-Constantinople. Le 1er chapitre (le Père) comprend le premier article, le 2e (le Fils) les articles 2-7, le 3e (le Saint-Esprit) les articles 8-12. Les articles sont judicieusement divisés en paragraphes, et ceux-ci en sous-chapitres etc., de sorte que la lecture s'en trouve grandement facilitée. Les résumés « en bref » sont une trouvaille didactique de premier ordre ; ils disent ce qui précède, plus brièvement et souvent en d'autres termes. Dans sa présentation formelle et dans l'enchaînement des exposés, comme dans les index extrêmement précieux (seul l'index thématique devrait être revu et complété), le *CEC* est un modèle du genre.

1. Le Père : la Trinité (théologie et économie), la Création, la Chute, la Promesse du salut

Le choix du Credo a libéré les rédacteurs du *CEC* d'un dilemme : fallait-il commencer par le Dieu Un ou le Dieu Trinitaire ? En disant « Père », on dit déjà « Fils » (et « Saint-Esprit ») — la distinction des personnes, qui réside dans leur relation et non pas dans leur essence, n'entrave pas leur unité (255) — et ainsi, l'Unité et la Trinité sont abordées en même temps. Le mystère de la Trinité (avec celui de l'Incarnation) est le mystère fondamental du christianisme, et c'est un mystère qui persiste et se refuse à toute élucidation définitive. Dieu est un Dieu vivant (205), il est Celui qui Est (mais il le dit à la première personne, c'est donc une parole adressée à l'homme et non un axiome abstrait) (206) ; il est plein de tendresse et de pitié (210), enfin : il EST (212 s.). Mais au lieu de s'enliser ici dans une spéculation philosophique, le *CEC* continue en disant que ce Dieu qui EST, est Vérité et Amour (214 ss.)[5]. Une présentation moins hellénisante et plus dynamique, personnaliste, du nom de Dieu aurait mieux prépa-

---

5. Dans le n° 235 (plan du § 2) les chiffres appropriés pour les passages prévus sont II, III, IV (et non pas I, II, III).

ré à une conception de la Trinité, qui, en tant que communion des personnes, est aussi modèle de toute communauté humaine ; ce qui permettrait de relier entre eux, par exemple, les n°s 252, 1702 (si « l'image divine est présente en chaque homme », c'est la Trinité qui fonde « la communion des personnes »), 1878 et 1890, puis 2205 (la famille), 2845 (la Trinité comme source de toute relation, et donc aussi du pardon)[6].

On peut dire que la structure trinitaire sous-tend le *Catéchisme* tout entier, non seulement dans ce début de la partie dogmatique, mais aussi dans la christologie et la pneumatologie, et même dans l'ecclésiologie (nous y reviendrons), et dans la IIe partie sur la liturgie.

Avec beaucoup de fermeté, le *CEC* affirme que Dieu transcende la distinction humaine des sexes. « Il n'est ni homme, ni femme, Il est Dieu. Il transcende aussi la paternité et la maternité humaines, tout en en étant l'origine et la mesure : personne n'est père comme l'est Dieu » (239). Toutes ces images nous permettent de mieux saisir tel ou tel aspect de Dieu, mais, prises isolément ou même toutes ensemble, elles n'en épuisent pas l'essence, qui reste insaisissable. Il est Père en tant que Créateur du monde, et en relation à son Fils (240). Pour tendre la main aux Églises d'Orient dans le problème si épineux du Filioque, le *CEC* se permet un petit survol historique sur la genèse de la formule « ajoutée » chez les Latins (très vieille et vénérable elle aussi) et relève que les deux versions du Credo sont légitimes (245 ss.). Il serait souhaitable qu'on prenne acte de cette mise au point irénique.

Le *CEC* avoue que, pour arriver à la formation du dogme trinitaire, l'Église s'est servie de termes philosophiques de son époque, non pas en les adoptant tels quels (en défigurant ainsi son message vivant), mais en leur donnant un sens nouveau (250 ; excellente, l'explication des termes usuels au n° 252 !) ; on pourrait dire : en les baptisant, comme l'Église l'a fait avec tant de biens culturels. L'Église n'emploie pas, pour dire l'Évangile, une autre langue que celles par-

---

6. Cf. Mgr Kl. HEMMERLE, qui, en partant de H.U. von Balthasar, développe ses *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1976 ; A. BRUNNER, *Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Geheimnis*, *ibid.*, 1976 ; J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum.* Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München, Kösel-Verlag, 1968, p. 84-89 ; trad. franç. *La foi chrétienne aujourd'hui*, coll. Traditions chrétiennes, 21, Paris, Mame/Cerf, 1969, p. 68 : « un Dieu de type personnel, ... un Dieu tourné vers l'homme et sujet de relations personnelles. En tant que personnel, il est le Dieu qui entre en relation avec l'homme en tant qu'homme ».

lées sur la terre, mais de chacune d'elles elle cherche à faire une langue autre. Pour cette même raison, on aurait pu réserver une plus large place au langage métaphorique des Pères orientaux, par exemple à Ephrem le Syrien, qui, pour rendre plus intelligible la Trinité, parle du soleil, de sa lumière et de sa chaleur[7].

En parlant de la création en général (§ 4) et de l'homme et de la femme en particulier (§ 5), on évoque brièvement les nombreuses recherches scientifiques et les mythes sur l'origine du monde (283 s.), mais on évite d'aborder la question des origines du genre humain. On continue à parler d'Adam et Ève pour expliquer l'origine du mal (§ 7). L'existence des anges est clairement affirmée, sans tomber pour autant dans une prudence excessive ou dans des élucubrations fantastiques (328 ss., 391 ss.).

Ce qui est peut-être plus important que de trancher sur la question, à mon avis marginale, de l'existence réelle d'« Adam » et d'« Ève », c'est le courage d'aborder le mal à plusieurs reprises — c'est d'ailleurs un bel exemple de mise en garde du lecteur pour qu'il ne s'arrête pas à la première mention d'un problème, mais suive les renvois (et les complète éventuellement). « La foi en Dieu le Père Tout-Puissant peut être mise à l'épreuve par l'expérience du mal et de la souffrance » (272). « Et si le monde provient de la sagesse et de la bonté de Dieu, pourquoi le mal ? D'ou vient-il ? Qui en est responsable ? Et y en a-t-il une libération ? » (284). « Pourquoi le mal existe-t-il ? À cette question aussi pressante qu'inévitable, aussi douloureuse et mystérieuse, aucune réponse rapide ne suffira » (309). Et finalement la question peut-être la plus déchirante : « Pourquoi Dieu n'a-t-il pas empêché le premier homme de pécher ? » (412).

Les réponses données à ces questions ne manifestent pas assez le caractère dramatique, voire tragique, du mal, déjà inscrit dans la création (après la chute), et perpétué par le péché personnel de chaque homme (et, de là, introduit dans les structures sociales, économiques et politiques [408]). La constante affirmation que Dieu peut faire du bien malgré le mal et que le mal moral le plus grave (la mise à mort de Jésus-Christ) nous a apporté la rédemption, la plus grande grâce, a quelque peine à résister au spectacle du mal, surtout lorsqu'il frappe des innocents. Au lieu de partir de la chute pour arriver à la rédemption, le *CEC* préfère partir de la rédemption pour trouver

---

7. Ed. BECK, ***Ephräms Trinitätslehre im Bild von Sonne/Feuer, Licht und Wärme*, coll. CSCO, 425, Subsidia, 62, Louvain, Secrétariat du CSCO, 1981.**

une réponse tant soit peu adéquate au péché originel et au péché tout court (388). Le Christ comme source de la grâce nous fait peut-être mieux « admettre » Adam, source du péché.

Ce caractère circulaire de l'argumentation (que j'estime beaucoup) se retrouve encore d'autres fois dans le *CEC* (cf. p.ex. 260 : la fin ultime de toute l'économie divine à l'égard de l'homme créé [mouvement descendant], c'est l'entrée des créatures dans l'unité parfaite de la Bienheureuse Trinité [mouvement ascendant]) ; on y lit aussi l'expression contemporaine (paradoxale) de notions opposées ou complémentaires (l'Un et le Multiple : en Dieu, l'Un et le Trine ; l'Un et le Divers : « En Dieu la puissance et l'essence, la volonté et l'intelligence, la sagesse et la justice sont une seule et même chose » [271], selon saint Thomas ; la dialectique entre foi et compréhension [157]).

Un autre aspect, qui balance heureusement le danger d'un exposé de la foi statique, essentialiste, c'est le rappel que Dieu a créé le monde et l'homme pour les mettre en chemin ; ils sont continuellement en devenir, l'homme en particulier est *in statu viatoris*, dans l'état de cheminement (302, 310).

Enfin, dernière remarque sur un des nombreux aspects positifs de cette première partie : La responsabilité de l'homme envers la création tout entière n'est pas seulement affirmée, mais aussi très bien développée. La première allusion voilée se trouve au n° 294 : la fin de la création : elle est une manifestation de la gloire de Dieu ; puis viennent : 299, la création est un héritage destiné et confié à l'homme ; 307, l'homme est collaborateur de Dieu dans le maintien et la promotion de la création ; 346, l'homme doit respecter les lois que le Créateur a inscrites dans sa création ; 347, « La création est faite en vue du sabbat et donc du culte et de l'adoration de Dieu » ; 349, en parlant du « huitième jour », « La première création trouve son sens et son sommet dans la deuxième création dans le Christ », allusion à la promesse du salut, reprise au n° 410, pour nous amener à professer notre foi au Fils de Dieu.

2. Le Fils : l'Incarnation — naissance, vie cachée et publique —, la Pâque (les trois jours pascaux), l'Ascension, le Jugement dernier

Dès le début de ce chapitre, on réaffirme qu'« au cœur de la catéchèse nous trouvons essentiellement une Personne » (426). Pour s'en approcher, on propose d'abord d'étudier les noms qui lui ont été donnés : Jésus, Christ, Fils de Dieu (titre qui, dans l'A.T., ne devait pas signifier une filiation ontologique, mais d'adoption ou de

mission et qui, en Jésus-Christ, acquiert une signification unique), Seigneur (art. 2). En lisant ces quelques pages denses et lumineuses sur les noms de notre Sauveur, on regrette une fois de plus qu'on ait aboli la fête du nom de Jésus, de même qu'on déplore la disparition de la fête de la circoncision ; le *CEC* dit en toute clarté que cet acte rituel exécuté à l'endroit de Jésus est « signe de son insertion dans la descendance d'Abraham, dans le peuple de l'alliance » et « préfigure la 'circoncision du Christ' qu'est le baptême » (527). Le débat de l'Église pour clarifier toujours mieux la double nature, divine et humaine, de l'unique personne du Christ, deuxième personne de la Trinité, est fort heureusement retracé dans sa genèse historique à travers les décisions conciliaires (464-469)[8]. Une brève allusion explique la légitimité des images peintes du Christ, puisqu'Il est, dans son apparence humaine, une image du Dieu invisible (477).

La conception virginale de Marie est affirmée, également dans son aspect corporel (496), mais on n'entre pas dans des détails ; au contraire, on ajoute aussitôt que cet événement est en même temps un signe, et on le développe en disant qu'il manifeste l'initiative absolue de Dieu dans l'Incarnation, la mission de Jésus d'être le Nouvel Adam qui inaugure la création nouvelle, la nouvelle naissance des enfants d'adoption dans l'Esprit Saint par la foi ; enfin c'est un signe de la foi de Marie, et pour souligner ce caractère, on cite saint Augustin : « Bienheureuse Marie, plus encore parce qu'elle a reçu la foi du Christ que parce qu'elle a conçu la chair du Christ » (502-507). Le lecteur s'étonnera de trouver Ephésiens *1*, 3 appliqué à Marie de telle sorte que le texte entre guillemets (ce qui désigne, dans toute la tradition scientifique, une citation textuelle) est mis à la troisième personne du féminin !

En parlant de la vie du Christ, le *CEC* rappelle que toute la vie du Christ est mystère (514 ss.), et c'est dans ce sens qu'on aborde les événements qui nous ont été transmis dans les Saintes Écritures : vie cachée et vie publique, et la Pâque, comme couronnement de toute l'incarnation[9]. On ne peut dire assez le profit à tirer de la lecture de ces passages profonds, qui aident à mieux suivre les différentes étapes de la vie de Jésus, non pas d'abord et surtout comme événements chronologiques, mais en tant que signes ou mystères. Là aussi, le *CEC* a adopté une optique patristique et liturgique qui approfondit les données historiques.

---

8. Au n° 476, il faut corriger « sixième » par « septième » concile !
9. Il me semble qu'au n° 521, à la première ligne, il manque quelques mots ; je propose de lire : « tout ce que le Christ a vécu, Il *l'a* fait *pour* que nous puissions... »

On anticipe plusieurs fois sur le traité ecclésiologique du chapitre III pour bien montrer son enracinement dans la vie du Christ : l'Église est le germe et le commencement du Royaume (541) ; la confession de Pierre, « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant », lui vaut d'être — « en raison de cette foi confessée par lui » — le roc sur lequel sera bâtie l'Église (552). On pourrait reprendre ici le vieux débat et se demander si cette promesse se rattache à la personne de Pierre (et donc aussi à ses successeurs) ou à la foi de Pierre (et à ses successeurs, dans la mesure où ils suivent, professent et vivent cette foi). Le *CEC* opte, naturellement, pour la première version et, dès ce moment, il insiste sur la première place de Pierre (552), sur son autorité spécifique, c'est-à-dire « l'autorité pour gouverner la maison de Dieu, qui est l'Église » (553). Mais, comme pour mitiger cette affirmation, on ajoute que « Jésus a confié cette autorité [à savoir absoudre les péchés, prononcer des jugements doctrinaux, prendre des décisions disciplinaires] à l'Église par le ministère des Apôtres et particulièrement de Pierre, le seul à qui Il a confié explicitement les clefs du Royaume » (553).

Les trois journées décisives : Vendredi Saint, Samedi Saint, Pâques, donnent l'occasion de montrer l'attitude de Jésus-Christ vis-à-vis d'Israël (sa loi, son temple, sa foi au Dieu unique et sauveur) (art. 4, § 1). Dans le § suivant, le *CEC* retient que « les Juifs ne sont pas collectivement responsables de la mort de Jésus » (597), mais que ce sont bel et bien « tous les pécheurs [qui] furent les auteurs de la passion du Christ » (598) — seul Dieu connaît d'ailleurs les péchés personnels des acteurs du procès (597).

Dès son érection au mont Golgotha, la Croix constitue un scandale. Quel pouvait être le dessein de Dieu en livrant son Fils bien-aimé à cette mort horrible, réservée aux plus abjects des criminels ? Mystère insondable, et pourtant, les Écritures et la foi de l'Église donnent quelques clefs pour y pénétrer un tout petit peu. Le salaire du péché, c'est la mort ; or, le Christ a voulu assumer la mort comme s'il était semblable à nous, un des nôtres ; il offre sa vie au Père ; en mourant avec nous, il nous donne, si nous mourons avec lui, de renaître à la Vie (§ 2). Il s'agit de sortir du poids du péché, de nous communiquer de nouveau la miséricorde divine, de nous ouvrir à son amour universel[10]. Le Christ associe à son sacrifice expiatoire ceux qui en sont les premiers bénéficiaires, c'est-à-dire nous tous (618).

---

10. C'est le moment de donner une bonne explication du mot « la multitude », qui a fait couler tant d'encre dans certains cercles traditionalistes (605).

Mais est-ce qu'on trouvera jamais une réponse satisfaisante à cette croix ? Et pourtant, depuis deux mille ans les chrétiens y puisent non seulement la certitude d'être affranchis, en principe, du péché, mais aussi la consolation dans toutes les détresses de leur vie.

Le mystère, longtemps négligé dans la tradition occidentale, du Christ descendu aux enfers a été enfin réhabilité (je pense, surtout grâce aux études de Hans Urs von Balthasar[11]) (632 ss.) ; sa signification cosmique aurait pu être davantage soulignée ; même à l'art. 6 (sur l'Ascension), on ne profite pas de l'occasion de dire comment l'Incarnation englobe toute la création : descente du ciel, séjour sur terre, descente aux enfers, remontée sur terre pour ressusciter, enfin l'Ascension au ciel. De même aurait été utile une allusion à la riche iconographie orientale, qui réussit à relier entre eux tous les mystères du Christ. En revanche, le § 5 sur la résurrection resplendit de toute la joie pascale, si chère à nos frères orientaux (638 ss.). Si elle est un événement historique, elle est aussi un événement transcendant, accessible à la seule foi (647). La plupart des mystères du Christ se passent dans le silence, à l'abri du regard des hommes.

Ce chapitre sur le Christ se termine par une note pleine d'espérance : « Le Fils n'est pas venu pour juger, mais pour sauver et pour donner la vie qui est en Lui » (679). Finalement, le Royaume sera accompli ; mais auparavant l'Église devra passer par toute sorte d'épreuves, et à la fin, par l'épreuve ultime (675). C'est une mise en garde contre toutes les utopies politiques ou ecclésiales qui voudraient instituer — même avec des moyens totalitaires — le paradis sur notre terre. Mais le Christ, après son ascension pour siéger à la droite du Père, nous a laissé son Esprit pour nous guider durant cette époque transitoire.

3. L'Esprit-Saint : la troisième personne de la Trinité ; l'Église ; le pardon des péchés ; la résurrection de la chair ; la vie éternelle

Au début, on avait déjà parlé du Saint-Esprit, mais on l'avait fait du point de vue théologique ; ici, il s'agit de le présenter du point de vue de l'économie du salut[12]. Le Saint-Esprit ne parle pas, il démon-

---

11. H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1969 (1990), et dans *Mysterium Salutis*, 3, 2, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1969; trad. franç. « Le mystère pascal », dans *Mysterium Salutis*, Paris, Cerf, 1972, vol. 12, ch. 9.

12. C'est un terme difficile et nulle part expliqué d'une manière satisfaisante ; dans l'index thématique on devrait ajouter au moins les n° 56, 66, 122, 236, 685, 1066, 1076 ss., 1093.

tre (687). En analogie avec le traité sur le Christ, on énumère d'abord ses noms, appellations et symboles et ses apparitions au temps des promesses (702 ss.), dans la plénitude des temps (717 ss.) et dans les derniers temps (731 ss.). Un autre parallélisme se manifeste aux n°s 721 ss. et 737 ss. : l'Esprit Saint prépare (Marie/les hommes), manifeste le Seigneur (à Marie/aux fidèles), rend présent le Christ (en eux), (les) met en communion (par Marie/dans l'Église). « L'Église... est le lieu de notre connaissance de l'Esprit Saint » (dans les Écritures, dans la Tradition, dans le Magistère, dans la liturgie, dans la prière, dans les charismes et ministères, chez les saints, etc.) (688).

Le traité sur l'Église est le plus long du *CEC*. Vu que la théologie orthodoxe n'a pas fixé dogmatiquement la doctrine relative à l'Église — elle préfère inviter les intéressés en disant : « Viens et vois ! »[13] —, on est d'autant plus curieux de voir comment le *CEC* la présente. Elle est prévue par Dieu pour le bien des hommes, préfigurée dès la création, préparée dans l'A.T., fondée par Jésus-Christ et constitue un mystère théandrique. Elle n'est pas née de la volonté des hommes, mais de la convocation par Dieu des fidèles autour du Christ (751) ; il existe un lien étroit entre l'assemblée liturgique, la communauté locale et la communauté universelle (752) ; ici, il est particulièrement nécessaire de ne pas oublier ce qui sera dit dans la IIe partie (sur la liturgie et les sacrements en général) (art. 9, § 1).

Au § 2, l'Église est décrite sous son triple aspect de Peuple de Dieu, Corps du Christ et Temple du Saint-Esprit ; on reprend donc heureusement le schéma trinitaire. Le lecteur sera peut-être étonné de ne trouver, ni ici ni ailleurs, la moindre allusion à l'« Église-Communion ». L'index thématique pourrait induire en erreur : il ne contient pas ce mot-clé ; mais on en parle abondamment dans le texte : de la communion avec Dieu, avec le Christ — avec ses mystères, ses souffrances — (pour ne citer que les n°s 27, 55, 425 s., 519 s., 533, 541 s., 562, 613, 784 s., 787 s., etc.) et, au § 5, on expose la Communion des Saints — mais jamais on ne trouve la notion de communion appliquée à l'Église ! Il est vrai que, restant dans le sillage de *Lumen gentium*, le *CEC* comprend la notion (et la réalité !) de la « communion » tout naturellement dans celle du « Peuple de Dieu » ; je ne rappelle que *LG* 9, où il est question de ce « peuple messianique », qui a été fondé par le Christ comme « une communion de vie, d'amour et de vérité » (affirmation malheureusement

---

13. A. Kallis, art. *Kirche. V. Orthodoxe Kirche*, dans *Theologische Realenzyklopädie*, t. 18, 1989, p. 252 s.

non citée dans le *CEC*). Or ce terme de communion, que le Concile de Vatican II avait remis en honneur, aurait mérité d'être traité plus abondamment, car il est une synthèse des autres caractéristiques : de « Peuple de Dieu, Corps du Christ, Temple du Saint-Esprit »[14]. Et s'il a pu conduire des esprits peu éclairés à des abus, il a démontré sa fécondité dans les dialogues avec les autres Églises, surtout avec l'Église orthodoxe[15].

On aurait souhaité un peu plus de modestie au lieu de répéter, avec Vatican I, que « l'Église, en raison de sa sainteté, de son unité catholique, de sa constance invaincue, est elle-même un grand et perpétuel motif de crédibilité et une preuve irréfragable de sa mission divine » (812). Heureusement, on confesse ailleurs « la distance qui sépare le message qu'elle révèle et la faiblesse humaine de ceux auxquels cet Évangile est confié » (853) ; on déplore « le mauvais exemple des croyants » (29) et, plus concrètement, « les blessures de l'unité », nées « parfois de la faute des personnes de l'une et de l'autre partie » (817)[16].

Le § 3 parle de l'Église une, sainte, catholique et apostolique. Le *CEC* reprend quelques formules de Vatican II (et autres) pour souligner que « l'unique Église du Christ... est réalisée dans *(subsistit in)* l'Église catholique gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques qui sont en communion avec lui » (816, 830). Par conséquent, on réaffirme que les moyens de salut qui peuvent exister dans les

---

14. Je ne rappelle que le précieux travail de H. ROSSI, *Die Kirche als personale Gemeinschaft. Der kommunitäre Charakter der Kirche nach den Dokumenten und Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, coll. Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie, 25, Köln, P. Hanstein Verlag, 1978.

15. M.-J. LE GUILLOU, *Mission et Unité. Les exigences de la communion*, coll. Unam Sanctam, 34, 35, Paris, Cerf, 1960 ; J. ZIZIOULAS, *L'Être ecclésial*, coll. Perspective orthodoxe, 3, Genève, Labor et Fides, 1981 ; J.-M.-R. TILLARD, *Église d'Églises*, coll. Cogitatio Fidei, 143, Paris, Cerf, 1987 ; G. BAILLARGEON, *Perspectives orthodoxes sur l'Église-Communion*, coll. Brèches théologiques, 6, Montréal, Éditions Paulines ; Paris, Médiaspaul, 1989 ; J.-M.-R. TILLARD, *Chair de l'Église — chair du Christ.* Aux sources de l'ecclésiologie de communion, coll. Cogitatio Fidei, 168, Paris, Cerf, 1992, où l'A. montre qu'il s'agit là d'un héritage commun de la tradition indivise de l'Église : Bible, Pères (Augustin, Cyrille, Jean Chrysostome !) jusqu'à Thomas d'Aquin et au-delà. La *Lettre... sur certains aspects de l'Église comprise comme communion*, de la Congrégation de la foi (28.5.1992) semble partir d'abus déplorables pour arriver à une interprétation assez étroite de la notion de communion.

16. Je renvoie aux pages lucides et équilibrées du P. A. SCHENKER, O.P., professeur à l'Université de Fribourg, sur *L'autorité dans l'Église. Réflexions théologiques et pratiques*, dans *Sources* (Fribourg) n° 19 (1993) 1-6.

Églises et communautés ecclésiales séparées de la communion avec Rome proviennent « de la plénitude de grâce et vérité que le Christ a confiée à l'Église catholique » (819). On atteste aux Églises orthodoxes (au pluriel !) « qu'il lui (singulier !) manque bien peu pour qu'elle atteigne la plénitude autorisant une célébration commune de l'Eucharistie du Seigneur » (838). La légèreté avec laquelle sont traités les patriarcats (non seulement orthodoxes, mais aussi ceux qui sont en communion avec Rome) est, nous semble-t-il, le comble de la désobligeance (887) ; la seule mention du patriarche oriental dans l'index thématique se rapporte au fait qu'il consacre le Saint Chrême (1297) ! Les allusions aux richesses apportées par les rites et traditions des Églises orientales frisent parfois la condescendance[17] (814, où ces éléments sont rapprochés de « la diversité de dons, de charges, de conditions et de modes de vie » qui peuvent coexister dans l'Église). Le *CEC* a complètement oublié le Décret de Vatican II sur les Églises orientales (la seule citation faite en passant, au n° 1389, n'absout pas de cette 'omission grave' !) Ah ! si l'on comprenait enfin qu'il s'agit dans ces Églises d'une autre manière de penser et de vivre la foi, manière au moins tout aussi digne et proche du mystère du Christ que celle qui peu à peu a prévalu à Rome ! Je pense que les catéchismes régionaux devraient avoir à cœur de mieux continuer les grandes lignes de Vatican II en ce qui concerne l'ecclésiologie, et surtout de tenir compte du cri d'alarme jeté par l'abbé bénédictin Johannes M. Hoeck pendant le Concile de Vatican II, qui considérait la structure patriarcale de l'Église comme la pierre angulaire de la réunion des chrétiens[18].

Donc, en principe, l'unité n'exclut pas la diversité (814), et cette unité se manifeste dans « des liens visibles de la communion », tels que la confession de la même foi, la célébration commune du culte

---

17. Cf. G.M. CROCE, *La Badia greca di Grottaferrata e la rivista « Roma e l'Oriente »*, Città del Vaticano, 1990, vol. 1, p. 15 : « Les rites orientaux, autrefois dépréciés ou tolérés, puis devenus — comme tout le monde le sait — ornement éblouissant et très recherché de réunions diocésaines et eucharistiques et de solennelles chapelles papales » (nous traduisons).

18. *Primum regnum Dei. Die Patriarchalstruktur der Kirche als Angelpunkt der Wiedervereinigung. Die Konzilsrede von Abt Johannes HOECK*, dans *Ettaler Mandl — Stimmen aus der Abtei-, Jung- und Altettal* (numéro spécial), Ettal, 1987. Le Décret « Orientalium Ecclesiarum » promettait une ouverture d'esprit qui a été gravement déçue par certaines mesures dont les Églises d'Orient ont été l'objet, p.ex. Le *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, dont quelques prescriptions sont difficilement applicables de l'avis des Églises concernées elles-mêmes : cf. *Communiqué du Saint-Synode de l'Église patriarcale grecque-melkite catholique*, réunie à Raboueh (Liban) du 24 au 29 août 1992, dans *Le Lien* 57 (1992) 4-12.

divin, la succession apostolique (815). La sainteté apparaît d'une manière véritable, mais imparfaite : tous les membres de l'Église, ses ministres y compris, doivent se reconnaître pécheurs (827) ; en Marie seulement, et en elle seule, l'Église est déjà toute sainte (829). La catholicité convient d'abord à l'Église universelle, mais « aussi » à « tous les légitimes groupements locaux de fidèles », c'est-à-dire les Églises particulières (832), qui sont « formées à l'image de l'Église universelle ; c'est en elles et à partir d'elles qu'existe l'Église catholique une et unique » (833). « Les Églises particulières sont pleinement catholiques par la communion avec l'une d'elles : l'Église de Rome 'qui préside à la charité' » (834).

Il est difficile de saisir la dialectique entre l'exercice d'un pouvoir épiscopal « propre, ordinaire et immédiat » et sa soumission « à la régulation dernière de l'autorité suprême de l'Église » (895). La formule « avec et sous le Pape » (939), qui a fait fortune sous le pontificat actuel, aurait avantage à être remplacée par « avec le Pape et sous le Christ », seul Chef de l'Église. Personne ne conteste l'absolue nécessité d'être en communion avec l'évêque de Rome qui a la fonction, justement, de présider à la charité, de garantir l'unité etc., mais, dans le traité d'ecclésiologie, on aurait très bien pu introduire la notion de « subsidiarité », qu'on trouve au chapitre II de la IIIe partie (« La communauté humaine »), et arriver ainsi à un meilleur équilibre entre « Pierre et les Douze ».

Je ne peux pas m'attarder à discuter la distinction faite entre hiérarchie et laïcs (qui ne participent ni de l'ordre sacré, ni de l'état religieux) d'une part (897), et les fidèles qui d'autre part appartiennent à la fois à la catégorie des laïcs faisant profession des conseils évangéliques et à celle des clercs (ministres sacrés) (934) ; je dirai seulement que je préfère le comparatif ignatien du « semper maior (sanctior etc.) » au superlatif — « perfection de la charité », vers laquelle les religieux et les religieuses promettent officiellement de tendre (tandis que tous les chrétiens y sont appelés).

En parlant de la Communion des Saints (§ 5) on distingue les deux significations de « saints » (*sancti* et *sancta*) ; il s'agit d'une communion dans la foi, les sacrements, les charismes et de la charité, ainsi que de la communion entre ciel et terre. Marie, qui est la Mère du Christ, est aussi la Mère de l'Église ; elle est son « icône eschatologique » (§ 6).

Le pardon des péchés (art. 10) est relié au Christ, au Saint-Esprit, à l'Église. La résurrection de la chair est associée à celle du Christ ; il nous a précédés (art. 11) ; la vie éternelle (art. 12) comprend d'une

manière mystérieuse aussi le cosmos ; c'est le moment de parler du purgatoire, doctrine formulée surtout aux Conciles de Florence et de Trente (1030 ss.) et de l'enfer (1033 ss.). La doctrine sur l'enfer n'est pas présentée comme une menace, mais comme un appel à la responsabilité et à la conversion (1036) et finit par la miséricorde divine, qui veut « que personne ne périsse, mais que tous arrivent au repentir » (1037). La mort de l'homme est l'aboutissement de son cheminement.

Remarques finales

La présentation sommaire de la Ire partie du *CEC* n'en épuise pas du tout la richesse théologique ; le commentaire, critique par endroits, n'est peut-être pas équilibré ; mais il fallait choisir quelques points névralgiques. Si le but principal du *Catéchisme* est de servir de point de référence à d'autres ouvrages du même genre, cela signifie qu'il ne veut pas être le point final d'un essai de synthèse, mais plutôt une ouverture pour permettre des départs vers de nouveaux horizons. Mon jugement est donc, en fin de compte, très positif ; et mes allusions à des lacunes éventuelles ou à des préférences douteuses n'ont pas d'autre ambition que de faire quelques recommandations aux auteurs et éditeurs d'autres catéchismes. Et je forme le vœu que ce soit le dernier ouvrage de cette importance qu'on aura osé écrire sans la collaboration compétente de laïcs, hommes et femmes, et de laïcs mariés !

Dans l'introduction de cet article, en soulevant le problème du langage spécifique, j'ai formulé une objection assez pertinente, à savoir que le *CEC* manque souvent de perspective historique (de « profondeur de champ »). Pour terminer, je me demande en toute humilité si l'époque de telles visions globales n'est pas périmée. Saint Thomas d'Aquin n'a pas terminé sa *Somme théologique*, non parce qu'il serait décédé d'une mort prématurée, mais parce qu'à la suite d'une vision il a eu l'impression que tout son travail n'était que de la paille, en comparaison du Mystère de Dieu. Le *CEC* avoue ne jamais pouvoir définir ce Mystère ; cet aveu est un de ses côtés les plus positifs. Le problème reste de l'Infini, qui ne peut être totalisé, objectivé, connu, enseigné de manière adéquate.

Avec le choix de la division du *CEC*, les rédacteurs se sont imposé une démarche didactique très utile ; le lecteur pourra, à partir des données du *CEC*, recomposer autrement la même matière. Les Églises d'Orient commenceraient peut-être par la liturgie, sommet et

source de la vie ecclésiale (comme dit Vatican II), au sein de laquelle est professée la foi, et qui est inséparable de la vie du chrétien, car c'est là qu'il reçoit sa mission, d'abord de se convertir, puis de porter le message aux autres ; la communauté de culte est en même temps la communauté de la *diakonia* ; le Corps du Christ partagé pendant l'Eucharistie édifie le Corps de la communauté qui se réunit : les membres avec, à leur tête, justement le Christ[19].

*

* *

Tel autre commentaire partirait plutôt du « paradigme fondamental » (et jamais dépassé, donc jamais remplaçable) qu'est la personne du Fils de Dieu incarné pour passer ensuite à la fondation de l'Église avec, au centre, la liturgie célébrée par le peuple convoqué autour de son évêque, où ils reçoivent la mission de porter le message (la Bonne Nouvelle) dans le monde, en conformant leur vie à celle du Seigneur. C'est à partir du Christ vivant qu'on pourrait progressivement arriver à l'ensemble de notre foi d'aujourd'hui, avec toutes les tentatives de réponses, sur la base de l'unique révélation, aux questions que pose notre temps[20]. Si on n'aime pas l'expression trop « organique » de « développement » de la doctrine, on peut parler, avec Soloviev, d'une « découverte » sous divers angles de la Vérité (le substantif russe *raskrytie* renvoie plutôt à « dé-couvrir » dans le sens étymologique, donc « mettre à nu », « dévoiler »)[21]. En tout cas, le *CEC* invite à une étude approfondie des mystères de notre foi, et à en tirer les conséquences !

---

19. Cf. I. BAUMER, « Kulte als Träger der Verkündigung », dans *Theologische Berichten* VI : *Liturgie als Verkündigung*, Zürich-Einsiedeln-Köln, Benziger Verlag, 1977, p. 29-60 ; je crois avoir eu une intuition juste en appliquant à la liturgie la doctrine des quatre sens de l'Écriture : aspect littéral (ou phénoménologique : le déroulement de l'action telle qu'elle se présente à chaque époque historique), aspect allégorique (ce qui concerne la foi : la mémoire de la passion et de la résurrection du Seigneur, reprise de la Cène), aspect tropologique (ce qui concerne la vie actuelle : conversion, *diakonia*, mission), aspect anagogique (ou eschatologique : la louange, la liturgie céleste) ; il y a donc les trois dimensions du temps, passé, présent, futur et les principaux éléments du culte de l'Église : *leitourgia, diakonia, martyria*, qu'on ne peut séparer l'un de l'autre.

20. C'était d'ailleurs aussi l'idée directrice du *CEC* ; cf. le rapport sur la préparation du *Catéchisme*, du 25.10.1987, établi par le Cardinal RATZINGER : « le centre de référence est le Christ Jésus ».

21. Vl. SOLOVIEV, *Le développement dogmatique de l'Église*, traduction et présentation par Fr. ROULEAU & R. TANDONNET, Paris, Desclée, 1991, p. 75.

CH-1700 Fribourg
Rue Georges-Jordil 6

Iso BAUMER
Prof. invité à l'Université de Fribourg

Je remercie mon collègue et ami M. Raphaël Carnat, professeur de français au Lycée de la Ville de Berne, d'avoir bien voulu assumer la tâche ingrate de revoir mon français.

Sommaire. — Cet article est consacré à la première partie du *CEC*, la profession de la foi. Après l'avoir située dans le contexte général du *CEC*, l'auteur présente et commente de manière critique les deux sections de cette partie : l'acte de foi et les symboles de la foi chrétienne.