NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

89 Nº 3 1967

Les deux démarches de la théologie

Bernard LAMBERT (op)

p. 257 - 280

https://www.nrt.be/es/articulos/les-deux-demarches-de-la-theologie-1456

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Les deux démarches de la théologie

Un peu partout dans l'Eglise on cherche en ce moment à découvrir de quelle manière la théologie se mettra à l'heure d'un nouvel âge de l'Eglise et du monde. La question est pastorale, d'abord, puisqu'elle implique une reprise ou tout au moins un renouveau de communication entre l'Eglise et le monde. Elle est méthodologique également. La théologie s'interroge sur son identité propre : sa nature, sa fonction, son exercice actuel. Elle sent le besoin de se situer par rapport à la pastorale, l'action sociale, l'apostolat. Elle se demande si son but n'est pas l'analyse des situations humaines par le croyant plutôt que l'investigation rationnelle de la révélation.

Ces questions intéressent directement les destinataires de deux décrets conciliaires : celui sur la formation des séminaristes et celui sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse. Le laïcat est également concerné. La place qui lui a été reconnue au Concile consacre une donnée de fait qui excède le cadre de l'Eglise catholique et que l'on retrouve très répandue dans les Eglises-membres du Conseil œcuménique des Eglises, on veut dire l'accession du laïcat à la théologie. La théologie de l'avenir se fera dans un dialogue entre clercs et laïcs. Mais, ne l'oublions pas, la sécularité est le domaine propre du laïcat. Ce poids existentiel et historique modifiera à coup sûr les composantes de la réflexion au profit d'un meilleur équilibre de la théologie du Peuple de Dieu.

Au surplus, on ne peut faire de la théologie de la même manière selon qu'on se trouve en période de post-chrétienté ou de chrétienté, dans un âge de foi chrétienne socialement communiquée, ou dans une époque de dispersion des cellules chrétiennes aux prises avec des mouvements qui cherchent à donner une forme sécularisée à l'existence. La théologie doit, dans ses démarches, tenir compte de l'évolution de l'Eglise et du monde, puisque par raison d'être elle est à leur service.

Nous voudrions dans cet article examiner comment ces données s'intègrent dans une vision à la fois traditionnelle et nouvelle de la théologie.

Qu'est-ce que la théologie ? C'est une intelligence, une science et une sagesse portant sur deux itinéraires : celui de Dieu et celui de l'homme.

Qu'est-ce encore que la théologie ? C'est une intelligence, une science et une sagesse portant sur les rapports infiniment variés entre ces deux itinéraires : rapports de rencontre, d'amitié, de communion, ou bien, d'opposition, de refus et de non communication.

Combien y a-t-il de démarches en théologie ? Il y en a un nombre infini et il y en a très peu. C'est d'une multitude de manières qu'il faut se donner à la connaissance des itinéraires de Dieu et de l'homme et de leurs rapports. Mais, la « theologia perennis », et j'entends par là celle qui sort tout naturellement de l'Evangile et se retrouve chez les Pères, les grands théologiens médiévaux et la méditation théologique d'aujourd'hui, est une et la même en ses démarches essentielles. Elle obéit à des mouvements simples qui, de même qu'ils sont au principe de sa raison d'être, demeurent la source de son renouvellement et de son adaptation à toute période de la vie de l'Eglise.

a) *Raison d'une carence.*

Dès lors, une question se pose : à quoi faut-il attribuer le manque de l'Eglise à animer le réel, qui a été constaté par le Concile ? On pourrait tout aussi bien demander : quelle a été la raison du manque de la théologie à animer le réel ?

Dans une communication à la Société Royale du Canada, en 1963 [1], le P. L. M. Régis, O.P., demandait : comment se fait-il qu'en dépit du nombre d'heures consacrées à l'enseignement de la philosophie et du personnel qui s'y donne dans nos institutions, il y ait si peu d'esprits formés au véritable esprit philosophique ? Il y voyait trois raisons : d'abord un manque d'attention au processus propre du langage. Il est abstrait et il nous porte à penser sur des idées et à oublier le retour aux choses. En deuxième lieu, il y a eu équivoque sur la méthode d'enseignement de la philosophie. On en a fait une science déductive et non une science inductive dont le nerf s'appelle l'admiration, la recherche, la force de questions. Enfin, si la philosophie a été enseignée de manière si détachée, c'est, pour une bonne part, en raison d'une longue réaction de l'Eglise contre le subjectivisme de la pensée occidentale depuis Descartes, depuis l'idéalisme et le modernisme.

Et que s'est-il passé en théologie où ce ne sont ni les cadres, ni les années d'études, ni le personnel qui ont fait défaut ?

On a fait de la théologie une science abstraite alors que chaque fois qu'elle a été vivante ce fut à cause de son orientation biblique et de son dialogue avec une vision historique de l'homme. Les formules conceptuelles sont devenues une aire propre de subsistance. L'étonnement devant le dessein éternel et actuel de Dieu a été évacué. Enfin, il fallait surtout maintenir des cadres fixes homogènes et se méfier du subjectif, comme on se méfiait de l'existentiel.

---

1. « L'approche pédagogique de l'enseignement de la philosophie dans nos institutions », dans *Mémoires de la Société Royale,* T. I, IVe série, Ire section, juin 1963, pp. 105-115.

Plusieurs, qui vantent le caractère serein, détaché, objectif, de la pensée de saint Thomas d'Aquin dans la *Somme Théologique,* oublient la série des *Questions Disputées* qui est à l'arrière-plan. Pour lui, l'étude des Anciens était orientée avant tout vers l'insertion dans le présent. Ce qui compte en premier lieu à ses yeux, c'est la vie contemporaine de l'Eglise. Cette manière de voir se situe dans la perspective de tout enseignement adéquat qui cherche à insérer l'étudiant dans l'existence, la société de son temps. En pensant à instruire les « débutants en théologie », comme il le dit au commencement de la *Somme,* il veut avant tout les introduire dans la vie contemporaine de l'Eglise, cette Eglise qui enveloppe le monde et que le monde enveloppe. L'union de la conscience et de la vie est le principe de l'équilibre de sa pensée.

Mais, dès la fin du Moyen Age, commence à s'opérer une coupure entre l'aspect vital et l'aspect conscient de la connaissance [2], une scission entre l'activité et la spéculation, entre l'existence et la conscience, et nous dirions aujourd'hui, entre la pensée réflexive et la pastorale. La réaction violente de Luther contre la séparation entre conscience et vie est une protestation contre Ockham et Gabriel Biel. Calvin poursuit et affermit la réaction luthérienne. Au seuil des temps modernes, il apparaît comme le protagoniste d'une nouvelle union entre l'Evangile et les valeurs terrestres.

Par contre, la conséquence logique de la séparation entre le champ de la conscience et celui de la vie est la fuite du présent dans un idéal détaché, désengagé. Le passé paraît paré des prestiges de l'éternité et c'est là que doit se recueillir quiconque veut être homme. Le présent est impur et il faut y descendre le plus tard possible. La vraie culture théologique est celle qui est désintéressée et il importe souverainement de maintenir les étudiants en théologie loin des urgences et des grossièretés du présent. On retrouve là des échos de propos souvent entendus dans les séminaires, les noviciats, les couvents de formation : vous entrerez assez vite dans l'action. Séparez-vous du siècle. Qu'avez-vous à y gagner sinon la dispersion, l'oubli du sérieux et quoi encore ?

Une telle attitude était, sans s'en rendre compte, l'équivalent en théologie de la culture bourgeoise, celle qui méprise le présent, se réfugie dans le passé, se protège parce qu'elle se sent secrètement menacée. Elle a le passé pour elle et elle le garde. Le présent, elle l'abandonne aux prolétaires de la réflexion. Nous connaissons le résultat. Cette théologie est devenue incapable d'animer le réel. Une coupure s'en est suivie entre l'Eglise et le monde. Il y avait beaucoup de cette mentalité bourgeoise inconsciente dans les dénonciations de l'homme contemporain considéré comme un être pitoyable, satanique,

2. J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique,* Cahier V, *Le thomisme devant la philosophie critique,* Bruxelles-Paris, 1926, p. 461.

un homme qui dérange l'ordre reçu et la quiétude des possesseurs de la vérité.

Et qui donc a vraiment recommencé à animer le réel ? Ce furent d'abord et avant tout les prêtres et les laïcs de l'Action catholique. Etant plus près de l'ouvrier que du bourgeois, ils redécouvrirent une méthode en apparence nouvelle, mais aussi ancienne que l'Evangile, cette méthode qui consiste à unir conscience et vie. Ils redevinrent capables de formuler une réflexion théologique apte à animer le réel.

Une autre confirmation nous vient des protagonistes du mouvement au Concile. Ceux qui remirent l'Eglise dans le courant de la vie contemporaine furent des hommes qui prirent part aux toutes premières manifestations des nouvelles formes de présence de l'Eglise dans le monde contemporain. Souvent théologiens de marque, ils auraient pu comme plusieurs de leurs confrères s'en tenir au culte d'un passé prestigieux. Mais ils crurent que le culte des anciens demande une répétition non matérielle, mais formelle : qu'est-ce que les anciens diraient aujourd'hui ? Et qu'on n'aille pas croire que l'attention au présent est synonyme de superficialité. Elle peut l'être, sans doute, mais alors, c'est le signe que le présent n'a pas été interrogé suffisamment en profondeur. Les questions que pose la vie ne s'accommodent pas d'une réflexion rapide ni de la dispersion de l'esprit. Le principe que l'on veut prôner ici est le dialogue constant entre la révélation et l'homme et dès le point de départ.

Et il est permis, au surplus, de voir dans la récurrence perpétuelle au Concile du thème de « l'Eglise des Pauvres » une réaction contre une théologie bourgeoise qui avait formé trop d'hommes à sa ressemblance. La conviction s'y exprimait que la théologie n'accomplit vraiment sa mission que si elle se fait présente au réel. Or, quel est ce réel, sinon cette masse des deux tiers de l'humanité qui vient frapper aux portes de l'Eglise. On dira peut-être : c'est à l'action sociale et non à la théologie d'y répondre. Comme si en définitive la véritable question n'était pas celle d'une nouvelle présence de l'Eglise dans le monde d'aujourd'hui !

Lorsque la théologie se désintéresse de la vie et se tourne vers un certain âge d'or qu'elle cultive, elle perd de son réalisme. Elle s'intellectualise. Plusieurs déviations très graves en découlent.

Il y a d'abord la superintellectualisation de l'Evangile. On a fini par concevoir la révélation simplement comme un message à communiquer conceptuellement. Ce faisant, on laissait tomber les deux tiers de la communication de l'Evangile qui doit se faire de trois manières : par mode de témoignage, de communion et de service. La pastorale et l'action missionnaire en portent les conséquences.

Il y a eu aussi une intellectualisation unilatérale de la foi. Certes, la foi est subjectée dans l'intelligence. Mais, encore faut-il voir com-

ment Dieu se révèle à nous. Il nous attire vers lui par un goût, une suavité, un instinct spirituel, car il se manifeste sans se dévoiler. La foi n'est pas la vision. Elle n'est pas claire intuition. Elle nous assure que telles sont bien les choses divines. Elle est un sens de Dieu. Mais le rationalisme occidental a conçu la foi et la théologie à la manière aristotélicienne et cartésienne, parfois même wolfienne. De là est venu cette sorte de mépris, ce dédain ou tout au moins l'inattention à l'endroit du langage propre de l'Ecriture. Ce langage poétique, mythique, symbolique, figuré a été laissé pour compte, comme bon à être donné aux seules intelligences faibles ou débutantes ; c'était un langage de pauvres, non de riches, une étape informe et primitive, bien en deçà de la pensée plus évoluée de la théologie qui, forte de ses analyses notionnelles, croit aller plus loin.

Le pauvre langage de l'Ecriture comporte cependant des biens d'une inappréciable valeur. Où trouvera-t-on meilleur langage sur Dieu que le langage de Dieu sur lui-même ? Quelle meilleure forme pour l'épanouissement de la foi pourra-t-on substituer au symbolisme de l'Ecriture ? Quels signes parlants préférables à ceux-là saura-t-on donner à la communauté ecclésiale, communauté concrète qui aime se reconnaître dans des images entourées d'une aura affective, intelligible, mythique ?

Nous nous demandons pourquoi la théologie a manqué à son devoir d'animer le réel ? L'ordre des choses a été inversé. La vérité veut que la fonction symbolique soit première et que la fonction abstraite et technique soit seconde. On a fait tout juste le contraire. La théologie symbolique a le droit d'aînesse. La rupture de communion entre la théologie et ses sources a entraîné le manque de communication entre l'Eglise et le monde. La théologie est destinée à nourrir le Peuple de Dieu. Si elle oublie sa destination pastorale, elle devient une « autorumination » !

b) *La « théologie nouvelle » comme critique de la théologie bourgeoise.*

C'est en réaction contre une théologie trop faible dans son animation du réel qu'est venue la théologie nouvelle. Les mots « ancien » et « nouveau » sont, on le sait, des mots-surprises tant ils réussissent à faire cohabiter des significations variées et souvent dissemblables. On peut tout y mettre comme dans l'expression « l'ère constantinienne » qui contient une foule de réalisations historiques, vraies ici, inexactes là. La « nouvelle théologie » est un cas analogue.

Depuis la fin de la deuxième guerre mondiale, plusieurs tentatives sont apparues. L'une d'elles a été prise à partie par l'encyclique « Humani Generis ». Mais, la recherche a continué son chemin. Les

autres Eglises ont connu également divers essais. Bultmann, Tillich, Bonhoeffer ont largement essaimé. Des vulgarisateurs ont pris le relai : Bishop Robinson [3], Paul Van Buren [4], Ernest Harrison [5], Bishop James Pike [6], etc. Mais, nous connaissons aussi des efforts plus équilibrés et plus réussis venant du Conseil œcuménique des Eglises et des grandes associations mondiales dénominationnelles.

Toute la question porte en définitive sur la communication. Le but commun des nouvelles tentatives est de restaurer ou de revitaliser le contact entre l'Eglise et la société, entre la conscience et la vie. Et l'on prend comme terme de communication la société contemporaine telle que manifestée à l'analyse. Le procédé n'est pas nouveau si le résultat l'est souvent. Toutes les grandes théologies du passé se sont formulées dans un dialogue avec la philosophie contemporaine. S. Augustin a réfléchi sur le platonisme, saint Thomas d'Aquin sur l'aristotélisme ; mais notons que, dans ces deux cas, il y a eu véritable dialogue entre la foi et la philosophie. La philosophie a aidé l'intelligence à pénétrer dans la foi ; la philosophie, en retour, a été transformée à ce contact. Le plotinisme de S. Augustin n'est pas exactement celui de Plotin pas plus que l'aristotélisme de saint Thomas n'est celui d'Aristote, car dans ces deux cas, la théologie ne s'est pas contentée d'écouter et de redire ce que disait la pensée profane de son temps. Elle aussi a posé des questions. Elle a posé des défis. Elle a provoqué à un sérieux dialogue.

C'est dans cette même méthode que résident les chances possibles de la « nouvelle théologie » ou du moins d'une théologie renouvelée. Les défis de la raison humaine doivent être écoutés. Mais, la théologie se doit d'apporter également les siens. Et elle n'est pas que simple réponse à une série de questions. Elle apporte ses propres questions nouvelles et elle demande à la raison de dire quelles réponses elle peut y donner. On s'engagerait donc sur une fausse piste en croyant qu'il suffit d'adopter un langage « sécularisé » pour résoudre le problème de la communication. Que devient alors le passage nécessaire à la foi, la « métanoia », la conversion ? En d'autres termes, les tenants d'une certaine « théologie nouvelle » tiennent trop uniquement compte des itinéraires de l'homme et pas assez de ceux de Dieu ; soucieux de solidarité, ils oublient l'altérité propre de la foi ; aussi les réponses qu'ils apportent aux besoins de notre temps sont-elles emportées par le mouvement même de l'existence.

Paul VI évoquait dans son message de Noël de 1965 ces deux itinéraires si longs et bien différents, celui de Dieu et celui de l'homme :

---

3. *Honest to God*, 1963 ; *The New Reformation*, 1964.
4. *The secular meaning of the Gospel*, 1963.
5. *Let God be free*, 1965.
6. *A time for christian candor*, 1964.

« Il y a d'abord, disait-il, le mystérieux itinéraire de Dieu qui descend des hauteurs inaccessibles de sa Transcendance, qui sort finalement de la nuée des prophéties, laquelle s'était faite de plus en plus lumineuse, et se rapproche, d'une façon nouvelle et surnaturelle, de notre terre et de notre histoire ; et enfin il aborde notre rivage terrestre, dans l'humilité déconcertante de Bethléem, et dans la pureté sans tache de Marie ; il se fait homme ; c'est le Christ. Et il y a l'autre itinéraire, le nôtre, plein de détours et de difficultés, qui de soi n'a pas un but précis, mais qui par la suite s'oriente vers quelque chose d'indéterminé mais ardemment désiré, vers une espérance dont l'objet dépasse nos simples forces naturelles, l'espérance de parvenir jusqu'à Dieu, l'espérance de le découvrir dans l'homme. l'espérance de le rencontrer, comme l'on rencontre sur le sentier un pèlerin en marche, un ami que l'on connaît, un frère de son propre sang, un maître de sa propre langue, un libérateur qui peut tout accomplir, un Sauveur. Ecoutez la voix de la liturgie : « Portant mon regard vers le lointain, voici que je vois la puissance de Dieu qui s'approche et une nuée qui couvre toute la terre. Allez à sa rencontre et demandez-lui : Dis-nous si tu es vraiment celui qui doit régner » (Répons de la Ire leçon de Matines du 1er dimanche de l'Avent). Que de choses nous pourrions dire sur ces itinéraires historiques et spirituels, dont l'Ancien Testament nous a tracé les contours[7] ? »

Ire PARTIE

La théologie, intelligence, science et sagesse de deux itinéraires : celui de Dieu et celui de l'homme

Les cheminements de Dieu dans l'histoire et le pèlerinage de l'homme vers son but, le dessein du Salut de l'Ancien au Nouveau Testament et la réponse de l'homme éveillé par la présence de Dieu, tel est l'objet de la théologie. Elle l'étudie, l'analyse, le contemple. Elle ne cesse de l'approfondir en sa grandeur mouvante et c'est dans les traces de son passage qu'elle reconnaît Dieu.

a) *Le plan « émanation-retour » dans la Somme Théologique.*

Saint Thomas d'Aquin a traduit en deux mots les deux mouvements, ou plutôt cette continuité qui relie les êtres de la Genèse à l'Apocalypse : « exitus-reditus » : toutes choses viennent de Dieu et font retour vers lui. A la lumière de ce dessein très simple qui soutient l'ontologie de la *Somme,* il fait voir que la nature et l'histoire trouvent leur consistance intelligible dans l'absolu de Dieu qui, principe d'être, d'intelligibilité et de salut, éclaire toutes choses. Tout devient donc à cette lumière un lieu de la manifestation de Dieu puisque tout entre sous la raison de Dieu.

On demandera : une telle vision théologique peut-elle trouver audience auprès des hommes de notre temps étant donné que ce qui inté-

7. *Documentation Catholique,* 16 janvier 1966, col. 151-152.

resse l'homme d'aujourd'hui c'est l'homme et non Dieu ? A quoi servirait-il de faire passer une époque anthropocentrique par les voies anciennes du théocentrisme ?

Mais, est-il question de déprimer l'homme pour exalter Dieu ? Il est permis de croire que la réaction contre la Renaissance qui s'est exprimée au cours de la Contre-Réforme a sacrifié l'homme pour mieux sauvegarder le divin. Les thomistes eux-mêmes se sont mis à la remorque de ce mouvement. Les études de science médiévale nous restituent saint Thomas d'Aquin tel qu'il fut.

b) *La base théologique de la constitution pastorale Gaudium et Spes.*

Or, l'Eglise au Concile a été confrontée avec un problème décisif : Dieu pour l'homme d'aujourd'hui, ce n'est plus Dieu, c'est l'homme. Si donc on part une nouvelle fois de Dieu pour parler de Dieu à l'homme, l'homme ne voudra rien entendre. Mais, si l'on accepte comme point de départ l'homme, finira-t-on par arriver quand même à Dieu ?

Tel a été dans le fond l'enjeu du schéma XIII. Pouvait-on sacrifier Dieu ou l'homme ? Et comment pouvait-on parler à l'homme ? La plus grande réussite de la constitution pastorale sur *l'Eglise dans le monde de ce temps* réside précisément dans une nouvelle approche plus que dans les lignes secondaires souvent incomplètes.

Dans un ouvrage remarquable publié en 1962, *Christliche Anthropozentrik. Ueber die Denkform des Thomas von Aquin* (Munich, Kösel), J. B. Metz montrait que si saint Thomas d'Aquin demeure un maître entre tous, c'est précisément parce qu'il fait le pont entre la pensée médiévale et la mentalité moderne, entre l'augustinisme centré sur la perspective cosmocentrique des Grecs et l'anthropocentrisme qui correspond pour l'homme au passage obligé par la condition humaine. La condition humaine est toujours présente, engagée dans la réflexion de l'homme sur lui-même, sur l'être, sur le monde, sur Dieu. Seule une mentalité qui prend l'abstraction pour la réalité réussit à séparer l'homme de sa manière de voir. Elle sépare l'ontologie de l'anthropologie, alors que l'ontologie est nécessairement une anthropologie. La découverte du sujet pensant, tout aussi bien que de la matière, du temps, de Dieu lui-même, ne peut être autrement que par le cheminement de la condition humaine. L'horizon de la subjectivité humaine se retrouve nécessairement dans tout le domaine de la connaissance. L'homme « se » découvre dans l'être et par l'être. Le « soi » est une médiation obligée. Le Verbe se faisant homme a pris cette même voie. Aussi son humanité, chef-lieu de tout homme, de tout l'humain, de tout ce qui de la terre et du cosmos vient affleurer en l'homme et y atteindre la conscience, devient-elle le passage obligé vers Dieu.

Nous n'avons vu de Dieu que ce que le Christ, Verbe incarné, a bien voulu nous révéler et par des signes qui étaient dans le Fils de l'Homme. Toute idée de Dieu révélé nous est venue par des voies convergentes qui ramènent sans cesse dans l'anthropocentrisme du Christ tout le dessein de Dieu quand il a voulu nous acheminer vers lui. Et dès lors, l'homme peut et doit passer par l'homme, il peut mettre sa foi en l'homme pourvu que cette foi soit incorporée à la foi dans le Christ.

La base théologique du schéma XIII était trouvée. L'anthropocentrisme moderne était situé dans une perspective chrétienne. Au regard de l'Ecriture ce n'était rien de neuf, puisque à nouveau on reprenait le chemin du Verbe incarné. Mais, méthodologiquement, il y avait nouveauté. Au lieu de partir du théocentrisme comme d'un point de chute absolu, on prenait le chemin de l'induction par les voies existentielles de l'incarnation. La primauté donnée dans la Constitution pastorale à la condition humaine comme préalable à tout dialogue rendait justice à l'anthropocentrisme moderne. Elle ne dérogeait en rien à la meilleure théologie. Et l'anthropocentrisme faisait sa jonction avec le théocentrisme. Sans que le nom de saint Thomas d'Aquin fût prononcé, son intuition radicale recevait pour la première fois dans un concile sa justification formelle.

Paul VI, dans son très beau discours, lors de la session publique le 7 décembre 1965, s'est plu à expliquer l'esprit de la constitution *Gaudium et Spes*. Pour les artisans de ce texte, il y avait plus que la reconnaissance de leur effort ; une nouvelle démarche théologique, ou plutôt une nouvelle méthodologie théologique plus adaptée aux besoins pastoraux de notre temps était proposée.

« L'Eglise au Concile, a-t-il dit, ne s'est pas contentée de réfléchir sur sa propre nature et sur les rapports qui l'unissent à Dieu ; elle s'est aussi occupée de l'homme, de l'homme tel qu'en réalité il se présente à notre époque : l'homme vivant, l'homme tout entier occupé de soi, l'homme qui se fait non seulement le centre de tout ce qui l'intéresse, mais qui ose se prétendre le principe et la raison dernière de toute réalité. Tout l'homme phénoménal, c'est-à-dire, avec le revêtement de ses innombrables apparences, s'est comme dressé devant l'Assemblée des Pères conciliaires, des hommes, eux aussi, tous pasteurs et frères, attentifs donc et aimants : l'homme tragique victime de ses propres drames, l'homme qui, hier et aujourd'hui, cherche à se mettre au-dessus des autres, et qui, à cause de cela, est toujours fragile et faux, égoïste et féroce ; puis l'homme insatisfait de soi, qui rit et pleure ; l'homme versatile, prêt à jouer n'importe quel rôle, et l'homme raide qui ne croit qu'à la seule réalité scientifique ; l'homme tel qu'il est, qui pense, qui aime, qui travaille, qui attend toujours quelque chose, « l'enfant qui grandit » (*Gn* 49, 22), et l'homme sacré par l'innocence de son enfance, par le mystère de sa pauvreté, par sa douleur pitoyable : l'homme individualiste et l'homme social ; l'homme « qui loue le temps passé », et l'homme qui rêve à l'avenir ; l'homme pécheur et l'homme saint ; et ainsi de suite.

L'humanisme laïque et profane enfin est apparu dans sa terrible stature et a, en un certain sens, défié le Concile.

La religion du Dieu fait homme s'est rencontrée avec la religion (car c'en est une) de l'homme qui se fait Dieu.

Qu'est-il donc arrivé ? Un choc, une lutte, un anathème ? Cela pouvait arriver ; mais cela n'a pas eu lieu. La vieille histoire du Samaritain a été le modèle de la spiritualité du Concile. Une sympathie sans bornes l'a envahi tout entier. La découverte des besoins humains (et ils sont d'autant plus nombreux que le fils de la terre se fait plus grand) a absorbé l'attention de notre Synode.

.....

Tout cela, et tout ce que nous pourrions dire encore sur la valeur humaine du Concile, a-t-il, peut-être, fait dévier la pensée de l'Eglise vers les positions anthropocentriques prises par la culture moderne ?

Non, l'Eglise n'a pas dévié, mais elle s'est tournée vers l'homme. Et celui qui considère avec attention cet intérêt prépondérant porté par le Concile aux valeurs humaines et temporelles, ne peut nier d'une part que le motif de cet intérêt se trouve dans le caractère pastoral que le Concile a voulu et dont il a fait en quelque sorte son programme, et, d'autre part, il devra reconnaître que cette préoccupation elle-même n'est jamais dissociée des préoccupations religieuses les plus authentiques, qu'il s'agisse de la charité qui seule suscite ces préoccupations (et là où se trouve la charité là se trouve Dieu), ou du lien constamment affirmé et mis en valeur par le Concile, existant entre les valeurs humaines et temporelles et les valeurs proprement spirituelles, religieuses et éternelles. L'Eglise se penche sur l'homme et sur la terre, mais c'est vers le Royaume de Dieu que son élan la porte.

La mentalité moderne habituée à juger toutes choses d'après leur valeur, c'est-à-dire, leur utilité, voudra bien admettre que la valeur du Concile est grande au moins pour ce motif : tout y a été orienté à l'utilité de l'homme. Qu'on ne déclare donc jamais inutile une religion comme la religion catholique qui, dans sa forme la plus consciente et la plus efficace, comme est celle du Concile, proclame qu'elle est tout entière au service du bien de l'homme. La religion catholique et la vie humaine réaffirment ainsi leur alliance, leur convergence vers une seule réalité humaine : la religion catholique est pour l'humanité ; en un certain sens, elle est la vie de l'humanité. Elle est la vie par l'explication que notre religion donne de l'homme ; la seule explication, en fin de compte, exacte et sublime. (L'homme laissé à lui-même n'est-il pas un mystère à ses propres yeux ?)

Elle donne cette explication précisément en vertu de sa science de Dieu : pour connaître l'homme, l'homme vrai, l'homme tout entier, il faut connaître Dieu. Qu'il nous suffise pour le moment de citer à l'appui de cette affirmation le mot brûlant de sainte Catherine de Sienne : C'est dans ta nature, ô Dieu éternel, que je connaîtrai ma propre nature (Or., 24). La religion catholique est la vie, parce qu'elle décrit la nature et la destinée de la vie ; elle donne à celle-ci son véritable sens. Elle est la vie, parce qu'elle constitue la loi suprême de la vie et qu'elle infuse à la vie cette énergie mystérieuse qui la rend, Nous pouvons dire, divine.

Mais si nous nous rappelons qu'à travers le visage de tout homme — spécialement lorsque les larmes et les souffrances l'ont rendu plus transparent. — Nous pouvons et devons reconnaître le visage du Christ (cfr *Mt* 25, 40), le Fils de l'Homme, et si sur le visage du Christ nous pouvons et devons reconnaître le visage du Père céleste : « Qui me voit, dit Jésus, voit aussi le Père » (*Jn* 14, 9), notre humanisme devient christianisme, et notre christianisme se fait théocentrique, si bien que nous pouvons également affirmer : pour connaître Dieu, il faut connaître l'homme.

Mais alors, ce Concile, dont les travaux et les préoccupations ont été consacrés principalement à l'homme, ne serait-il pas destiné à ouvrir une nouvelle

fois au monde moderne les voies d'une ascension vers la liberté et le bonheur ? Ne donnerait-il pas, en fin de compte, un enseignement simple, neuf et solennel pour apprendre à aimer l'homme afin d'aimer Dieu ?

Aimer l'homme, disons-Nous, non pas comme un simple moyen, mais comme un premier terme dans la montée vers le terme suprême et transcendant, vers le principe et la cause de tout amour. Et alors, le Concile tout entier se résume finalement dans cette conclusion religieuse ; il n'est pas autre chose qu'un appel amical, pressant, qui convie l'humanité à retrouver, par la voie de l'amour fraternel, ce Dieu dont on a pu dire : « S'éloigner de lui, c'est périr ; se tourner vers lui, c'est ressusciter ; demeurer en lui, c'est être inébranlable ; retourner à lui, c'est renaître ; habiter en lui, c'est vivre » (S. Augustin, *Solil.* I, 1, 3 ; P.L., 32, 870) [8]. »

Ce texte indique clairement comment la conversion anthropocentrique — ou conversion vers l'homme d'aujourd'hui — peut se concilier avec la conversion vers Dieu, la vision historique de l'homme avec l'« Obsequium Dei ». Le lien est fait par l'intermédiaire de l'Homme nouveau. Le Christ est l'Homme nouveau. Le chrétien est un homme nouveau. Et ce que l'Eglise cherche à accomplir dans l'homme c'est la libération de ses traits d'homme rénové dans le Christ. A ce compte, il n'y a aucune difficulté de principe à situer la conversion vers l'homme à l'intérieur d'une conversion vers le Christ qui fait toujours de Dieu le centre de la théologie. On ne fait que reprendre les grandes orientations tracées par saint Thomas d'Aquin qui avait réussi à unir en un tout cohérent, dans une unité dynamique, les deux itinéraires, celui de Dieu et celui de l'homme.

Qui ne voit l'importance de cette orientation pour la formation nouvelle dans les séminaires, les scolasticats, les universités et plus largement encore dans la formation chrétienne en général ? Le cadre de pensée de l'homme d'aujourd'hui est foncièrement anthropocentrique, existentiel, historique et concret. Et dès lors, ou bien nos méthodes de formation continueront leur chemin coutumier, mais au prix d'un éloignement croissant de l'homme d'aujourd'hui ; ou bien, elles devront se donner des perspectives, nouvelles peut-être, mais plus traditionnelles qu'on ne le croirait au premier abord. Il faut que règne avant tout le principe de l'union de la conscience et de la vie. Et puisqu'il s'agit d'un problème de réorientation du cours de la pensée de l'Eglise, il faudra bien que tout le monde s'y mette. Les jeunes d'aujourd'hui qui ont bien saisi que le Concile parlait de renouveau ne comprennent pas la tiédeur des institutions à y répondre.

---

8. *La Doc. Cath.*, 2 janvier 1966, col. 63-66.

IIe PARTIE

La théologie, intelligence, science et sagesse des rapports entre les itinéraires de Dieu et de l'homme

Démarche descendante de Dieu et démarche ascendante de l'homme doivent bien un jour entrer en rapport. La théologie ne fait pas que connaître deux itinéraires de type différent, elle est aussi intelligence, science et sagesse de leurs relations. Nous voyons par l'Ecriture et l'histoire des religions que les réactions sont infinies. On pourrait en esquisser une typologie générale qui tenterait de surplomber les lignes de démarcation qui distinguent les Eglises et communions chrétiennes, les religions non chrétiennes, voire même des lignes de forces à n'en pas douter spirituelles qui se retrouvent dans des mouvements même chrétiens d'origine, mais depuis sécularisés. On verrait alors les réactions s'échelonner du refus à l'acceptation en passant par toutes les formes de rapports que les Eglises ont connues dans leurs contacts avec le monde : relations de subordination, voire d'instrumentalité quand l'Eglise utilisait le bras séculier ; relations d'alliance entre le Trône et l'Autel ; les mille et une formes d'expressions de l'ère constantinienne ; et par contre, également, les réactions de violence qui marquèrent l'écart, la séparation, l'opposition sous forme de laïcisation, de sécularisme et même de contre-Eglise.

a) *Le Concile comme nouvelle rencontre de ces deux itinéraires.*

La place historique du Concile dans le dessein de Dieu est d'avoir été un événement de rencontre nouvelle entre Dieu et l'humanité. En un point du temps, les deux itinéraires se sont rencontrés dans un moment de grâce. L'Eglise a reçu un supplément d'être, une nouvelle actualité, par le fait qu'elle se situait à nouveau à la croisée des deux relations qui la constituent : la relation historique qui la rattache à ses origines et la relation eschatologique qui la retrouve sous l'actualité divine. Pour cette raison le Concile a été un événement théologal et théologique. Il éclaire sur cette méthodologie des rapports qui existent entre Dieu et l'homme depuis les temps les plus anciens : rapprochement, rencontre, rupture, recherche de communion et reprise de l'Alliance.

Une fois encore, le meilleur commentaire nous est venu de Paul VI et dans son message de Noël de 1965.

« Cette manière de penser se trouve encouragée par la façon dont la rencontre entre Dieu et l'humanité nous paraît se refléter dans l'événement qui nous a occupés ces dernières années et qui vient de se clore, le second Concile œcumé-

nique du Vatican. Le Concile a été, lui aussi, une rencontre. Une double rencontre : celle de l'Eglise avec elle-même, celle de l'Eglise avec le monde.

Oui, dans le Concile, l'Eglise s'est rencontrée avec elle-même. Rencontre vraiment grandiose et bienfaisante. Nous pourrions nous arrêter à considérer l'aspect extérieur de ce fait historique : ce ne fut pas chose médiocre que tous les Pasteurs de la grande famille catholique se rencontrent, fassent connaissance et s'aiment entre eux, et cela non seulement au plan de la réalité spirituelle mais aussi au niveau de l'expérience concrète, en se voyant, en se saluant, dans la conversation, la prière communautaire et la pratique plus sentie de la charité. Quoi de plus chrétien que cette rencontre ?

Mais pour l'heure nous allons plus au dedans des choses, nous songeons à la signification du Concile et à ce qu'il accomplit : L'Eglise, disions-nous, s'y est rencontrée elle-même, avec sa foi à elle, sa doctrine, sa ferme consistance, sa mission, ses énergies apostoliques et missionnaires, ses richesses de sagesse et de grâce, son aptitude à tirer des trésors nouveaux de ses inépuisables réserves intérieures, le désir qui la presse de comprendre le monde, de le servir et de le sauver.

Et alors ce que l'Eglise a rencontré dans cette réflexion, ce ne fut pas seulement elle-même, mais le Christ, le Christ qu'elle porte avec soi. Elle a repris conscience de son obligation d'être fidèle à la parole du Seigneur et à Sa volonté de la pénétrer tout entière, et comme de l'enivrer et de l'exalter. L'Eglise a perçu en elle comme un reflux de l'Esprit du Christ et a senti remonter à ses lèvres le message évangélique, avec le besoin de le proclamer de façon renouvelée, pour elle-même et pour les hommes. L'Eglise a retrouvé sa jeunesse. Elle s'est sentie renaître. Et rappelons-nous, Frères, cette rencontre nouvelle et merveilleuse avec le Christ que le Concile a ménagée à l'Eglise. Souvenons-nous en : L'Eglise ne doit pas se prêter à cet « aggiornamento » mal compris que déplorait déjà Notre vénéré prédécesseur Jean XXIII (*A.A.S.*, 1962, p. 675), ni chercher à « prendre l'air du temps », mettre sa confiance dans les idéologies caduques du monde profane ou se plier, sous prétexte d'un inexorable sens de l'histoire, à une mentalité erronée, ni non plus se contenter d'apporter quelques retouches de caractère pratique à diverses mesures canoniques secondaires ; non c'est en cherchant à retrouver le Christ en elle-même, à le rencontrer plus consciemment, que l'Eglise peut aujourd'hui célébrer Noël comme une fête nouvelle malgré sa récurrence.

Et puis il y a la rencontre de l'Eglise avec le monde.

Cet aspect du Concile œcuménique a été relevé par tous. L'Eglise est, en un certain sens, sortie d'elle-même pour aller à la rencontre des hommes de notre temps, à la rencontre des profonds et stupéfiants changements du monde moderne, à la rencontre des besoins croissants d'une grande partie de la population de la terre, comme par exemple, la faim : la faim de la nourriture matérielle et la faim de la nourriture spirituelle. L'Eglise s'est revêtue d'un amour pastoral davantage tourné vers le dehors, et elle ne pouvait pas agir autrement[9]. »

Les catégories : cheminement, rencontre, accueil, dialogue, communication, tout comme celles de refus, rupture, désaveu, opposition, sont assurément existentielles. Leur entrée dans le vocabulaire théologique est le signe d'un retour de la théologie à ses racines anthropologiques. Et l'on est en droit de penser que ce n'est qu'un commencement. On les dit existentielles, elles sont donc événementielles. Si

9. *La Doc. Cath.*, 16 janvier 1966, col. 151-153.

la théologie ne s'intéresse pas aux événements qui sont la trame de l'histoire du salut, on se demande bien à quoi elle s'occupera ?

b) *Rôle central de l'événement en théologie.*

Il fut longtemps de bon ton de laisser l'événement pour compte en théologie. C'était là un concret qui ne rimait pas avec des catégories abstraites. Et pourtant l'événement joue de droit un rôle central dans une théologie vivante qui s'intéresse au déroulement actuel du plan de Dieu et qui cherche à comprendre le passage de son action.

Qu'est-ce en définitive que l'événement ? C'est le lieu de rencontre ou de croisement des deux itinéraires, celui de Dieu et celui de l'homme. Son importance primordiale ressort du fait qu'il est la racine analogique de notre appréhension du dessein du salut. Quand je lis l'Ecriture, je puis, certes, avoir une connaissance notionnelle de ce dessein. Je vois comment Dieu l'a réalisé dans l'histoire du peuple juif. Je saisis comment Dieu procède habituellement pour rencontrer l'homme et entrer en alliance avec lui. Mais cela ne devient réel, existentiel pour moi que dans l'événementialisation actuelle (si ce pléonasme peut nous être permis) de ce dessein, car c'est alors que la Parole m'atteint réellement. Elle devient mon salut, la croisée de mon chemin et de la démarche de Dieu qui m'a renfermé dans son élection. Ce que je lis dans l'Ecriture n'est qu'un tracé général, c'est un vestige de ce que Dieu a fait, c'est un sacrement ou une image de ses manières d'agir avec les hommes. Ce n'est pas encore la Parole en sa révélation pour moi, étant entendu que la Parole, c'est un acte, une révélation, un contact, une interrogation, une communication, en réalité un événement.

c) *Les signes des temps.*

On retrouve ici, en son juste ordre d'importance, les « signes des temps », catégorie remise en honneur par Jean XXIII et reprise par Paul VI et le Concile. Il semble bien que les réalisations anciennes ont besoin d'être décapées par les signes des temps nouveaux pour qu'une nouvelle audition de la Parole soit possible qui fasse croître en même temps le plan de Dieu ou le révèle dans un nouvel accomplissement. Les signes des temps sont comme des précurseurs de la Parole. Ils l'annoncent déjà en chemin. Ils lui préparent les voies en « redressant » les esprits, et alors la Parole qui survient peut rendre un son vibrant sur une surface dure et nue, dépouillée de ses revêtements anciens. Quand cela se produit, l'Evangile reprend à nouveau pour les hommes sa vigueur originelle. Il redevient vivant pour des temps nouveaux.

Ainsi donc, chaque fois que se produit la rencontre entre les itinéraires de Dieu et de l'homme, de l'Eglise et du monde, un choc se produit accompagné de libération. L'Eglise et le monde sont libérés de leurs limites anciennes, des liens de non communication. Une vie nouvelle passe, des traits inédits apparaissent. Et il ne saurait en être autrement, puisque l'Evangile est une puissance révolutionnaire d'affranchissement. Quand l'Evangile agit, c'est pour libérer des données, des éléments inconnus auparavant. C'est une force explosive qui décape la réalité ancienne. Lorsque la Parole de Dieu retentit, l'Evangile devient en acte. Or, être en acte, pour l'Evangile, cela veut dire révéler, montrer du neuf, en même temps qu'affranchir, non certes de la Tradition, mais des formes historiques anciennes en tant que dépassées. Cela est vrai de la vie de l'Eglise comme de celle des chrétiens, et selon un rythme de temps forts ou de temps simples voulu de Dieu selon son conseil et selon la correspondance à la grâce. Il est vrai que lorsque telle formule a été trouvée qui s'est révélée valable, nous tendons instinctivement à en faire la formule par excellence. Notre imagination la fait coïncider avec les limites du possible et nous éprouvons le plus grand désarroi lorsque nous sommes en présence de situations qui mettent notre imagination à l'épreuve, tant nous croyons que les formes du nouveau ont été épuisées. Mais, le nouveau demeure inépuisable, qu'il s'agisse de l'Eglise ou du monde. C'est la Parole de Dieu qui nous y attire. Elle y est déjà dans cet avenir, puisque Dieu est l'avenir de l'Eglise et du monde ; elle se laisse pressentir, ou plutôt, elle nous tend la main, nous les retardataires ou les lents pèlerins, elle nous fait signe, et ce qu'elle efface doit laisser la place aux traits nouveaux du dessein homogène qui se poursuit.

d) *Les gestes admirables de Dieu.*

L'Ecriture a un mot pour désigner ce qui éclate sous l'effet de la rencontre de la Parole et des événements décapés par les signes des temps, elle l'appelle les gestes admirables de Dieu (*mirabilia Dei, hazeq, dunamis*). Notre Dieu n'est pas une sorte de premier moteur situé au milieu d'un vaste système l'horlogerie planétaire, c'est un Dieu au milieu d'un Peuple et qui avance avec lui vers un futur étonnant. Il est pour nous présence et co-existence, « être avec ». Et l'Ecriture nous a laissé la trace de la continuité de ses gestes au milieu du devenir historique d'Israël. Mais, faut-il le dire, ce sont des actes qui se continuent et de manière sociale et historique dans le nouveau Peuple de Dieu, puisque le dessein de Dieu est un et homogène. Ce n'est pas une manière d'agir qui s'arrête avec la venue du Christ sur terre. Tout au contraire. La fondation et la vie de l'Eglise sont le

contenu de l'annonce prophétique du Seigneur de ces œuvres « plus grandes encore » que ses disciples devraient accomplir. Il y a une répétition de ces grands gestes de Dieu lorsque par exemple une Eglise entre sous la repentance, lorsqu'elle se reprend collectivement, lorsqu'elle cherche et découvre les nouvelles voies de Dieu et se met à leur service. L'alliance est ainsi illuminée d'une clarté nouvelle. Le sens de sa mission est révélé pour un temps différent d'autrefois. Il est vrai aussi que les jugements du Seigneur sur son Eglise désobéissante sont également des passages de la puissance de Dieu ; ils créent un espace où Dieu agira avec grandeur.

e) *Traits nouveaux de l'Eglise.*

L'Eglise au Concile est passée par une autocritique qui se continue sous forme de crise post-conciliaire. L'essentiel a été distingué de ses expressions historiques. Des formes nouvelles sont apparues qui demandent des articulations historiques inédites.

Quels sont donc les traits admirables qui se sont révélés dans l'Eglise, à l'occasion du Concile, par suite d'une nouvelle rencontre entre l'actualité divine et l'actualité humaine ?

L'Eglise est entrée dans une ère de rassemblement œcuménique, pour avoir pris le risque de déclarer close la période de la Contre-Réforme.

Elle a commencé à faire ses premiers pas, non plus à contre-cœur, mais avec force, dans un âge marqué par la sécularité et qui est à l'opposé de l'ère constantinienne.

Elle a retrouvé dans l'âme orientale la part complémentaire de la catholicité, alors qu'autrefois la latinité était un système clos.

La hiérarchie a redécouvert la solidarité fraternelle du Peuple de Dieu. Il n'y a plus de monopole d'ecclésialité.

On a redécouvert la présence du Seigneur à l'œuvre incognito dans les religions non chrétiennes. L'Eglise vient à la rencontre du Seigneur.

Le monopole de l'humain a été abandonné. L'Eglise reconnaît que l'homme moderne devenu adulte est lui aussi responsable de l'humain. Elle découvre la nature exacte de son rôle en tant qu'Eglise dans l'unité structurelle de l'aventure humaine : témoigner pour la vérité de l'homme et ne pas se présenter comme concurrente du nouvel humanisme moderne.

Que de traits l'on pourrait ajouter et que la relecture des actes du Concile fera ressortir à son heure !

f) *Les nouveaux lieux théologiques.*

Nous avons dit rencontre de deux itinéraires. L'axe des coordonnées s'appelle un lieu théologique.

Quels sont les champs nouveaux qui s'offrent au théologien ?

Nous connaissons les anciens : l'Ecriture, la Tradition, les Pères, le magistère. Melchior Cano a rendu un réel service à la théologie en introduisant l'Histoire des doctrines. Il faut aller plus loin et dire l'Histoire tout court. Et pour l'excellente raison qu'en définitive ce qui existe c'est l'histoire du Peuple de Dieu à l'intérieur d'une histoire du monde que Dieu conduit. Le monde et son histoire, l'Eglise et son histoire sont imbriqués mutuellement. La théologie se doit d'en tenir compte sous peine de fausser son intelligence des réalités qu'elle doit comprendre et des hommes qu'elle doit conduire. C'est d'ailleurs, pour avoir mieux compris cet enveloppement mutuel, que nous avons revisé récemment notre manière de concevoir le sacré et le profane. A l'ancienne vue qui distinguait trop bien les deux, et qui n'était pas sans devoir de sa clarté trompeuse à l'esprit laïque, on a substitué l'idée d'une totalité située dans l'orbite de la Rédemption. Tout a été créé et racheté dans le Christ. Une spécificité des natures existe. Mais si, sociologiquement, l'Eglise semble n'être qu'une partie du monde, au plan du mystère, c'est elle qui enveloppe le monde. Rien ne demeure donc en dehors du champ d'investigation théologique. Saint Thomas d'Aquin l'avait déclaré explicitement dans la première question de la *Somme Théologique* où il dit que la théologie considère toutes choses dans leurs rapports avec Dieu. Cette notion méthodologique peut aujourd'hui, au sortir d'une ère constantinienne, manifester toute sa valeur.

1. Le monde dans la Constitution pastorale.

Les nouveaux lieux théologiques nous sont indiqués par le sens du mot monde dans *Gaudium et Spes.* On lit dans le prologue que la Constitution désire faire porter son attention sur l'homme, la communauté humaine, la matière et le temps. Ce sont des objets de théologie. Ce sont surtout des lieux où le Christ agit pour libérer les valeurs de la force du mal et les amener au salut.

Reconnaissons que durant les derniers siècles la théologie a été beaucoup plus surnaturaliste que vraiment chrétienne. Elle se définissait avant tout par le surnaturel, tandis que la théologie intégralement entendue s'établit selon la formule de Chalcédoine, relation « sui generis » entre humanité et divinité, entre création et rédemption. Aussi a-t-on laissé tomber nombre de valeurs créationnelles dont des prophètes laïcs se sont emparé en les sécularisant. La matière et l'histoire ont été sorties de l'orbite chrétienne et sont devenues l'âme du ma-

térialisme dialectique. L'homme et la communauté humaine ont été emprisonnés dans les régimes totalitaires. Hegel, Feuerbach, Karl Marx, Engels et les formes diverses d'athéisme contemporain ont été les aiguillons du Concile et particulièrement du schéma XIII. Ce sont eux qui ont forcé la théologie à redécouvrir l'ampleur de ses objets. Est-ce que l'existence d'une cosmologie moderne et des théories cosmologiques qui l'expriment compte pour beaucoup en théologie actuellement ? Et pourtant comment entreprendre une théologie des valeurs terrestres sans ce cadre général ? Est-ce que la liaison entre cosmos et histoire sous forme de devenir cosmique entre en ligne de compte dans l'intelligence des voies du dessein de Dieu ?

Sommes-nous mieux placés en ce qui concerne l'homme ? Sont-ils nombreux les centres universitaires catholiques, les séminaires, les maisons de formation où l'on cherche à prendre contact avec l'anthropologie contemporaine ? Et pourtant, c'est de première nécessité dans une ère de convergence des civilisations et d'établissement d'un monde profane autonome où l'homme devient le commun dénominateur du monde. Où en sommes-nous dans nos institutions catholiques dans la réflexion sur la manifestation des traits de l'homme nouveau qui attendent leur libération dans les humanismes contemporains, athées, existentialistes, terrestres ?

La théologie est-elle plus avancée en ce qui concerne le devenir social ? Certes, nous avons dans certaines universités catholiques de très bonnes facultés de sciences sociales. Mais, la théologie a-t-elle fait sa jonction avec le changement social ? Ce ne serait pas sans intérêt dans une période marquée par le changement social accéléré et l'humanisme social.

Ces questions ne sont point sans gravité pour la destinée des universités catholiques si celles-ci veulent justifier leur raison d'être qui est de servir de terrain de rencontre entre la science chrétienne et la science profane. La question, on le voit, tourne autour des rapports entre création et rédemption sous forme de théologie de l'histoire, théologie du progrès, théologie du changement social, théologie du cosmos.

2. L'œcuménisme.

Parmi les lieux théologiques apparus récemment, on notera aussi le rapport entre l'Eglise et les Eglises. Le Concile a reconnu non seulement des vestiges, des éléments dans les communions séparées, mais il a admis leur valeur ecclésiale en tant qu'entités corporatives. Elles sont Eglise sans être l'Eglise. Elles ont une vie, une expérience, une signification. Elles sont des expressions du christianisme originel et de la révélation. La nature de ces Eglises qui exercent leur acte d'être d'une certaine manière communautaire, liturgique, doctrinale,

structurelle et missionnaire, devient objet de réflexion théologique. Et cela d'autant plus que maintenant nous avons une conscience plus vive de la différence entre l'Eglise pérégrinante et le Royaume achevé, entre le mystère de l'Eglise révélé dans l'Ecriture et les expressions historiques du christianisme. L'œcuménisme nous a fait toucher du doigt certaines disparités, moins évidentes lorsque les Eglises se tenaient à l'écart les unes des autres. Le Concile nous montre l'avantage de toutes les Eglises à se considérer les unes les autres comme lieux d'expressions de la révélation. Des champs considérables d'investigation s'ouvrent à la pensée théologique de toutes les Eglises et dans tous les domaines de la vie ecclésiale.

3. Le dialogue avec les religions non chrétiennes.

Il y a aujourd'hui peut-être six grandes religions mondiales, l'hindouisme, le bouddhisme, le jainisme, le christianisme, le judaïsme, l'islam, auxquelles on peut ajouter le confucianisme si l'on entend par cela la tradition de la religion chinoise qui inclut aussi le taoisme.

Le sens historique de la *Déclaration sur les religions non chrétiennes* est d'avoir officiellement ouvert un nouveau lieu théologique. A la lumière des récentes réflexions, il y a lieu de penser que le schéma coutumier des trois étapes de l'économie du salut devrait être revisé : la première étape, avant l'élection d'Israël, était appelée l'économie de la Loi naturelle. Puis est venue l'économie de la Loi et celle-ci a servi à préparer l'économie de la grâce. Dans cette perspective, les religions non chrétiennes demeurées intouchées par la révélation judéo-chrétienne appartiennent à l'économie de nature.

Saint Thomas d'Aquin employait un langage beaucoup plus nuancé. Il parle de l'économie du Nouveau Testament comme de la période de la grâce divulguée. Il y aurait donc avantage à sortir des catégories étanches de naturel et de surnaturel pour prendre point d'appui dans l'ordre existentiel qui est surnaturel, et sans abandonner en rien l'unicité et la transcendance du christianisme, à assigner aux religions non chrétiennes une qualité et une fonction surnaturelles. Ces religions non chrétiennes ne sont pas strictement naturelles. Elles ne sont pas le résultat du seul effort de l'homme. Elles ne s'expliquent pas sans un rôle actif du Seigneur en leur sein à l'état caché, ou non divulgué. Nous ne devons pas oublier que la théologie des missions qui a soutenu la grande expansion missionnaire des cinq derniers siècles a correspondu à l'ère de la Contre-Réforme. Il y a eu transfert de la rigidité des cadres.

En réalité, le rôle des religions non chrétiennes est de fournir à leurs adeptes une connaissance de Dieu et une attitude religieuse qui les dispose à correspondre aux voies secrètes de la présence de grâce

qui agit en dehors des frontières visibles de l'Eglise. Un hindou qui est sauvé, l'est par la grâce du Christ ; mais il l'est aussi par l'hindouisme et malgré l'hindouisme à la faveur des éléments authentiques de cette religion. L'Eglise catholique, qui entre en dialogue avec les religions non chrétiennes, n'entre pas dans une terre « païenne ». Le territoire qu'elle foule est déjà sacré. Elle vient à la rencontre du Christ et de ses mystères qui conduit ces hommes et ces religions par les voies de sa mort et de sa résurrection.

g) *Certaines formes de détournement de la théologie.*

Il convient de se rendre compte de certains dangers qui se rencontrent dans l'étude des rapports entre les itinéraires de Dieu et de l'homme.

Il y a d'abord celui-ci : faire du discours sur Dieu une forme de théisme.

Quand nous parlons de Dieu en théologie chrétienne, de qui et de quoi parlons-nous et comment en parlons-nous ? A quoi servirait l'économie de la révélation si en pratique on faisait comme si elle n'existait pas et si on ne faisait pas le lien entre Dieu et Dieu à l'œuvre dans le Christ ? Un Dieu aboutissement d'une démarche spéculative qui atteint une certaine idée analytiquement pure est souvent donné comme l'idée la plus haute, la plus exacte et la plus nourrissante pour la pensée chrétienne. On ne se rend pas compte que, ce faisant, on se coupe de l'histoire même de ce Dieu dans la manifestation la meilleure et la plus précise qu'il a voulu nous donner de lui-même. C'est dans une expérience collective au sein d'un Peuple qu'il s'est révélé et au milieu de conditions culturelles, économiques, politiques et sociales qui avaient leur sens dans le dessein divin. Et c'est par les voies d'un cheminement progressif qu'il a amené les hommes à découvrir peu à peu son image. Le Dieu de Jésus-Christ ne saurait donc se réduire à quelque formulation théiste, car il est en définitive le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. L'expérience d'Israël constitue la référence obligée de la connaissance exacte qu'on peut en avoir sous peine de passer à côté du visage chrétien de Dieu. Là on voit Dieu à l'œuvre pour écarter les faux dieux, amener son peuple à une confrontation, à un dégagement, à des choix, par une maturation historique où Dieu vient et revient encore, questionne, interroge, oblige à des dépassements. La révélation de Dieu est la trame de l'histoire, au commencement, en son milieu et jusqu'à la fin. Ce n'est pas une sorte de pôle immobile, intemporel et situé au-dessus de l'homme ; c'est une présence accompagnante, interrogeante qui divulgue sa nature progressivement et habitue les hommes à sa lumière. Une théologie qui se contente de quelques éléments pour soutenir le

point de départ de sa réflexion et qui procède ensuite par une série de démarches spéculatives ne saurait aboutir qu'à une forme de théisme. Est-ce bien ce que l'on demande à une théologie chrétienne ? Est-ce qu'elle ne tourne pas implacablement le dos à sa source première ?

Ne soyons donc pas surpris que cet abandon se solde par la même intemporalité abstraite en ce qui regarde les cheminements de Dieu dans la vie de son Peuple dans le Nouveau Testament. Car là aussi Dieu poursuit son dessein. Il y continue la grande confrontation entre son image à lui et celle des faux dieux que chaque époque et chaque culture se donnent au cours des siècles et contre lesquels il doit susciter des prophètes qui conduiront son Peuple à une image plus haute et plus pure du vrai Dieu, à une distinction plus exacte de ce qu'est Dieu et de ce qu'il n'est pas, à une connaissance plus claire de ce qu'est sa place et celle des réalités terrestres.

Or, on s'en est tiré souvent avec une échappatoire. On a dit que la révélation est achevée avec la mort du dernier Apôtre. Depuis lors, nous serions dans l'ère du statu quo. C'était assurément autant de tracas de moins ! On pourrait appeler cela une tentative de domestiquer Dieu au lieu de le laisser tel qu'il est : liberté suprême qui souffle et va où elle veut puisqu'elle est l'Esprit.

Nous n'avons pas à attendre une nouvelle révélation, mais à entrer dans celle qui nous a été donnée et qui s'explicite jusqu'à la fin des temps à travers les détours de la condition humaine dont les éléments ont tous leur signification, qu'ils soient culturels, politiques, sociaux, ou économiques, dans l'aboutissement de la recherche de l'image de Dieu par le Peuple de Dieu.

La Déclaration conciliaire sur *les religions non chrétiennes* nous invite à une comparaison entre notre image de Dieu et celle des dieux des grandes religions non chrétiennes. Le *Décret sur l'œcuménisme* nous donne à tous le Christ comme ligne de crête de notre mouvement les uns vers les autres. La Constitution pastorale montre que les conditions humaines du Peuple de Dieu font corps avec son expérience concrète du passage de Dieu dans l'histoire. L'institution du Secrétariat pour les Incroyants nous indique qu'on ne pourra plus faire de Dieu le suppléant de nos insuffisances, la réponse toujours prête qu'on applique pour étancher les failles provisoires de notre savoir humain. Toute cela revient donc à dire que la connaissance de Dieu n'est pas une entreprise achevée une fois pour toutes et qu'il nous faut croître dans l'intelligence de ses noms. Au reste, n'en va-t-il pas de tous comme de chacun ? Le Dieu de notre enfance est autre que le Dieu de notre jeunesse et de notre maturité en attendant le Dieu de notre vieillesse. Mais, si on fait de Dieu une notion, le problème est évacué. Il perd sa valeur personnelle. Or, au cœur

des hommes, Dieu est vécu comme un drame, puisqu'il fait éruption avec notre être même ; il est de nous comme nous sommes de lui. Nos itinéraires sont entrelacés. L'histoire de la spiritualité et celle du laïcat nous montrent bien, d'ailleurs, que la place occupée par Dieu dans les différentes époques a varié. L'autonomie du monde profane qui marque notre temps conduira à voir des traits que la spiritualité monastique envisageait d'une autre manière. L'image de Dieu révélé est une image en mouvement dans le christianisme même, puisque notre Dieu est un Dieu qui avance.

Il existe une autre forme de détournement de la théologie. Elle consiste à faire de la théologie, de l'Evangile, du christianisme, la réponse à une série de questions connues à l'avance. Il est clair que cette mentalité est solidaire de celle qu'on a exposée précédemment : un Dieu intemporel a tout dit et une fois pour toutes. Mais un Dieu au milieu d'un Peuple est un Dieu qui parle, interroge et répond.

Helmut Golwitzer dans son livre : *Athéisme marxiste et foi chrétienne* [10] l'exprime de la manière suivante : « Les choses ne se passent pas comme si l'accomplissement du sens contenu dans l'Evangile était la réponse à une question d'avance manifeste. Ce qu'offre l'Evangile, c'est la réponse à une question et la satisfaction d'un besoin qui ne trouvent leur source que dans l'Evangile. »

Cette affirmation demande à être bien comprise. On ne nie pas la valeur de réponse de l'Evangile. On affirme seulement qu'une certaine utilisation des questions que se pose l'homme est ambiguë. Dans toutes les religions on retrouve le problème du bonheur, de la sécurité, de la paix, de l'infini, etc. On peut regarder ces manifestations comme autant de signes de la recherche du divin. Mais l'athée et l'incroyant leur donnent une autre signification. Ils y voient un défaut provisoire de l'état de la recherche actuelle de l'homme. Il leur semble que la religion qui y répond trop vite avec une solution connue à l'avance arrache les hommes au donné réel. Elle anticipe, elle extrapole.

On peut mesurer par là le vieillissement de l'apologétique coutumière reçue jusqu'à Vatican II. Elle a eu sa valeur. Une part même demeure. Mais il est non moins certain que la constitution sur *l'Eglise dans le monde de ce temps* a amorcé une nouvelle démonstration grâce au « retour au monde » qui la caractérise. La réponse aux besoins de l'homme demeure encore présente en elle. Mais on voit qu'il y a autre chose pour manifester la crédibilité de la religion chrétienne.

Gaudium et Spes, en effet, attire l'attention sur certaines données inéluctables et que chacun peut constater, par exemple, la volonté de dépassement et de continuité telle qu'elle s'exprime dans la recherche de promotion, la planification, la prévision, l'organisation de la vie

10. Casterman, 1965, pp. 194-195.

humaine, d'une part, et, par ailleurs, ces autres données constatables par les hommes de toute conviction : l'échec, la misère, la faim, l'ignorance, les guerres, les inégalités sociales, les agressions contre les cultures nationales, les libertés, les droits de la personne humaine, et enfin l'échec suprême qui est la mort. Aurions-nous le droit d'affirmer que le christianisme et lui seul possède la réponse à toutes ces questions ? La Constitution pastorale se garde bien de l'affirmer. Elle fait même tout le contraire. Elle reconnaît ce qu'elle peut faire. Pour le reste elle s'offre à joindre ses forces à celles de tout homme et de toute institution qui veulent le bien de l'homme. Cette nouvelle méthode de crédibilité s'appelle méthode de témoignage, de communion et de solidarité, méthode de service.

L'Eglise peut alors faire un autre pas. Elle peut poser les questions spécifiques et indiquer les réponses mystérieuses qui lui viennent de l'Evangile. Les efforts et les échecs des cultures humaines ne seraient-ils pas des paraboles sur le thème du salut ? des sortes d'accompagnements en mode mineur du mystère de la mort et de la résurrection du Christ ? des appels à être transféré de l'insécurité à la sécurité, des limites à un au-delà où est le salut ? une course éperdue vers les traits d'une certaine image dont l'Ecriture esquisse un à un les traits et dont elle forme le nom lettre par lettre ? La figure unique du vrai Dieu, le Dieu de Jésus-Christ, le Dieu des Béatitudes, des mystères de la mort et de la vie n'attend-elle pas pour se révéler le choc de certaines situations, la rencontre subite d'étranges itinéraires ?

L'Evangile n'est pas simplement réponse à des questions toutes connues à l'avance. Il est cela, mais aussi et surtout nouvelle série de questions sur la figure unique du vrai Dieu qui se révèle aux hommes au cœur des situations annoncées par les signes des temps nouveaux. Le véritable théologien est celui qui a conservé sa capacité d'admiration, cette « admiration » qu'Aristote posait au principe universel de la science. Etranges sont les itinéraires de Dieu et de l'homme aujourd'hui. Il ne faut pas fermer les yeux, ce serait faire de la théologie une fin en soi.

h) *L'orientation nouvelle de la théologie.*

Que sera la théologie de l'avenir prochain ? Sera-t-elle ouverte ou fermée ? existentielle ou essentialiste ? multitraditionaliste ou monotraditionaliste ?

Si la théologie veut demeurer vivante, elle doit à nouveau devenir créatrice. Karl Barth a cette définition : la théologie est une méditation sur la vie de l'Eglise. Formule magnifique pour autant que l'Eglise est concernée, mais définition barthienne quand même que l'on corrigerait en disant que la théologie est une méditation sur la vie de l'Eglise et du monde et de leurs rapports.

On retrouve donc à nouveau les deux structures nécessaires : l'Eglise et le monde et l'entrelacement de leurs itinéraires. Une telle théologie ne pose pas son centre de gravité dans les formules ou les mots, mais d'abord dans les réalités. Et parce qu'elle se laisse interroger par ce qui est, elle se laisse captiver par le mystère extraordinairement vivant, dynamique, pathétique si l'on peut dire, du Dieu vivant, un et trine, qui travaille le monde de l'intérieur. Et parce que cette théologie a le sens des itinéraires de Dieu et de l'homme, elle sait faire la différence entre son atteinte des choses et le mystère lui-même. Elle se sait valable, mais relative. Et connaissant ses limites, elle est ouverte au dialogue avec toute expression autre que la sienne. Elle cherche parce qu'elle n'a pas trouvé. Et ce qu'elle a perçu est une anticipation de lumières nouvelles. Elle vient tout normalement se situer dans une structure mentale de communion, car elle comprend que seule la réalité transcendante est le sommet qui unit les expressions théologiques en leur diversité. Et voilà pourquoi les mots-clés de l'orientation théologique nouvelle sont la participation, le dialogue, l'atteinte, l'existence, le cheminement, le service. Une théologie de tout repos est donc un contresens pastoral. Elle ne sait comment rendre les hommes contemporains à l'accomplissement du dessein du Christ en son étape actuelle et changeante. Elle se perd dans l'analyse de notions de plus en plus chimiquement pures en négligeant l'essentiel, le salut, ainsi que nous l'indique la tradition la plus sûre de tous les siècles, la rencontre vraie entre Dieu et le monde à chaque époque.

Théologie et pastorale s'appellent mutuellement, parce qu'en définitive l'une et l'autre doivent être animées d'un même esprit. Le Christ est la Parole, la Tradition vivante du Père, le révélateur et le sauveur. Une théologie qui se structure sur le modèle du Verbe incarné, chef-lieu de la rencontre des deux itinéraires de Dieu et de l'homme se doit donc d'être éminemment pastorale, parce qu'elle se sent finalisée par la communication du mystère du Christ total au monde.

Il est clair qu'au principe d'une telle théologie il doit y avoir un accueil de la vie du Christ, du monde et de l'Eglise, afin d'engager le monde, la vie, l'homme, l'histoire, tout le cosmos dans l'Amour.

Bernard LAMBERT, O.P.

Faculté de Théologie,
Université Laval, Québec