NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

94 N° 7 1972

Réflexion sur la théologie en notre temps (suite)

Paul HITZ (c.ss.r.)

p. 673 - 704

https://www.nrt.be/en/articles/reflexion-sur-la-theologie-en-notre-temps-suite-1283

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Réflexions sur la théologie en notre temps

(suite)

II. — Une théologie pour les hommes de notre temps

Tel est l'appel d'aujourd'hui : « Une théologie pour nos contemporains ; une théologie nouvelle ; comment parler de Dieu aux hommes d'aujourd'hui ? » A ce sujet je distinguerai, en les résumant, plusieurs points :

1. *Les nouvelles approches de la théologie*

Il est manifeste que les théologiens ne peuvent pas se contenter, aujourd'hui, de prolonger la tradition ecclésiale et théologique des derniers siècles. Si riche soit-elle, cette tradition s'avère insuffisante pour répondre aux vraies questions des hommes d'aujourd'hui. Ils ne peuvent même pas se contenter de commenter les textes, si riches et si suggestifs, de Vatican II. La théologie se trouve aujourd'hui affrontée à des tâches nouvelles, surtout dans le secteur qu'on appelle « les domaines-frontières » (entre théologie et sciences humaines, etc.), et davantage encore dans le secteur des fondements mêmes et du sens propre du Message chrétien. La théologie doit s'ouvrir largement, mais avec le discernement nécessaire, à tous les courants de pensée contemporains, dont la diversité est déconcertante ; elle doit assimiler les progrès accomplis par les sciences humaines (psychologie, sociologie, linguistique, histoire, etc.) qui connaissent un prodigieux essor depuis un demi-siècle ; elle doit « raser les derniers bastions » (selon l'expression de H. U. von Balthasar) et s'exposer à toutes les contestations, celles qui viennent du monde incroyant et celles qui viennent du peuple chrétien lui-même, et par là-même **réviser et ressourcer son inspiration dans l'Eglise et le monde** d'aujourd'hui.

Nous touchons ici un paradoxe de notre génération : jamais encore, à ce qu'il semble, il n'a été aussi difficile de parler des grandes réalités de notre foi chrétienne, mais jamais non plus une aussi grande soif ne s'est manifestée à leur égard [22]. Il semble, dit G. Bessière, qu'« on n'a pas encore découvert les grandes routes de l'humanité... et la perfection de l'aventure astronautique n'a pas d'équivalent pour élever la trajectoire humaine dans l'espace collectif. Dans les urgences criantes du monde d'aujourd'hui, toute l'Eglise devrait se livrer à cette passion collective d'humanité plus fraternelle : laisser l'Image de Dieu faire craquer tous les modèles humains, étriqués et mutilants, libérer le feu de l'Evangile ». Ainsi la théologie est aujourd'hui forcée de s'interroger au plus profond d'elle-même sur sa fidélité à l'Evangile, à la Parole de Dieu manifestée en Jésus-Christ pour le salut du monde. Comment sera la théologie de demain ? Il est sans doute trop tôt pour une prospective assez précise. Le temps des « grandes synthèses théologiques » (pour autant qu'elles sont possibles) ne semble pas encore arrivé. Aujourd'hui, le travail théologique doit se faire modeste, mais centré sur l'essentiel et intellectuellement exigeant. Cependant quelques lignes se dessinent déjà.

2. « *La nouvelle réforme* » *et la théologie*

Ce titre est devenu célèbre par la brochure de J. A. T. Robinson [23]. En fait, il peut désigner l'ensemble des « voies » qui sont proposées

---

22. Je ne mentionne que quelques ouvrages de valeur qui, avec un diagnostic lucide des difficultés, proposent des pistes de recherches bénéfiques : A. M. Besnard, *Visage spirituel des temps nouveaux*, Cerf, 1964 (resté actuel et utile); *Vie et combats de la foi, ibid.*, 1965 ; *Ces chrétiens que nous devenons, ibid.*, 1967 ; Y. M. Congar, *Situation et tâches présentes de la théologie, ibid.*, 1968 ; F. Refoulé, Cl. Geffré, J. Pohier, Ch. Duquoc, *Avenir de la théologie, ibid.*, 1968 ; P. Roqueplo, *Expérience du monde : expérience de Dieu ?, ibid.*, 1968 ; E. Schillebeeckx, *Approches théologiques*. III : *L'Eglise du Christ et l'homme d'aujourd'hui* ; IV : *La mission de l'Eglise*, Bruxelles, Ed. du CEP, 1967 et 1969 ; J. Duquesne, *Dieu pour l'homme d'aujourd'hui*, Grasset, 1970 ; G. Crespy, *Croire aujourd'hui. Essais sur la situation de la foi*, Cerf, 1970 ; K. Rahner, *Schriften zur Theologie*. IX. *Konfrontationen*, Einsiedeln, Benziger, 1970. — Pour le contexte plus général de cette mutation, voir notamment H. U. von Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Vienne, Herold, 1956 ; trad. : *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, DDB, 1966 (livre profond, précurseur et toujours actuel); H. de Lubac, *Athéisme et sens de l'homme*, Cerf, 1968 ; D. Bonhoeffer, *Nachfolge* ; trad. : *Le prix de la grâce*, Delachaux, 1962 ; *Ethique* (cité n. 20).

23. *La nouvelle réforme*, Grasset, 1967. On connaît les autres opuscules de vulgarisation, très répandus, du même auteur : *Dieu sans Dieu*, Paris, Ed. Latines, 1964 ; *Ce que je ne crois pas*, Grasset, 1968. S'ils manifestent des intentions fort bonnes et des réflexions fort utiles, ils prouvent aussi une immense ignorance de la grande tradition théologique et spirituelle de l'Eglise. Comparer entre autres les rappels vigoureux de H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, nouv. éd., Aubier-Montaigne, 1966 ; et Ch. Journet, *Connaissance et inconnaissance de Dieu*, DDB, 1969.

aujourd'hui pour renouveler la théologie, voire pour susciter une « théologie nouvelle ». J'en résume les principales :

a) La voie de *la démythologisation.*

Une voie d'interprétation particulièrement actuelle part de l'homme, de l'expérience de l'homme en ce monde, de sa situation existentielle d'homme pécheur et gracié en Jésus-Christ. Dans cette ligne, d'inspiration surtout luthérienne, la philosophie de Kierkegaard et plus récemment celle de Heidegger ont fourni à Bultmann et aux exégètes et théologiens qui s'en inspirent une analytique de l'expérience humaine et une herméneutique nouvelle pour penser et dire le rapport entre la Parole de Dieu en Christ (le Christ de la foi) et le croyant interpellé. L'intention est certainement excellente : la Parole de Dieu s'exprimant en parole humaine qui est historiquement conditionnée, une démarche de critique noétique est toujours nécessaire. Il faut dégager le rôle et la valeur des images et représentations humaines que la Révélation met en œuvre et marquer le caractère analogique des concepts et des noms par lesquels la théologie essaie de dire la réalité divine et christique des mystères. Mais si cette démarche conduit (comme chez Bultmann et les « bultmanniens ») à méconnaître le caractère historique et ontologique de la Parole de Dieu en Jésus-Christ, l'opération est manquée. La foi et la théologie ne sont plus ici une réponse des hommes à la Parole de Dieu faite homme qui partage notre vie, par la médiation actuelle du Christ ressuscité ; elles restent seulement une analyse de l'homme pécheur et un appel à la décision personnelle en face du Dieu transcendant et de la responsabilité en ce monde [24].

b) La voie de *l'engagement humain.*

Ici encore on part de l'homme, mais surtout des relations interhumaines et de l'espérance dans notre humanité en devenir. « L'ancienne réforme » se préoccupe surtout de la relation des hommes au Christ et à Dieu, de la justification de l'homme par la foi : « Comment trouver un Dieu favorable ? ». « La nouvelle réforme » se préoccupe d'abord et surtout des relations interhumaines dans un monde sécularisé où « Dieu ne signifie plus rien ». « Comment trouver l'homme, le prochain favorable ? » A cet effet on se réfère surtout à deux textes-clés : *Jn 14,* 9 et *Mt 25,* 40. En fait, c'est seulement l'homme et le monde d'aujourd'hui qui importent. Ils ren-

24. Dans l'immense littérature concernant Bultmann, les « bultmanniens » et la démythologisation, signalons seulement, pour une vue d'ensemble critique et sérieuse, L. MALEVEZ, *Le message chrétien et le mythe. La théologie de R. Bultmann,* DDB, 1954 ; R. MARLÉ, *Bultmann et la foi chrétienne,* Aubier-Montaigne, 1967 ; R. SCHNACKENBURG, *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament,* 2 vol., Munich, Kösel, 1967 ; K. BARTH, G. COTTIER, O. CULLMANN, L. MALEVEZ, A. VÖGTLE, *Comprendre Bultmann. Un dossier,* Seuil, 1970.

dent pratiquement superflus le recours au Christ et le recours à Dieu. « Annoncer l'Evangile du Christ aujourd'hui » signifie ainsi « ré-interpréter » ou « actualiser » toutes les propositions christologiques et théologiques dans un sens anthropologique-actuel, en relations interhumaines ; c'est convertir « le vertical » en « horizontal » et le « théologal » en « moral ». Ici encore l'intention est certainement excellente : ces interprètes insistent sur les difficultés réelles de tout discours sur Dieu et à Dieu ; ils valorisent la signification concrète et agissante de l'Evangile du Christ pour nous, dans l'humanité d'aujourd'hui ; ils visent à une « foi active par la charité » dans le monde présent. Mais, par ses négations ou déformations, cette « théologie » qui se dit « nouvelle » ou « radicale » en vient à méconnaître le réalisme objectif et trinitaire de la Parole de Dieu en Jésus-Christ. Elle transforme le christianisme en un « messianisme terrestre » — que Jésus a explicitement refusé —, en mouvement de libération humaine, voire en une idéologie humaniste-révolutionnaire. Elle se réclame d'ailleurs d'une « relecture marxiste et freudienne » de la Bible et reproduit, en fait, une interprétation « moralisante et idéaliste » de l'Evangile du Christ selon Hegel et Feuerbach. La Révélation divine, dont le Christ est le centre et le sommet, ne vient pas seulement éclairer le sens de notre agir humain en ce monde ; elle est avant tout et surtout l'intervention, dans notre monde d'hommes, de l'Amour trinitaire de Dieu, du Don personnel de Dieu en Jésus-Christ. Là où l'amour personnel du Christ et de Dieu pour nous et nos relations personnelles et directes avec eux sont méconnus ou considérés comme secondaires, il n'y a plus la foi-charité chrétienne, et donc non plus de théologie chrétienne réelle [25].

c) La voie d'une *christologie nouvelle.*

C'est ici que se décide un renouveau véritable de la théologie.

---

25. On sait comment cette ré-interprétation de l'Evangile par « l'engagement humain » a été développée surtout à partir de H. Cox, *La cité séculière,* Casterman, 1968 ; *Responsables de la révolution de Dieu,* Epi, 1969, et orchestrée par J. Cardonnel, *Dieu est mort en Jésus-Christ,* Bordeaux, Ducros, 1967. Ici encore le problème essentiel me semble être chez beaucoup de ces « théologiens et catéchètes » le sentiment d'une certaine « marginalité » ou « inefficacité » de la foi chrétienne et de la parole de Dieu par rapport à ce monde technique et « sécularisé » qui est en train de se construire ; ce qui revient assez souvent à une véritable ignorance de ce qui fait l'essentiel mystère du Christ. C'est une des « conclusions » qui se dégagent de l'analyse que présente J. Sperna Weiland, *La nouvelle théologie* (cité n. 19), p. 292-296. — Voir la mise au point de l'épiscopat français, *Jésus-Christ Sauveur, espérance des hommes aujourd'hui* (Lourdes, 1968), Centurion, 1969, surtout p. 147-153, après les exposés des p. 61-143. Pour l'Allemagne on peut relire notamment le manifeste *Kritischer Katholizismus,* Fischer-Bücherei, n° 1015. Francfort, mai 1969 ; la discussion entre K. Rahner et J. B. Metz, dans *Die Antwort der Theologen,* Patmos, 1968, p. 9-27 ; et la revue critique par H. Maier, *Politische Theologie ?,* dans *Stimmen der Z.,* 183 (1969) p. 73-91 et 185 (1970) p. 145-171. — Sur l'ensemble de la question, voir H. Zahrnt, *Dieu ne peut pas mourir,* Cerf, 1971.

Des discussions les plus récentes entre théologiens, et notamment avec les théoriciens de « la mort de Dieu », se dégage nettement la conclusion : seule la christologie peut nous introduire à une parole authentique sur le mystère ineffable de Dieu et sur le mystère profond de l'homme lui-même. Déjà Vatican II le rappelle avec force : « La profonde vérité que cette Révélation (divine-biblique) manifeste, sur Dieu et sur le salut de l'homme, resplendit pour nous dans le Christ, qui est à la fois le Médiateur et la plénitude de toute la Révélation » (*DV* 2 ; cf. *DV 4* et *GS* 22). Mais comment ?

(1) Au regard du témoignage apostolique sur Jésus-Christ, la christologie dite « traditionnelle » (de nos traités et manuels scolastiques) s'avère nettement insuffisante, voire déficiente. Elle reste trop abstraite et conceptualiste ; elle ignore le réalisme historique de la Pâque du Christ ; elle témoigne, en pratique, d'une tendance nettement monophysite (négligeant le devenir humain réel du Christ).

(2) En réaction et par un ressourcement biblique réel, une « nouvelle christologie » cherche à valoriser l'humanité et l'historicité effective de Jésus-Christ. Il nous faut en effet une christologie plus humaine, plus historique, plus dynamique, plus intégrale, plus fidèle au mouvement pascal de l'Incarnation du Christ tel qu'il se dégage de tout le Nouveau Testament. Ici, certes, l'intention est excellente. Mais certains théoriciens en viennent jusqu'à mettre en question, voire à nier la personne divine éternelle de Jésus-Christ : ils ne considèrent en lui que l'Homme par excellence, « une nouvelle manière d'être homme, cet homme en qui Dieu se révèle comme amour réconciliant, cet homme qui est le don de Dieu à nous ; son originalité réside tout entière dans la subjectivité humaine parce qu'expérience et annonce unique de Dieu pour nous ». Tout le reste, dans le Nouveau Testament et dans les paroles et gestes de Jésus lui-même, serait seulement « symbole » ou « mythe » (réel ou imaginaire) dans cette personne et vie humaine de Jésus de Nazareth [26].

Une telle « christologie » n'est pas seulement préchalcédonienne et préorigénienne (comme ses auteurs le prétendent) ; elle est pré-chrétienne et antiévangélique : cela est manifeste au regard des témoignages de Paul, de Jean et des Synoptiques eux-mêmes. Tout cela a été écrit « pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie en son Nom » (*Jn 20,* 31). Là où cette foi en Jésus-Christ-Fils de Dieu fait homme, mort et ressuscité pour le salut des hommes, n'existe plus (ou reste mise en veilleuse ?) et n'informe plus toute la théologie, on ne peut plus parler de théologie chrétienne. Nous retombons alors sous « ces éléments du monde, dans le vain leurre d'une philosophie tout humaine », dont précisément le Christ Seigneur est venu nous libérer (cf. *Col 2,* 6-8 ; avec *2 Tm 4,* 1-5).

(3) Certes, on rendrait Jésus « insignifiant comme Christ », si on en parlait sans tenir compte de sa relation aux hommes. Mais l'Evangile chrétien ne concerne les hommes que s'il annonce d'abord Jésus-Christ, crucifié et ressuscité. C'est seulement dans et par Jésus le Christ qu'une situation nouvelle

---

26. Ainsi, et ce n'est pas surprenant, plusieurs théoriciens de la « théologie radicale ou nouvelle » tels que P. Tillich, J. A. T. Robinson, P. van Buren, G. Michalson, D. Sölle. Souvent, il est vrai, chez ces auteurs, la profession de foi est maintenue : « Jésus est le Christ, le Kyrios, le Fils de Dieu ». Mais, selon eux, ce sont là des symboles ou des formules antiques qui doivent être ré-interprétées dans le sens d'une humanité totale, « de l'homme qui va jusqu'au bout de son être humain ».

est créée et peut donc être reconnue et vécue par les hommes. C'est par Jésus-Christ que les hommes sont appelés à entrer, avec toute leur histoire et tout leur monde, en communion avec Dieu et avec tous les hommes, afin de participer avec ce Fils de Dieu fait homme à la vie trinitaire de Dieu Lui-même. C'est donc la foi explicite et fontale en Jésus-Christ, en « ce Fils de Dieu fait homme qui nous a aimés et s'est livré pour nous » jusque dans la mort sur la croix et la résurrection en gloire, qu'il faut ressourcer et renouveler. L'Evangile de Dieu pour nous, et donc la théologie, ne concernent vraiment les hommes que s'ils concernent d'abord Jésus-Christ, en son existence humaine crucifiée et dans sa seigneurie actuelle glorifiée. Cette démarche christologique (comme déjà les théologies anciennes et la christologie du N.T.) repose sur une ontologie du Christ historique (selon l'expression de beaucoup de catholiques) ou sur l'objectivité absolue de l'Amour de Dieu pour nous en Jésus-Christ (selon les termes de K. Barth, de H. U. von Balthasar et des meilleurs théologiens protestants actuels).

Sans doute, si elle est pratiquée d'une manière abstraite ou unilatérale, cette démarche peut mener à une réduction « transcendantaliste » de la Parole de Dieu et à une méconnaissance de l'homme (comme dans la première étape de K. Barth et chez plusieurs théologiens catholiques). Mais si elle se veut fidèle à la Parole de Dieu faite homme en Jésus-Christ, elle s'ouvre (ou doit s'ouvrir) toujours davantage, dans la contemplation du Christ, au mystère toujours plus grand de Dieu Lui-même et au mystère toujours plus profond de l'homme et du monde en Dieu. Si, en une certaine théologie ou tel traité particulier de théologie, l'homme est négligé ou le monde est méconnu, c'est toujours d'abord parce que le Christ n'est pas assez contemplé et reconnu, ce Christ Seigneur qui vit aujourd'hui pour l'amour des hommes et le salut du monde. Parce que la foi, la théologie et la catéchèse chrétiennes sont centrées sur Dieu qui aime les hommes en Jésus-Christ, le Fils de Dieu fait homme, mort et ressuscité pour tous les hommes, cette foi, cette théologie et cette catéchèse restent aussi centrées sur l'homme et tous les hommes et utilisent le langage anthropologique-existentiel, le langage de l'homme d'aujourd'hui. Mais le critère de ce discours chrétien sur Dieu et sur l'homme est et reste Jésus-Christ. « De fondement, en effet, nul n'en peut poser d'autre que celui qui s'y trouve déjà, à savoir Jésus-Christ » (*1 Co 3,* 11) [27].

Voilà, me semble-t-il, la voie d'une théologie vraiment ressourcée et renouvelée.

3. *Le problème du langage et la théologie*

Porteurs de la Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ, les croyants et les théologiens ne peuvent pas se résigner à ce que leur parole n'atteigne pas les hommes et le monde auxquels ils s'adressent. Ils doivent donc utiliser un langage assez adapté et actuel pour que les hommes d'aujourd'hui puissent effectivement entrevoir le sens

---

27. D'un point de vue spirituel et pastoral on peut voir une excellente mise en œuvre de ce « christocentrisme pascal » dans les livres de F. X. Durrwell, *Dans le Christ Rédempteur,* Le Puy-Lyon, Mappus, 1960; *Le mystère pascal, source d'apostolat,* Ed. ouvrières, 1970. Voir aussi M. J. Le Guillou, *Le visage du Ressuscité.* Grandeur prophétique, spirituelle et doctrinale, pastorale et missionnaire de Vatican II, *ibid.,* 1968. Ou encore J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine,* Cerf, 1969.

du « discours » sur Dieu et les hommes qui leur est adressé dans l'Evangile du Christ. En raison de l'enracinement historico-culturel de tout langage humain, les porteurs de la parole du Christ et de l'Eglise ne peuvent donc jamais se contenter de « répéter un discours théologique » qui a pu être adapté dans le passé mais ne l'est plus aujourd'hui. Ils doivent parler le langage des hommes d'aujourd'hui et, pour cela, être présents dans les entreprises et les recherches qui engendrent une nouvelle culture et un nouveau langage humain. Or ce problème du langage en théologie s'avère particulièrement difficile aujourd'hui. A ce sujet, nous ne faisons qu'indiquer quelques remarques, comptant les développer dans une autre publication.

a) Le langage humain est toujours *relatif et déficient,* quand il s'agit d'exprimer le mystère de Dieu-pour-nous en Jésus-Christ. Ceci, les grands théologiens l'ont souvent rappelé (voir tout le courant de la « théologie négative » ou « apophatique »). Ainsi il ne suffit pas de répéter des affirmations dogmatiques ni même des textes de l'Ecriture. Il faut encore et surtout aujourd'hui dire ce que ces affirmations et ces textes « signifient et ont à dire » aux hommes d'aujourd'hui. Si donc le christianisme (la foi et l'annonce de l'Evangile du Christ) ne veut pas devenir « une secte avec un langage ésotérique et réservé aux initiés », il doit reconnaître dans les langages et les humanismes de notre horizon culturel un donné indispensable pour la prédication (la catéchèse) et la théologie chrétiennes.

b) Mais ici une difficulté particulière se présente. Jusqu'à ces derniers temps le langage chrétien était à structure métaphysique, ontologique et cosmologique. Pour les hommes d'aujourd'hui ce langage « de l'être » ne signifie plus rien. *C'est le langage anthropologique qui prédomine :* c'est la relation de l'homme à l'homme, dans l'amour, qui devient aujourd'hui l'accès à Dieu et à sa Révélation, aussi bien dans nos vies que dans nos pensées. Ce qui nous ramène d'ailleurs au langage des grands textes théologiques et christologiques du Nouveau Testament.

c) Cependant le problème se pose désormais d'une manière plus radicale encore. Depuis Robinson et les théoriciens de « la mort de Dieu », le langage théiste traditionnel est rejeté ou réduit au langage interhumain. Pouvons-nous encore, aujourd'hui, utiliser le langage personnel-bipolaire (ou tripolaire) de la Bible et *parler de relations personnelles-réelles entre Dieu, le Christ et les hommes ?* N'est-ce pas là le langage des « mythes », ou encore de l'homme « prétechnique », voire même ce « théisme philosophique » qui est mort dans la mort de Jésus ? Ne suffit-il pas de pousser l'expérience humaine et le langage anthropologique « jusqu'au bout », pour y affirmer, sans jamais pouvoir la nommer, « la source de nos sources » — ce

que Tillich appelle le « Ground of Being », ou ce qu'un psychologue dénommerait « la Puissance actualisante transcendante » ? Aujourd'hui les sciences de l'homme et tout le mouvement de sécularisation vont nettement dans ce sens. Nos contemporains (et tant de chrétiens cultivés) sont très gênés d'utiliser encore le langage bipolaire de la Bible. Ils préfèrent l'affirmation « implicite » de Dieu et du Christ dans l'amour ou le service (qu'ils appellent « absolu ») des hommes. La théologie et la catéchèse deviendraient donc l'expression d'un humanisme absolu [28].

d) La question, on le voit aussitôt, est décisive. C'est *tout le sens de la Révélation chrétienne* (et donc de la théologie et de la catéchèse) qui se trouve ici mis en cause. A ce sujet Vatican II rappelle : d'une part, tout le langage chrétien doit être référé à l'attestation, par l'homme, du sens de sa propre existence (cf. *GS* 11, 1 ; 41, 1 ; 44, 1-3 ; etc.) ; d'autre part, tout le langage chrétien trouve sa valeur

---

28. A lire J. A. T. Robinson et ses nombreux épigones, mais aussi plusieurs écrits de P. Tillich, je constate qu'ils opèrent presque toujours avec plusieurs présupposés qui, en fait, méconnaissent la révélation de Dieu qui nous est faite en Jésus-Christ. Notamment :

— une critique radicale des images et du langage bibliques, critique qui n'en retient pas la valeur symbolique ou signifiante, manifestée concrètement en Jésus-Christ, Parole et Image de Dieu faite homme ;

— un refus de toute parole sur Dieu ou à Dieu empruntée à la sphère de nos relations interpersonnelles humaines ; on méconnaît ainsi la valeur analogique réelle des termes de relations personnelles que Dieu lui-même assume et réalise avec nous ;

— une présentation souvent simpliste et unilatérale du contenu de la foi et de la parole chrétienne sur Dieu : ces auteurs « réduisent » le contenu de la foi ou de la prière à des concepts extrinsécistes, voire infantiles (l'au-delà spatial, le dieu-moteur, la transcendance d'éloignement, etc.), pour ensuite les combattre et les élaguer (voir notamment Robinson, Evely, Cardonnel, Maertens) ; simplisme destructeur du sens réel de la révélation et de la foi chrétiennes ;

— quant à l'intention profonde de cet humanisme absolu, elle ne fait que reprendre les thèses d'un L. Feuerbach, *Wesen des Christentums,* paru en 1841, repris dans *Sämtliche Werke,* Stuttgart, Bolin und Jodl, 1903-1911, vol. VI. Il est significatif que cet ouvrage ait été récemment traduit et présenté en français par J. P. Osier et L. Althusser, *L'essence du christianisme,* Paris, Fr. Maspéro, 1968. Un athée déclaré comme Fr. Jeanson, *La foi d'un incroyant,* Seuil, 1970, en fait une présentation « philosophique » moderne.

Pour la « théologie radicale » qui, au nom même de la Croix du Christ, récuse tout discours sur Dieu et à Dieu, on peut en lire une vue d'ensemble dans J. Sperna Weiland, *La nouvelle théologie* (cité n. 19), p. 239-252. — Pour une réflexion plus détaillée sur le problème du langage dans la foi et en théologie, qui relève en fait du mystère de la Parole de Dieu faite parole humaine en Jésus-Christ, on peut voir notamment les études de valeur de H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu* (cité n. 23) ; Ch. Journet, *Connaissance et inconnaissance de Dieu* (cité n. 23) ; J. Honoré, *Présence au monde et Parole de Dieu,* Mame-Fayard, 1970 ; H. U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment* (cité n. 7). Voir aussi H. Bouillard, *Le langage et la théologie,* dans *Science et Théologie, Recherches et Débats* 67 (1969) p. 75-91 ; G. Martelet, *Pour une définition de la théologie à travers trois textes de Martin Heidegger,* dans *Foi et Vie* 70 (1971) p. 196-212 ; R. Marlé, *Nouveau langage de la foi,* dans *Lumen Vitae* 26 (1971) p. 369-380 ; *Un « nouveau langage de la foi » ?,* dans *Etudes,* juin 1971, p. 911-923.

et sa norme dans la manifestation objective du Christ, rappelée par le témoignage apostolique dans l'Eglise (cf. *DV* 2 ; 4-5 ; 8-10). Dans la foi et la théologie chrétiennes *le langage de l'Incarnation du Fils de Dieu fait homme en Jésus-Christ* reste donc à jamais normatif. Cela signifie certainement (et au moins) ceci :

(1) Si Dieu s'est fait *homme en Jésus-Christ,* nous pouvons et devons donc dire son mystère ineffable dans notre langage d'hommes et d'hommes d'aujourd'hui, avec tout le dynamisme de notre liberté et de l'apport du monde qui peut s'y exprimer. Tout l'humain d'aujourd'hui et de demain peut et doit être assumé pour y viser, reconnaître et exprimer la signification du Christ pour nous et pour nos contemporains. Ici, l'apport des sciences humaines est indispensable.

(2) Mais c'est *le Fils de Dieu* qui se fait ainsi homme en *Jésus-Christ* dans notre langage humain actuel, dans la recherche et le dialogue des chrétiens avec les hommes d'aujourd'hui. Il ne suffit donc pas de pousser ce langage anthropologique à l'absolu et de vivre en « homme pour les autres ». Il faut encore y exprimer et viser les relations de Dieu à nous et de nous à Dieu, réalisées et manifestées en Jésus-Christ. Le mystère du Christ en tant que Fils de Dieu fait homme-avec-nous-et-pour-nous signifie en effet que nous existons dans une véritable intersubjectivité christique et théologale, c'est-à-dire dans un rapport réel « je-Tu » avec le Christ et Dieu Lui-même ; et que ces relations personnelles avec cet « Emmanuel » ont une valeur décisive en elles-mêmes, et pas seulement en tant que vécues dans les relations interhumaines et les tâches intra-mondaines.

(3) *Seul Jésus-Christ, le Fils de Dieu fait homme-avec-tous les hommes,* est mort pour moi et pour tous les hommes, dans la déréliction de la Croix, afin de nous introduire, moi-même et tous les hommes, dans l'Amour éternel de Dieu. C'est pourquoi aucune relation interhumaine ne peut jamais être préférée ni même équiparée à ma relation personnelle au Christ et, en lui, à Dieu Lui-même : « Ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi » (*Ga 2,* 20 ; cf. *Mt 10,* 37-39). Le réalisme de notre langage chrétien dans le « Je crois en Dieu » et le « Notre Père » découle de cette Croix du Christ qui nous manifeste l'amour trinitaire de Dieu et le caractère souverainement personnel de notre foi.

(4) C'est seulement *dans cette foi personnelle en Dieu, manifesté en Jésus crucifié et ressuscité,* que les chrétiens et les théologiens d'aujourd'hui peuvent assumer toute l'interrogation humaine dans ce qu'elle a de plus radical et élaborer un langage neuf pour réfléchir et annoncer l'Evangile du Christ en notre temps, à notre monde d'aujourd'hui. « Je ne suis pas venu vous annoncer le témoignage de Dieu avec le prestige de la parole ou de la sagesse. Non, je n'ai rien voulu savoir parmi vous, sinon Jésus Christ, et Jésus Christ crucifié » (*1 Co 2,* 1-2). « Et telle est la victoire qui triomphe du monde : notre foi. Quel est le vainqueur du monde, sinon celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu ? » (*1 Jn 5,* 4-5).

4. *La libération de l'homme et la théologie*

La Parole de Dieu en Jésus-Christ annonce et réalise la libération des hommes et du monde, la réconciliation universelle : « Car Dieu s'est plu à faire habiter en lui (Christ) toute la Plénitude et par lui à réconcilier tous les êtres pour Lui, aussi bien sur la terre que

dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix » (*Col 1,* 19-20 ; cf. *Ep 1,* 10 ; *2,* 13-18 ; etc.). Mais cette réconciliation effective de tous les êtres en Jésus-Christ ne doit pas seulement être annoncée comme possible et future. Elle doit aussi être déjà dévoilée comme la source d'une réconciliation réelle, effectivement en train de se réaliser dans l'expérience de notre histoire. La lutte pour la libération des hommes découle de notre foi au Christ-Libérateur de l'humanité dans sa Pâque salvifique-universelle. Elle appartient donc aussi à la théologie qui contemple et à la catéchèse qui annonce ce Christ-Libérateur. A ce sujet quelques lignes se dessinent assez nettement :

a) Le dynamisme de la Pâque du Christ et de la liberté chrétienne postule nécessairement *une certaine critique des situations historiques, sociales et ecclésiales,* dans lesquelles se fait (ou doit se faire) la libération des hommes. De là ce vaste mouvement actuel d'une « théologie du politique », qui est né en Allemagne, mais a été repris avec diverses variantes au congrès de Medellin (en 1968), au Conseil œcuménique des Eglises à Upsala (en 1968), dans des Lettres épiscopales en Asie, en Espagne, en France, au Canada, en Italie (en 1969 et 1970), et puissamment orchestré lors de la révolte des étudiants à Paris et dans les principaux centres universitaires du monde (en 1968-1969). Le congrès des théologiens à Bruxelles sur « L'avenir de l'Eglise » (septembre 1970) en a discuté longuement. L'Assemblée des évêques de France à Lourdes (octobre 1970) constate qu'à la « théologie de l'espérance humaine » et à celle du développement des peuples doit s'ajouter maintenant une « théologie du politique » [29]. Il reste à savoir comment.

b) Depuis 1950 on a beaucoup parlé d'une « théologie du milieu ». En 1966 le professeur J. B. Metz a lancé la « théologie politique » qui a été beaucoup discutée et suivie depuis lors. Ces derniers temps, on en vient même à parler d'une « théologie de la révolution », à tel point qu'au stade de l'expérience humaine présente, un chrétien ne pourrait être que révolutionnaire et socialiste. De fait, on nous propose aujourd'hui, en de vastes milieux (qui se disent encore chrétiens) *une « relecture marxiste » de la Bible et surtout de la Croix du Christ.* Le christianisme annonce le salut, la réconciliation de l'humanité par Jésus. Mais, grâce au marxisme, les chrétiens découvrent enfin les causes d'aliénation de l'homme et de la société et peuvent donc les combattre et les détruire. C'est là le sens même

29. Voir à ce sujet la chronique religieuse dans *Le Monde,* 27 oct. 1970 : *L'Assemblée de Lourdes,* par H. Fesquet, et *Débats majeurs au sein du protestantisme français,* par R. Mehl. Pour une vue d'ensemble de ce mouvement, les bulletins de V. Schurr, *Theologie im gesellschaftlichen Kontext,* dans *Theol. der Gegenwart* 13 (1970) Heft 4, p. 181-183 et 216-218 ; le Congrès de Bruxelles, Orientations, n° 7, cité d'après *Le Devoir,* 6 oct. 1970, p. 5.

de leur foi : aimer réellement et efficacement tout homme. Aussi bien, Jésus lui-même apparaît comme « le révolutionnaire d'avant le temps, le contestataire universel ». Ainsi « la grille d'interprétation marxiste peut aider à voir clair... et assurer l'objectivité de leur foi (aux chrétiens) » ; cette foi qui est « spécifiquement une attitude liée à un engagement positif (de type paternel) en face du monde », ou encore « une attitude propre à cette part de l'humanité qui fait confiance à l'avenir et n'a de cesse que d'améliorer sans cesse la société pour la faire coïncider le mieux possible à l'idéal entrevu » [30]. Ainsi on découvre chez les prophètes de l'A.T. et dans la vie de Jésus lui-même les normes et l'esprit d'une action révolutionnaire concrète pour le monde d'aujourd'hui.

Certes, une tâche de l'Eglise et de la théologie est de rendre témoignage à la liberté de l'Esprit : il faut donc une certaine « théologie du politique » et une nécessaire critique sociale. Mais une « relecture marxiste » de la Bible et de la vie de Jésus, telle que beaucoup la proposent aujourd'hui, constitue *une véritable aberration.* Selon le Nouveau Testament il est clair que le Christ n'est pas et n'a pas été « un révolutionnaire socio-politique d'avant le temps » et que l'Evangile de Dieu ne signifie pas une idéologie ou une praxis révolutionnaire. Quand de nombreux prêtres, voire des théologiens, contestent aujourd'hui la primauté absolue de l'amour de Dieu et du Christ, et ne conçoivent cet amour divin qu'à travers la médiation de l'amour du prochain, lui-même exclusivement exercé à travers la médiation du politique, il faut bien constater que nous sommes devant une véritable déroute de la pensée chrétienne et de la théologie [31].

---

30. Les textes cités sont de Th. MAERTENS, *Liturgie, sentiment religieux et foi* (cité n. 14), p. 239 ; 243 ; 248 ; 251. Mais ces propos ne font que résumer un vaste mouvement d'interprétation « politico-marxiste » du christianisme tel que le développent notamment, avec des accents divers, H. COX, *La cité séculière* ; *Responsables de la Révolution de Dieu* (cités n. 25) ; WAGNON-POULAIN, *Eglise et question sociale. Critique radicale,* Epi, 1969 ; le recueil *Kritischer Katholizismus* (cité n. 25) et notamment le récent livre de R. GARAUDY, *Reconquête de l'espoir,* Grasset, 1971, surtout le dernier chapitre : « Signification humaine du socialisme. Marxisme et catholicisme ». Garaudy estime qu'« un athéisme méthodologique... est une propédeutique nécessaire à la foi... Croire, c'est affirmer dans un monde chaotique que ce qui est comme ça peut et doit changer et que je suis personnellement responsable de ce changement ».

31. Pour une analyse critique plus développée, voir entre autres M. J. LE GUILLOU, O. CLÉMENT, J. BOSC, *Evangile et révolution,* Centurion, 1968 ; H. SCHLIER, *Essais sur le Nouveau Testament,* Cerf, 1968, surtout les ch. VIII, XVII et XIII ; J. GUILLET, *Jésus et la politique,* dans le recueil *Que dites-vous du Christ ?*, Cerf, 1969, p. 223-233 ; H. PEUKERT, *Diskussion zur politischen Theologie,* Mayence, Matthias-Grünewald, 1969, avec 15 articles différents et une abondante bibliographie ; H. MAIER, *Politische Theologie ?* (cité n. 25), exposé bien informé, d'une pensée vigoureuse et critique ; H. CAZELLES, J. GUILLET, H. DE LAVALETTE, *Théologie politique,* dans *RSR* 59 (1971) p. 497-562 ; M. HENGEL, *Jésus fut-il un révolutionnaire ?,* dans *Istina,* 1972, 2, p. 133-156 ; M. DE CERTEAU, *L'étranger ou l'union dans la différence,* DDB, 1969; J. RATZINGER,

c) Mais il y a *une nécessaire « théologie du politique »* et donc de « la libération de l'homme » dans le monde d'aujourd'hui. Certes, « le royaume (du Christ) n'est pas de ce monde » (*Jn 18,* 36), comme Jésus l'a montré par le refus du messianisme temporel dans toute sa vie et surtout dans sa mort sur la croix. Dieu et le Christ laissent aux hommes et aux communautés la responsabilité de leurs décisions et de leurs démarches politiques et sociales. Ils ne suppléent pas à cette tâche et à cette responsabilité propre des hommes et des communautés humaines en ce monde. Ils ne nous communiquent pas une doctrine « politique, sociale, économique, internationale » proprement « chrétienne ». A tous les chrétiens, comme à tous les hommes, s'impose l'exigence d'une réflexion humaine sérieuse sur leurs engagements temporels, politiques et sociaux, selon les situations particulières et les possibilités concrètes. Mais les chrétiens, dans leur foi au Christ, accomplissent ces tâches, souvent si difficiles et toujours nécessaires, à la lumière de l'Evangile, qui nous annonce l'amour absolu de Dieu pour tous les hommes, et dans l'espérance eschatologique de la seigneurie universelle du Christ. Ils se rappellent que « la résurrection du Christ inaugure un ordre nouveau et universel ; qu'une énergie nouvelle est infusée dans la création et qu'une renaissance libératrice se prépare » (Paul VI) [32]. Il semble bien que seul *un christianisme consciemment eschatologique* (et donc prophétique), capable d'éclairer toute l'histoire humaine à la lumière de Pâques, peut garder ouvertes les voies de la vie, entre la tentation d'une répression coercitive et asphyxiante, et celle des sectes révolutionnaires destructrices. A la théologie et à la catéchèse de montrer comment ce combat de la foi de Pâques peut aussi féconder et soutenir notre engagement historique.

H. MAIER, *Democratie in der Kirche,* coll. *Werdende Welt* 16, Limburg, Lahn, 1970 ; J. BLANK, *Das Evangelium als Garantie der Freiheit,* Wurtzbourg, 1970.

32. La citation de Paul VI est tirée de son allocution de Pâques 1967. A ce sujet voir Vatican II, *GS,* surtout 38 et 39. Pour l'étude de ce thème théologique, voir notamment J. MOLTMANN, *Theologie der Hoffnung,* 4e éd., Munich, 1965 ; trad. : *Théologie de l'espérance,* Cerf-Mame, 1970 ; G. SAUTER, *Zukunft und Verheissung,* Zurich-Stuttgart, 1965 ; W. D. MARSCH, *Diskussion über die « Theologie der Hoffnung » von Jürgen Moltmann,* Munich, Kaiser, 1967 (recueil) ; H. SCHLIER, *De l'espérance,* dans *Essais sur le Nouveau Testament* (cité n. 31), p. 159-170 ; H. U. VON BALTHASAR, *La foi du Christ,* Aubier-Montaigne, 1968, surtout les ch. IV et V ; A. BIÉLER, *Une politique de l'espérance. De la foi aux combats pour un monde nouveau,* Labor et Fides, 1970 ; V. SCHURR, *Theologie im gesellschaftlichen Kontext* (cité n. 29), p. 216-218, avec la bibliographie ; H. U. VON BALTHASAR, *Kirche zwischen links und rechts,* dans *Civitas* 24 (mars 1970), p. 449-464, exposé particulièrement dense, lucide et suggestif. — Dans la mise en pratique de cette « espérance eschatologique » dans la société et le monde d'aujourd'hui, des questions difficiles se posent et des recherches toujours nouvelles s'imposent ; voir p.ex. les études et recherches sur « la démocratisation dans l'Eglise », recueillies dans *Concilium* 63 (1971) ; P. EYT, *Vers une Eglise démocratique ?,* dans *NRT* 91 (1969) p. 597-613.

5. *La fonction critique de la théologie*

Réflexion actuelle sur cette « Parole de Dieu qui est vivante, efficace et plus incisive qu'aucun glaive à deux tranchants, qui pénètre jusqu'au point de division de l'âme et de l'esprit, qui juge les sentiments et les pensées du cœur » (cf. *He 4,* 12), la théologie exerce nécessairement une fonction critique dans l'humanité et dans l'Eglise. Fidèle à sa loi propre la plus intime, elle doit chercher à reconnaître et à annoncer cette lumière que l'Esprit Saint jette aujourd'hui même sur le mystère du Christ, par « les signes des temps », selon l'expression désormais consacrée par Vatican II (cf. *GS* 4, 1 ; 11, 1 ; etc.). Encore faut-il en préciser les principaux aspects :

a) Théologie et sciences humaines.

L'Evangile du Christ, que la théologie étudie et que la catéchèse annonce, ne peut être exprimé sans l'apport propre de ce monde d'aujourd'hui à qui cet Evangile s'adresse. C'est pourquoi la théologie et la catéchèse portent inévitablement la marque historique de leur temps. Il y a plus : comme Dieu et le Christ, par leur Esprit Saint, parlent aux hommes de l'intérieur du monde et de leurs propres expériences humaines, une théologie qui se veut vraie (et la catéchèse qui y correspond) doit se faire en référence constante à la fois à l'Evangile du Christ et à la société actuelle des hommes, avec les diverses cultures, les sciences, les arts, la littérature, les religions, les réalisations et les déceptions des hommes d'aujourd'hui. En ce sens les sciences humaines s'avèrent donc indispensables à la théologie et à la catéchèse, quand il s'agit de connaître ces hommes et ce monde d'aujourd'hui, et aussi quand il s'agit d'évaluer jusqu'à un certain point l'impact humain de la vie des chrétiens et de l'Eglise en ce monde. De plus, elles peuvent dissiper de nombreuses déformations de la pensée religieuse et exercer les croyants à l'interrogation critique de leur foi.

Mais *ces sciences humaines ne peuvent jamais être normatives et moins encore « éducatives » de la foi chrétienne.* Comme P. Ricœur l'a montré, ces sciences doivent « reconnaître d'un seul mouvement leur validité et les limites de leur validité, bref, renoncer à l'ambition prétentieuse d'être exhaustives » [33]. Ce ne sont pas les enquêtes psycho-sociologiques ni les prospectives d'anthropologie culturelle qui peuvent nous introduire à la foi chrétienne, au sens des mystères du Christ, de l'Eglise et de la vie théologale. Car « la foi vient de la

33. *Sciences humaines et conditionnements de la foi,* dans le volume collectif *Dieu aujourd'hui.* Semaine des intellectuels catholiques, DDB, 1965, p. 144. Tout le chapitre est à relire, p. 113-146, avec le suivant *Connaître Dieu,* p. 147-175.

prédication entendue et la prédication se fait par la parole du Christ » (*Rm 10*, 17). Ce que Dieu révèle et communique aux hommes en Jésus-Christ n'a et ne peut avoir pour norme ni le monde dans son ensemble, ni l'expérience de l'homme ou d'un groupe d'hommes en particulier. Dans la révélation et la foi chrétiennes, c'est l'amour de Dieu Lui-même qui s'atteste et se fait reconnaître, en se révélant en Jésus-Christ, le Fils de Dieu fait homme crucifié et ressuscité, et par ce fait même révèle aussi l'homme à lui-même, pour autant qu'il est cet homme-aimé de Dieu en Jésus-Christ. Mais c'est le Christ, en tant que révélateur de cet Amour divin, qui est le signe et la preuve de la révélation de Dieu et de l'homme (voir Vatican II, *DV* 2 et 4 ; *GS* 22).

A ce sujet, il me semble que la théologie actuelle doit se faire beaucoup plus critique. Trop souvent, en voulant suivre le chemin des sciences humaines pour parvenir au chemin de la foi chrétienne, des théologiens (et plus encore des catéchètes) s'égarent dans un fourré inextricable. Une réflexion du vieux Heidegger paraît ici salutaire : « Aussi longtemps que la conceptualisation anthropologico-sociologique, ainsi que celle de l'existentialisme, n'auront pas été dépassées et mises de côté, la théologie n'entrera jamais dans la liberté de dire ce qui lui est confié » [34].

b) Théologie et vie des saints.

Il y a déjà vingt ans, H. U. von Balthasar a dénoncé la rupture qui existe, depuis des siècles, entre « théologie et sainteté ». Il a montré comment « les deux mondes » de la dogmatique et de la spiritualité, en se séparant l'un de l'autre, se sont fait mutuellement et ont causé à la vie de l'Eglise un dommage considérable [35]. Dans

34. Réflexion au cours d'une conversation ; je la retrouve citée également par Cl. Geffré, dans *Parole et Mission* 12 (1969) n° 45, p. 272. — Pour un développement de ce thème on peut voir les études sur la méthode propre de la théologie, entre autres B. Welte, *Ein Vorschlag zur Methode der Theologie heute*, Herder, 1965 ; W. Kasper, *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit*, 1967 ; trad : *Renouveau de la méthode théologique*, Cerf, 1968 ; H. U. von Balthasar, *Verbum Caro* (cité n. 1) ; F. Refoulé e.a., *Avenir de la théologie* (cité n. 22) ; K. Rahner, *L'avenir de la théologie*, dans *NRT* 93 (1971) p. 3-28 et dans *Bilan de la Théologie au XXe siècle*, éd. fr. de *Bilanz der Th...* (cité n. 53), t. II, Casterman, 1971 ; *Theologie*, dans *Sacramentum Mundi*, IV, 1969, col. 860-892. — Paul VI, dans son *Exhortation Apostolique à tous les évêques*, résume : « Pareillement, l'utilisation des sciences humaines dans les travaux de l'herméneutique est un mode d'investigation du donné révélé, mais celui-ci ne saurait se réduire à leurs analyses, car il les transcende par son origine comme par son contenu... La vraie théologie 's'appuie sur la Parole de Dieu écrite, inséparable de la sainte Tradition, comme sur un fondement permanent' (DV 24)» ; cité d'après *L'Osservatore Romano*, hebd. fr., 15 janv. 1971, p. 11.

35. H. U. von Balthasar, *Théologie et sainteté* (cité n. 2) ; étude reprise et développée dans *Verbum Caro* (cité n. 1) avec des approches diverses. Cf. Fr. Vandenbroucke, *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, dans *NRT* 72 (1950) p. 372-389.

la théologie post-conciliaire, il faut bien le constater, cette rupture s'est encore aggravée. Combien de théologiens, dans leurs traités et essais qui se veulent « actuels », font encore appel au témoignage des saints ? On déplore souvent l'absence, en notre temps, d'un authentique prophétisme. Mais on oublie que, parmi « les signes des temps », il y a d'abord le signe des vies saintes et missionnaires qui sont accordées aussi à notre siècle. Je songe à tant de nos contemporains qui, dans leur travail quotidien, souvent si varié et si humble, vivent généreusement leur foi dans l'amour de Dieu et des hommes : combien parmi eux ont vécu ou vivent encore en véritables prophètes et martyrs de l'amour du Seigneur ! Beaucoup sont connus (je pourrais en nommer) ; mais plus nombreux encore sont ces chrétiens obscurs et anonymes qui, « marchant comme s'ils voyaient l'invisible », dans la guerre comme dans la paix, dans des camps de concentration comme dans les terres de mission, dans le ministère sacerdotal comme dans la vie religieuse et dans la vie familiale, servent et aiment Dieu et les hommes, s'opposent aux puissances de ce temps, partagent l'angoisse du monde, et vivent, jour après jour, cette promesse qui est en eux : « Le Christ : espérance de la gloire » (cf. *Col 1, 27*), et, à cause de cette espérance qui est en eux, subissent souvent les moqueries et les calomnies, les rires et les sarcasmes, non seulement d'hommes incroyants, mais encore de chrétiens qui se veulent « progressistes ». Mais c'est dans ces « vrais adorateurs et ces vrais obéissants » que la Parole de Dieu se manifeste clairement aujourd'hui ; ce sont eux qui manifestent la présence du Christ et sa puissance de salut au cœur de l'Eglise et du monde actuel. Leur vie est doctrine vécue et devient lumière de l'Esprit pour la théologie. *Pourquoi une théologie, qui se veut actuelle et vivante, néglige-t-elle aujourd'hui ce témoignage des saints ?*

Ici surtout la théologie doit se faire plus critique et plus sérieuse. Le critère de « la sainteté vécue » dissipe ces oppositions factices et simplistes, aujourd'hui si fréquentes, entre l'amour de Dieu et l'amour des hommes ; il écarte les affirmations fort répandues que « l'amour catégorial-explicite du prochain est l'acte primaire d'amour de Dieu » et que « l'acte religieux thématique comme tel est et reste secondaire en face de lui » [36]. A la lumière de la vie des saints la théologie reconnaît que l'amour de Dieu (au sens subjectif et objectif) qui, de Dieu et avec Dieu, se répand sur les hommes et sur chacun

36. Les textes cités viennent de K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, VI, p. 294-295, etc. Malgré mon admiration pour l'œuvre de ce théologien, je ne comprends pas de telles affirmations. Elles ne me semblent pas conformes à la révélation de Dieu en Jésus-Christ, selon le Nouveau Testament. Elles relèvent plutôt de la formation philosophique-idéaliste de K. Rahner, ou bien d'une visée immédiatement pratique. Voir les critiques sérieuses formulées par H. U. VON BALTHASAR, dans *Cordula ou l'épreuve décisive*, Beauchesne, 1968, p. 79-89.

d'entre eux, est et reste absolument premier. C'est « le premier commandement », c'est-à-dire notre premier et plus grand bonheur, que Jésus rappelle par toute son existence « par et pour le Père », et que le témoignage des saints nous commente sans cesse. S'il est vrai que rien n'est plus menacé dans notre monde actuel que la prière et la contemplation, que le centre de tout devient l'homme qui reste enfermé sur lui-même et non plus ouvert à tout dans la lumière du Christ, la théologie et la catéchèse doivent se faire ici particulièrement critiques : au-delà des scléroses anciennes et des aliénations nouvelles, elles invitent et aident les chrétiens à redécouvrir l'irréductible nouveauté de l'Evangile : le mystère de Dieu-Amour pour nous en Jésus-Christ, jusque dans la mort sur la croix et la résurrection en gloire trinitaire. Ce service propre de la théologie et de la catéchèse ne semble guère apprécié par nos contemporains, ni même par certains « théologiens ». Il reste que c'est le service le plus important et le plus décisif pour tous les hommes : « Que sert à l'homme de gagner l'univers entier, s'il vient à se perdre et à perdre sa vie ? » (*Lc 9,* 25 ; cf. *Mc 8,* 36 ; *Mt 16,* 25-26). « Cherchez d'abord le Royaume (de Dieu) et sa justice, et tout cela vous sera donné par surcroît » (*Mt 6,* 32 ; *Lc 12,* 31).

c) Théologie et magistère en Eglise.

Question particulièrement actuelle depuis Vatican II. Le Concile a dénoncé « le juridisme et l'autoritarisme légaliste » qui a trop longtemps dominé en certains groupes et milieux de l'Eglise. De là beaucoup, parmi les chrétiens et les théologiens, en viennent à déprécier tout lien juridique dans la communauté et toute autorité magistérielle en théologie. Par ailleurs le personnalisme a mieux mis en lumière la nécessaire médiation de la conscience personnelle dans l'élaboration et l'application des normes objectives de l'action. Plusieurs aspects doivent ici être distingués :

(1) *La responsabilité spécifique des théologiens* dans l'interprétation actuelle de la foi doit être reconnue. Cette responsabilité est grande, aussi en face du magistère. Si elles s'accomplissent dans une obéissance sérieuse et une prière sincère à l'égard de la Parole de Dieu, manifestée en Jésus-Christ et actualisée par l'Esprit dans le monde d'aujourd'hui, les recherches des théologiens, leurs discussions et leurs élaborations prennent une grande importance pour la formulation de la foi et sa prédication actuelle. Ils doivent donc, dans leurs recherches, jouir de la liberté nécessaire pour discuter et approfondir les problèmes qui leur sont posés aujourd'hui et présenter, s'il y a lieu, des suggestions utiles au magistère apostolique lui-même. Dans ce dialogue entre les théologiens et le magistère, une procédure conforme aux droits de l'homme et à la liberté du chrétien doit être respectée de part et d'autre [37].

37. Ce point a été particulièrement souligné au Congrès de Bruxelles, 12-17 sept. 1970 ; voir notamment ses Orientations, nn. 2, 3 et 7. Il est aujourd'hui reconnu aussi bien par Paul VI, dans l'*Exhortation* citée n. 34, que par les théologiens eux-mêmes, entre autres, K. Rahner, dans *Schriften zur Theologie,*

(2) *Le rôle propre du magistère dans l'Eglise* doit être reconnu. Certes, le magistère et la théologie sont soumis tous deux à une même autorité, celle de la Parole de Dieu en Jésus-Christ, en vue d'un même service, celui de l'Eglise et de la foi chrétienne. Bien souvent le magistère est tributaire des théologiens dans le progrès, l'approfondissement et la formulation de la foi [38]. Mais il ne s'ensuit pas que le magistère et la théologie se trouvent sur le même plan. Selon certaines déclarations récentes, les deux ministères auraient des fonctions complémentaires, mais autonomes, l'enseignement du magistère étant caractérisé par la prédication de la foi, la tâche de la théologie étant conçue comme une mission scientifique d'enseignement [39]. Ce parallélisme ne me semble pas conforme à la réalité. *Le magistère apostolique bénéficie d'un charisme propre d'enseignement de la foi.* Ce charisme, qui appartient à l'Eglise enseignante, personnifiée elle-même dans le collège apostolique des évêques, « lui permet de sentir, en communion avec la théologie et le sens des fidèles, la conformité de son enseignement avec la Parole révélée » (selon les termes d'A. Wenger). C'est pourquoi, en cas de conflit, il revient au magistère dans l'Eglise de juger si telle théologie est conforme à la Parole de Dieu et au mystère de l'Eglise ; et non pas l'inverse. Il appartient aussi au magistère dans l'Eglise de juger de la pédagogie et de la catéchèse que les théologiens peuvent utiliser pour la formation et l'éducation de la foi. De plus, la transmission de la foi dépend d'agents multiples et divers : parents, prêtres, laïcs, témoins de la foi de l'Eglise par leur vie et par leur parole. Tous sont des coopérateurs du magistère apostolique dans l'Eglise. Les théologiens doivent donc accomplir leur rôle de médiation et de recherche en esprit de communion et de service avec le magistère et avec l'ensemble de la communauté croyante. C'est la tâche d'une théologie critique vraiment positive.

(3) *Pour une théologie critique positive* — Quelles que soient ses déficiences et ses entraves, c'est toujours l'Eglise qui nous transmet l'Evangile du Christ ; aujourd'hui plus que jamais elle nous appelle, par ses voix les plus autorisées, à un renouveau vraiment évangélique. Mais on constate que, dans de nombreux écrits et cours manuscrits, au nom même de Vatican II, une critique généralisée s'abat sur l'Eglise-institution, notamment sur l'Eglise-magistère. Avec le critère des sciences humaines, l'expérience de tels groupes particuliers, ou encore en vertu de la « nécessaire ouverture au monde actuel », on critique les documents conciliaires et pontificaux avec une acrimonie qui dénote souvent un certain ressentiment personnel [40]. Dans ce même sens tant de petits groupes

---

IX (cité n. 22) et Y. M. CONGAR, *Situation et tâches présentes de la théologie*, Cerf, 1968. Une analyse vigoureuse et profonde de ce rôle et de ce statut de la théologie est fournie par H. U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro* (cité n. 1) et *Spiritus Creator* (cité n. 20).

38. Concernant cette relation entre le kérygme apostolique dans l'Eglise et la réflexion théologique, il faut relire les considérations profondes et réalistes de H. U. VON BALTHASAR, dans *La Gloire et la Croix* (cité n. 1), I, surtout p. 468-470 et 493-511, avec les développements dans *Skizzen zur Theologie* (cité n. 1) II. *Sponsa Verbi* et III. *Spiritus Creator*.

39. Tel semble bien être le sens de l'Orientation n. 2 du Congrès de Bruxelles, citée d'après *Le Devoir*, 6 oct. 1970, p. 7, et déjà de la déclaration sur « la liberté des théologiens et de la théologie », lancée par *Concilium* en 1969.

40. A titre d'exemple, rappelons J.-Cl. BARREAU, *Questions à mon Eglise*, Stock, 1972, et, parus précédemment, Ch. DAVIS, *Une question de conscience*, trad. de l'anglais, Grasset, 1968 ; J. KAVANAUGH, *Non à la vieille Eglise* (cité n. 14) ; L. EVELY, *La prière d'un homme moderne*, Seuil, 1969 (cf. recension de J. M. HENNAUX dans *NRT* 92 (1970) 293-301) ; *L'Evangile sans mythes*, Paris, Ed. Universitaires, 1970. Cf. les documents réunis dans *L'Eglise souterraine*, publiés par IDOC, Duculot, 1970 ; H. KÜNG, *Unfehlbar ? Eine Anfrage*, Einsiedeln,

« entendent proclamer leur foi et leur appartenance au peuple de Dieu, mais en abandonnant toute référence à l'institution ecclésiastique », dans l'idée que leur « vie propre devient la seule norme et que tout recours à des solutions externes à cette vie peut être considéré comme une tentation de magie » [41]. Quand des jeunes agissent ainsi, on peut sans doute rappeler qu'« ils ne savent pas ce qu'ils font ». Mais quand des professeurs de théologie ou de catéchèse proposent de telles théories et déclarent publiquement que « de l'orthodoxie, on s'en f... aujourd'hui... », il faut bien conclure à leur ignorance ou à leur indifférence dans la foi. Il me semble vain et même ridicule que ces mêmes groupes, ces professeurs ou ces écrivains se réclament sans cesse d'un idéal de dialogue et de participation et refusent, en même temps, de s'associer à ces « frères qui se donnent de la peine au milieu de nous et qui sont à notre tête dans le Seigneur » (cf. *1 Th 5, 12*). Une Eglise où s'installerait un tel désordre et où régneraient de pareilles mœurs serait vouée à sa perte.

Ici, une théologie réelle et vivante doit exercer sa fonction critique. Il ne s'agit nullement de proscrire ou de gêner la recherche : il s'agit, au contraire, de lui assurer ce climat de foi et d'Eglise qui lui permette de porter des fruits. Certes, nous passons aujourd'hui une période de mutations profondes, « le difficile enfantement d'une Eglise qui ne sort pas sans crises des fictions du passé » (Y.-M. Congar) [42]. Et l'expression adaptée du christianisme pour demain est sans doute encore à faire. Il y faut des recherches, des tâtonnements, des essais, et souvent dans la nuit et l'insécurité. Il appartient aux théologiens, attentifs aux événements et aux idées dans le monde actuel, de discerner les signes des temps et de formuler,

---

Benziger, 1970 ; trad. : *Infaillible ? Une enquête,* DDB, 1971. Au sujet de ce dernier livre voir la déclaration de la Conférence épiscopale allemande, dans *Kirchlicher Anzeiger für die Erzdiözese Köln,* 15 févr. 1971 et *Doc. Cath.*, n° 1581 (7 mars 1971) p. 245 ; mais aussi le débat entre K. Rahner et H. Küng, dans *Stimmen der Z.* 186 (1970) p. 361-377 ; 187 (1971) p. 43-64 ; 105-122 ; 145-160 ; cf. G. Dejaifve, *Un débat sur l'infaillibilité,* dans *NRT* 93 (1971) p. 583-601. Et déjà, à propos d'un point plus particulier, la question décisive posée à H. Küng par des théologiens comme M. J. Le Guillou, dans *Le Monde,* 5 et 6 juillet 1970 et Y. M. Congar, dans *La Croix,* 3 juillet 1970.

41. Les textes cités sont de Th. Maertens, *Les petits groupes et leur liturgie* (cours cité n. 14), p. 45 et 53 ; voir aussi p. 11 ; 27 ; 36 ; 38 ; 41 ; 53-54 ; 59 ; 60-62. Pareil rejet de l'Eglise-institution-hiérarchie se manifeste dans G. Hasenhüttl, *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche,* coll. *Oekumenische Forschungen,* I. Ekklesiologische Abteil., 5, Herder, 1969 (cf. recension de G. Dejaifve dans *NRT* 92 (1970) p. 752-754). Quant à la mise en pratique, voir les documents réunis dans *L'Eglise souterraine* (cité n. 40). Cf. sur ce même sujet les réflexions de Y. M. Congar, *Un ferment schismatique ?,* dans *Inf. Cath. Int.* n° 335 (2 mai 1969) p. 4-6 et 31-32 ; J. Ratzinger, H. Maier, *Democratie in der Kirche* (cité n. 31) ; les études publiées dans *Concilium* 63 (1971) sur « la démocratisation dans l'Eglise », notamment celles de R. Pesch, K. Lehmann et N. Greinacher, p. 37-83.

42. Voir les analyses de ce phénomène de transition et de crise dans l'Eglise et le monde par W. H. van de Pol, *La fin du christianisme conventionnel,* Centurion, 1969 ; Y. M. Congar, *Au milieu des orages,* Cerf, 1969 ; *Cette Eglise que j'aime, ibid.,* 1969 ; H. de Lubac, *Paradoxe et mystère de l'Eglise,* Aubier-Montaigne, 1967 ; *L'Eglise dans la crise actuelle,* Cerf, 1969 ; le volume collectif *Sept problèmes capitaux de l'Eglise,* Fayard, 1969.

à l'intention du magistère, les problèmes nouveaux qui se posent à la foi et à l'Eglise. Mais aucune problématique du monde et aucune recherche théologique, quelque particularisée qu'elle soit, ne peut nous faire oublier, négliger ou déformer les grandes lumières qui déjà nous sont données dans le mystère du Christ et la foi de l'Eglise. Si les théologiens, dans l'Eglise, ont le devoir et le bonheur d'étudier et d'approfondir l'Evangile du Christ et les merveilles de l'Amour de Dieu pour nous, selon le témoignage apostolique, et de les annoncer aux hommes et au monde d'aujourd'hui, ils doivent par ce fait même dénoncer aussi les déformations de la figure du Christ et de son Evangile, comme déjà le Nouveau Testament nous l'apprend (il suffit de relire les épîtres de Paul, de Jean et de Pierre). A ce sujet *beaucoup de théologiens catholiques manquent de courage* et, au lieu de dénoncer les déformations de la foi et de l'Eglise qui abondent aujourd'hui, préfèrent s'enfermer dans un silence énigmatique, peut-être douloureux. Mais si la théologie doit être engagée, comme on y insiste si souvent aujourd'hui, elle doit être engagée d'abord et surtout au service de la foi du Christ et de son Eglise. Beaucoup, je le sais, « préfèrent rester tranquilles » et éviter toute polémique, encore qu'ils désapprouvent les slogans simplistes et souvent déformants qui encombrent tant d'écrits de vulgarisateurs qui se croient « prophètes des temps nouveaux ». Je les comprends. Mais il y a des situations où il faut se décider et s'engager publiquement pour ou contre l'Evangile du Christ : « Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive... Qui aime son père ou sa mère (ou sa tranquillité) plus que moi n'est pas digne de moi... » (*Mt 10,* 34-37). « Si je voulais encore plaire à des hommes, je ne serais plus le serviteur du Christ » (*Ga 1,* 10). G. Bernanos commentait : « Le danger n'est pas dans la subversion des forces du mal, mais dans la corruption des forces du bien ». N'est-ce pas un avertissement sérieux pour la théologie chrétienne aujourd'hui ?

III. — La conversion au Christ dans la théologie actuelle

Voilà, si je ne me trompe, la tâche la plus urgente et la plus décisive pour la théologie et la catéchèse en notre temps. C'était le programme de l'apôtre Paul : « Réaliser chez vous l'avènement de Sa Parole, ce mystère resté caché depuis les siècles et les générations et qui maintenant vient d'être manifesté à ses saints : ... c'est le Christ en vous, l'espérance de la gloire ! Ce Christ, nous l'annonçons, avertissant tout homme et instruisant tout homme en toute sagesse, afin de rendre tout homme parfait dans le Christ » (*Col 1,* 25-28). Programme plus actuel que jamais, qui se réalise à plusieurs niveaux :

1. *La conversion au Christ dans la foi*

C'est seulement dans la foi au Christ que les hommes reconnaissent les mystères révélés comme « réels et signifiants pour eux ». Mais comment reconnaître cette Parole de Dieu en Jésus-Christ pour nous, pour moi, aujourd'hui ? Il ne suffit pas d'analyser l'agir et le désir de l'homme, de l'humanité, de creuser ses aspirations, d'objectiver l'homme à l'infini, « d'aller au bout de nous-mêmes » (selon les expressions si fréquentes aujourd'hui). Tout cela est utile, voire nécessaire, pour ouvrir l'esprit et le cœur des hommes, pour faire sentir l'immense question qu'est l'homme en ce monde. Mais pour reconnaître la révélation de Dieu en Jésus-Christ, il nous faut écouter la Parole de Dieu et nous convertir dans la foi.

Ecouter la Parole de Dieu en Jésus-Christ — La révélation de Dieu pour nous, pour moi, nous vient toujours « du dehors », c'est-à-dire d'un autre, de cet Autre qui est Dieu en et par Jésus-Christ, qui se donne à moi. Et parce que Dieu et Jésus sont des personnes souverainement libres et toujours distinctes de moi-même et des hommes, il s'agit de rencontrer des personnes. Parce que, dans cette révélation, il s'agit d'une révélation d'amour : « Prior dilexit nos », cet amour ne peut pas être forcé ou élaboré à partir de moi ni d'aucune autre expérience ou aspiration humaine — l'Amour de Dieu en Jésus-Christ moins encore que tout autre. L'amour est toujours rencontre et accueil de cet autre qui se donne à moi. Ce don de l'autre, je puis seulement le recevoir, comme un don toujours nouveau et toujours prévenant. Mais quand il s'agit du Don d'amour de Dieu, ce don qui me vient « du dehors » va se révéler comme « plus intime à moi que je ne puis l'être à moi-même », dans la transcendance de l'amour fait homme en Jésus-Christ [43].

---

43. Ainsi Vatican II a pratiqué une véritable conversion au Christ de toute la pensée pastorale de l'Eglise, comme le montrent bien tous les décrets conciliaires selon l'intention déjà exprimée dans *LG* 1 et si souvent rappelée dans la suite. Voir une démonstration détaillée dans les excellents commentaires de G. MARTELET, *Les idées maîtresses de Vatican II*, DDB, 1966 ; M. J. LE GUILLOU, *Le visage du Ressuscité* (cité n. 27). Cette nécessaire conversion au Christ est inculquée avec insistance par D. BONHOEFFER, *Nachfolge* (cité n. 22) ; *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité*, Labor et Fides, 1967 ; cf. R. MARLÉ, *Dietrich Bonhoeffer, témoin de Jésus-Christ parmi ses frères*, Casterman, 1968. Beaucoup semblent oublier ou ignorer aujourd'hui que les réflexions audacieuses de ce « prophète de notre temps » sur un monde adulte « non religieux » découlent d'une conversion radicale à Jésus-Christ et baignent dans une prière continuelle, qui est avant tout relation personnelle à Jésus-Christ. — D'une manière générale, voir J. LAFRANCE, *Connaître Jésus-Christ*, Paris, Ed. du Cèdre, 1968, p. 8 : « à la racine de la crise de la foi actuelle, il y a une méconnaissance du mystère du Christ et surtout un mépris plus ou moins conscient de la relation personnelle au Seigneur. On veut bien le voir dans les autres et dans les événements, mais on se refuse à le rencontrer en lui-même. Et après avoir posé ce postulat, on se trouve toutes les bonnes raisons pour justifier sa position. A l'arrière-plan de ce malaise, il y a

Me convertir à Dieu et à Jésus-Christ — L'Ancien et le Nouveau Testament en témoignent avec insistance. Jamais le Christ et Dieu ne se trouvent « au bout de nous-mêmes », dans le prolongement de nos désirs et de notre idéal, pas plus que dans celui d'une ascèse ou d'une mystique humaines. Toujours les hommes doivent « se convertir », c'est-à-dire se tourner vers Dieu et le Christ, accueillir leur amour et leur parole qui les prévient, en faire le critère de leur vérité. Cette conversion répugne toujours (plus ou moins) à leur jugement anthropocentrique ou à leur conception propre du monde et de la vie. Certes, la Parole de Dieu en Jésus-Christ s'inscrit et s'exprime dans notre expérience humaine (« Le Verbe s'est fait chair »), mais c'est pour conduire les hommes à la conversion de la foi et à l'adoration de Celui qu'aucun œil n'a vu, à la reconnaissance de cet amour absolu de Dieu pour nous, manifesté en Jésus-Christ (« Et nous avons vu sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité » : *Jn 1,* 14). Il s'agit là d'une rencontre des hommes et de Dieu dans la foi au Christ, rencontre souverainement personnelle que les sciences humaines, aussi bien que la théologie et la catéchèse, ne peuvent que préparer et faire entrevoir. Mais la théologie et la catéchèse vivent de cette conversion de foi au Christ.

2. *La conversion au Christ en théologie*

Une distinction décisive semble aujourd'hui assez claire : dans toutes les sciences de l'homme, c'est toujours l'homme qui pense, agit et juge à partir de l'homme et de son monde, avec le pouvoir et la mesure des hommes, pour s'enfoncer dans l'obscurité de son propre mystère : « L'homme passe l'homme infiniment » ; *en théologie chrétienne,* par contre, *le croyant pense et regarde l'homme dans le mystère du Christ,* à partir et à la lumière du Christ, accueillie dans la foi. Ainsi l'homme apparaît tel que Dieu le voit, l'aime, le sauve et le glorifie, dans et avec son Fils fait homme en Jésus qui est crucifié et glorifié [44]. En fait, cette distinction est souvent mé-

---

un refus de la recherche théologique au profit d'un certain 'immédiatisme'. Facilement on taxe d'intimisme les temps d'oraison, de prière silencieuse et d'adoration, recommandés par toute la tradition spirituelle. Faut-il être surpris après cela de la raréfaction des vocations, des échecs de vies sacerdotales et religieuses et de l'appauvrissement de tant de vies chrétiennes où le sens de Dieu est totalement absent ? »

44. Cette distinction a été vigoureusement établie et développée par H. U. von Balthasar dans *La théologie de l'histoire,* trad. R. Givord, Paris, Plon, 1955, p. 141-199 : « Tâches de la théologie » et « Trois signes du christianisme ». Elle est amplement orchestrée et illustrée dans les grandes œuvres du même auteur, notamment dans *Verbum Caro* et *Herrlichkeit* (cités n. 1). Elle ressort également d'une manière lumineuse des exposés de D. Bonhoeffer, *Nachfolge* (cité n. 22), *Ethique* (cité n. 20) ; H. Schlier, *Essais sur le Nouveau Testament* (cité n. 31); le recueil publié en l'honneur de cet exégète-théologien, *Die Zeit Jesu,* Herder, 1970.

connue en de vastes secteurs de la théologie. Ou bien elle cède à « l'idolâtrie du concept » et juge la révélation du Christ d'après des catégories, des explications et des « conclusions » rationnelles, anciennes ou modernes (comme en tant de traités et manuels de théologie scolastique et scolaire). Ou bien elle réduit toute la révélation chrétienne à un simple appel à une existence « authentique, responsable dans la foi », ou encore à un engagement interhumain moral, surtout d'ordre politique et social (comme dans certaine théologie qui se dit « nouvelle et radicale »). Ainsi, parce qu'ils veulent (consciemment ou non) suivre les deux chemins en même temps, le chemin de l'homme qui raisonne et aspire à l'absolu, et le chemin de la foi qui part du Christ et illumine toute réalité, tant de théologiens s'égarent et nous égarent dans un fourré inextricable. C'est pourquoi il faut, si elle se veut fidèle et réelle,

une conversion radicale au Christ, à la source même et comme lumière permanente de la théologie. Le dilemne qui nous est posé peut se résumer de la manière suivante : Ou bien les théologiens jugent par eux-mêmes, selon leurs critères scientifiques et philosophiques, ce que signifient pour nous le mystère du Christ, sa Croix et sa Révélation salvifique : alors ils soumettent la Parole de Dieu à leur jugement d'hommes, ils « convertissent le Christ à eux-mêmes », aux hommes, au monde. Ou bien les théologiens, quand il s'agit de la révélation et de la foi chrétiennes (qui fait l'objet propre de la théologie), renoncent à leurs expériences et mesures d'hommes, et accueillent le mystère du Christ et de sa Pâque salvifique tel que la Parole de Dieu, dans le témoignage apostolique du Nouveau Testament et la foi de l'Eglise, nous le propose : alors ils « se convertissent au Christ » et s'ouvrent à sa révélation dans la foi ; ils reconnaissent vraiment Jésus-Christ comme « la Lumière du monde et, en le suivant, ne marchent pas dans les ténèbres, mais auront la lumière de la vie » (selon *Jn 8,* 12).

Il s'agit ici, c'est trop clair, d'*un véritable renversement de perspective,* d'une mort à nous-mêmes. De fait, selon la révélation du Christ, les hommes, avec tout leur monde créé, se réalisent, s'accomplissent et sont accomplis par le fait même qu'ils acceptent de ne plus partir d'eux-mêmes pour se réaliser par leurs propres forces, mais qu'ils accueillent le Christ comme leur lumière et leur vie, qu'ils acceptent de recevoir toute leur existence profonde et décisive de cet Amour de Dieu qui se manifeste en Jésus-Christ (cf. *Rm 8,* 28-39 ; *Col 1-2* ; *Ep 1-3* ; *He 1-2* ; *Jn 1* ; *3* ; *5* ; *10* ; *17* ; etc.). Le théologien, parce qu'il est chrétien croyant, peut et doit toujours partir de cette « Plénitude du Christ, de cette Lumière du monde » qui est Jésus-Christ, « en qui se trouvent, cachés, tous les trésors de la sagesse et de la connaissance » (cf. *Col 1,* 19 ; *2,* 2-3 ; *2,* 6-10 ;

avec *Jn 8,* 12). C'est à cette lumière qu'il va étudier et dire, dans la mesure du possible et dans le langage de notre temps, ce que signifient pour nous les mystères du Christ et de Dieu, l'Incarnation, la Croix, la Résurrection, la Parousie, et aussi ces relations multiformes que les hommes essaient d'établir entre eux et avec Dieu, à l'histoire et au monde, etc.

Ce n'est pas l'histoire des cultures, ni l'évolution humaine, ni les philosophies diverses, ni les sciences humaines actuelles qui apportent ici la lumière et le critère, mais uniquement la foi en cet « Evangile de la gloire du Christ, qui est l'image de Dieu. Car ce n'est pas nous que nous prêchons, mais le Christ Jésus, le Seigneur. Et ce Dieu qui a dit : 'Que des ténèbres resplendisse la lumière' est Celui qui a resplendi dans nos cœurs, pour faire briller la connaissance de la gloire de Dieu, qui est sur la face du Christ » (*2 Co 4,* 4-6). Certes, les théologiens utilisent toujours aussi les éléments de l'anthropologie culturelle, les expériences et les lois de la pensée humaine, les multiples langages de notre temps, mais c'est toujours — s'ils veulent agir en théologiens chrétiens — pour les assumer et les éclairer à la lumière de la foi au Christ. C'est en effet dans le Christ, mais en lui seulement, que tout l'humain et même tout le créé dans son dynamisme multiforme devient « un langage de la vie éternelle ». Radicalement, il s'agit ici de la relation entre la grâce de Dieu et la nature de l'homme. Or, comme H. U. von Balthasar l'a montré longuement et profondément, « entre la nature et la grâce, entre la raison et la foi, il n'y a pas un compromis minutieusement équilibré, mais seulement l'ordre qui est fondé dans la personne du Christ : la nature comme expression et servante de la surnature. Et dans ce service elle ne se trouvera pas à l'étroit ». — « Le Christ est la seule mesure entre Dieu et l'homme, entre la grâce et la nature, entre la foi et la raison... Sous tous les rapports l'humain reçoit son achèvement du fait qu'il se voit placé sans réserve, lui et sa tendance montante, au service de la révélation divine, enveloppé dans la tendance descendante de la grâce et de l'amour de Dieu »[45]. *La grande tâche d'une théologie vraiment actuelle* est sans aucun doute de réaliser, dans tous ses traités et à travers toutes ses recherches, cette conversion radicale au Christ : c'est à cette source qu'elle trouvera sa véritable splendeur toujours nouvelle : « l'adoration dans laquelle le ciel s'ouvre pour nous dans la foi, et l'obéissance vécue qui nous rend libres pour comprendre la Vérité »[46]. Et aussi

---

45. Les deux textes cités se trouvent dans H. U. von Balthasar, *La théologie de l'histoire* (cité n. 44), p. 177 et 169. Voir le vaste développement qu'en propose le même auteur dans *Das Ganze im Fragment* (cité n. 7).

46. Cette citation est encore de *La théologie de l'histoire* (cité n. 44), p. 150. Vatican II a beaucoup insisté sur cette « concentration christologique » dans l'étude de l'Ecriture Sainte et de la théologie en tous ses traités ; relire notam-

un accomplissement christique universel. — **Dans et par le Christ,** tout l'humain (et avec lui tout le cosmique) est en effet tellement soumis et uni à Dieu, qu'il devient maintenant communication et expression de Dieu. En tant qu'« Image du Dieu invisible, Premier-Né avant toute créature » (*Col 1,* 15), « Resplendissement de Sa gloire, Effigie de Sa substance, ce Fils qui soutient l'univers par sa parole puissante » (*He 1,* 3), le Christ glorifié est l'Image de toutes les images de la création et de tous les événements de l'histoire. A ce titre, il accomplit, dans sa Plénitude eschatologique, tous les mythes religieux, toutes les esquisses de religion dans l'humanité, toutes les valeurs humaines et terrestres, réalisées dans l'effort des hommes et le progrès de l'histoire. Plus universellement encore, le Christ accomplit toute la tension de l'être créé vers le plus-être, qui devient alors par lui langage de vie éternelle ; mais il donne aussi sens et efficacité — ce que les hommes ne peuvent pas concevoir — à tous les échecs, à toutes les angoisses, à toutes les morts, à toutes les dérélictions et descentes en enfer, qui deviennent maintenant (mais par la Pâque du Christ) des « descentes de l'Amour divin », des agonies pascales, des douleurs d'enfantement, des « morts pour la résurrection ». A plusieurs reprises Vatican II fait allusion à cette universalité historique et salvifique du Christ et de la foi chrétienne [47]. Mais c'est à une théologie qui se veut contemporaine d'en manifester le réalisme universel et actuel, merveilleux et caché. « Tout est à vous, soit Paul, soit Cephas, soit Apollos, soit le monde, soit la vie, soit la mort, soit le présent, soit l'avenir. Tout est à vous; mais (parce que) vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu» (*1 Co 3,* 21-23).

Une contre-épreuve manifeste nous est fournie par les nombreux traités et manuels de théologie qui accumulent des « thèses », selon une systématisation plus ou moins rationnelle, mais sans la référence interne et constante au mystère central du Christ. Les différentes « doctrines et vérités à croire » deviennent alors incompatibles et incompréhensibles. Même appuyées sur des textes isolés de l'Ecriture ou sur des raisonnements et des conclusions logiques, ces « mystères à croire » apparaissent alors comme des formules ou des doctrines sans cohésion interne et sans justification réelle. Et on comprend qu'en face d'une « telle théologie fragmentaire et hétérogène », la

---

ment *DV* 2 ; 4 ; 7 ; *OT* 16 ; *GS* 22 ; 32 ; 38 ; 39 ; 41 ; 45. Ainsi « les disciplines théologiques seront rénovées par un contact plus vivant avec le mystère du Christ et de l'histoire du salut » (*OT* 16, 4). Cette perspective est développée en détail par M. J. Le Guillou, *Le visage du Ressuscité* (cité n. 27); *Réflexions sur la nature et l'unité de la théologie,* dans *Mélanges offerts à M. D. Chenu,* Cerf, 1967, p. 363-383.

47. Cf. Vatican II, *DV* 2 ; 4 ; 7 ; *LG* 9 ; 13 ; 15-17 ; *AG* 8 ; *NAe* 2 ; *GS* 22 ; 32 ; 38 ; 39 ; 41 ; 45 ; 58 ; 62.

conscience de l'homme adulte s'insurge comme devant « une violence » ou une « foi extrinsèque, imposée du dehors ». A ce sujet la théologie actuelle, qui se veut ressourcée et vivante, a une tâche immense de recentrement et de concentration christologique. Si le regard du théologien ne reste pas toujours fixé sur ce cœur de la Révélation divine qui est le Cœur transpercé et glorifié du Christ, il succombe fatalement à cette humanisation, à cette « atomisation » de la foi qui, depuis les libres penseurs anglais et français, a été à l'origine de toute la théologie libérale et anthropocentrique, dont nous recueillons aujourd'hui les fruits desséchés. L'apôtre nous avertit : « Vivez donc dans le Christ, Jésus le Seigneur, tel qu'on vous l'a fait connaître : enracinés en lui, édifiant sur lui votre vie (et votre théologie), vous appuyant sur la foi telle qu'on vous l'a enseignée, et prodiguant les actions de grâces. Prenez garde qu'il ne se trouve quelqu'un pour vous ramener en esclavage par le vain leurre de la 'philosophie', à l'école d'une tradition tout humaine, et selon les éléments de ce monde, ce qui ne serait plus selon le Christ. Car en lui habite et s'incorpore toute la Plénitude de la divinité et vous vous trouvez en lui associés à sa plénitude » (*Col 2,* 6-9). Toujours à nouveau le théologien doit contempler ce mystère absolu du Christ, dans son unité indivisible, son originalité unique, sa médiation universelle[48].

3. *La conversion au Christ en catéchèse*

Tout cela vaut à plus forte raison, mais à sa manière particulière, pour la prédication et la catéchèse. J'ai déjà rappelé brièvement la relation entre théologie et prédication (voir *supra* I, 6). Quant à la conversion au Christ en catéchèse, elle est aujourd'hui plus actuelle, c'est-à-dire plus difficile et plus nécessaire que jamais.

Le Christ recrucifié. — On sait les grandes difficultés que les pasteurs et les catéchètes rencontrent aujourd'hui, surtout chez les adolescents et pour des raisons souvent assez diverses, quand ils essaient de présenter le mystère du Christ. Les catéchètes me rap-

48. La structure même du Nouveau Testament et surtout des Epîtres de la Captivité, *Ep* et *Col,* et les écrits de saint Jean nous tracent ici la route, semble-t-il. Dans ces documents, le Christ apparaît toujours comme la Plénitude fontale, le début et la fin, l'*eschaton* et le *prôton.* Cette christologie « totalisante » nous dévoile le mystère de Dieu pour nous (la théologie), le sens de l'homme devant ce Dieu et Père de Jésus-Christ (l'anthropologie), le sens de l'histoire et du monde en union avec cet homme et avec Dieu (la cosmologie chrétienne, la téléologie, l'eschatologie), en nous assurant de l'avenir absolu du Christ pour les hommes et le monde d'aujourd'hui, de demain et de toujours. Le langage de ces écrits est celui de la foi, de l'attente, de l'espérance, de la tension entre la venue historique et l'action présente et future du Christ ; en même temps est respectée la diversité des expressions de la foi. — De cette manière christo-théologique on trouve une réalisation « concrète » dans les ouvrages de F. X. Durwell, cités n. 27.

portent et je me rappelle moi-même tant de réactions comme celles-ci : « Jésus-Christ, mais c'est déjà connu ; c'est tellement abstrait ; on nous en a déjà tant parlé ». Ou alors : « Du Christ, on en a assez ; laissez-nous libres, laissez-nous vivre ; cela ne nous intéresse pas ». D'une manière assez générale beaucoup d'enseignants constatent : « Quand on fait allusion au Christ, on sent que l'intérêt et l'attention de la classe baisse immédiatement ». La question est, certes, extrêmement complexe et variée : elle joue presque toujours sur plusieurs niveaux, personnel et social, pastoral et didactique, scolaire et familial, etc. Ici, je retiendrai seulement le problème de la relation au Christ ou de la présentation du Christ.

Beaucoup de catéchètes (et aussi certains centres ou offices catéchétiques) en concluent qu'il n'est plus nécessaire, ou qu'il n'est pas possible, d'annoncer Jésus-Christ pour lui-même, c'est-à-dire dans sa figure de révélation absolument unique telle que la présente le Nouveau Testament, et qu'il faut donc chercher d'autres voies. On nous explique, en fonction de toute la psycho-pédagogie moderne, qu'« une éducation de la foi qui se veut vitale doit se greffer directement sur la vie des jeunes » (ou des hommes, des adultes, en général) ; qu'il faut donc chercher à « éclairer l'expérience des adolescents en recherche d'autonomie ; les aider à vivre leurs relations humaines dans l'authenticité et à dynamiser leur expérience personnelle et communautaire par la dynamique des groupes ; puis, en rappelant le souvenir du Christ, les conduire à signifier chrétiennement leur vie, en invitant chacun et le groupe à se donner des significations évangéliques, pour reconnaître ainsi Jésus-Christ dans leur existence (selon les expressions courantes aujourd'hui). On parle donc aussi du Christ, du mystère pascal, du Seigneur ressuscité ; quelques-uns le font même assez souvent ou, du moins, essaient de le faire. Mais c'est presque toujours et surtout dans une perspective psychologisante et moralisante, selon le critère de l'homme : par exemple, pour autant que ce Christ nous aide à nous épanouir et à nous réaliser nous-mêmes ; pour autant qu'il nous aide à assumer et à transformer notre existence corporelle, à participer au travail dans le monde ; à vivre notre autonomie à travers les expériences de rupture ; à éprouver la force de nos rencontres ; à accomplir l'homme et le monde ; etc. En bref : *on admire l'homme et on utilise Jésus-Christ* ; au lieu de convertir les hommes à Jésus-Christ, on « convertit » Jésus-Christ aux hommes, on ne le juge et on ne l'admet que selon l'expérience humaine, soit personnelle, soit collective et communautaire [49].

---

49. Beaucoup de lecteurs trouveront sans doute ce paragraphe énigmatique et trop sévère. La question me paraît cependant plus grave que beaucoup ne veulent bien le croire ou le dire. Voici quelques explications plus détaillées :

1. Je vise ici certaine catéchèse anthropologique-existentielle telle que la présentent notamment les documents *Un sens au voyage* et *La force des ren-*

Cette présentation du Christ se réclame, il est vrai, de certains théoriciens qui prétendent que Jésus a voulu disparaître au profit

---

contres, composés et publiés par l'Office catéchétique provincial du Québec, Montréal, Ed. Fides, 1968-1970 ; ou encore les dossiers *Voici l'homme* et *Temps forts,* publiés par P. Babin, J. P. Bagot, e.a., Lyon, Ed. du Chalet, 1969, et autres documents du même genre.

2. *L'intention des auteurs* est, certes, fort bonne. Ils veulent, dans la présentation de l'Evangile du Christ, partir résolument de l'homme d'aujourd'hui, surtout des adolescents actuels, creuser leurs aspirations, montrer comment l'Evangile y répond, les aider à vivre leurs relations humaines dans l'authenticité, les ouvrir enfin à la foi au Christ, etc. C'est le programme d'une catéchèse vraiment anthropologique-existentielle et progressive. Nous le trouvons exposé en des ouvrages tels que J. Goldbrunner, *Realisation,* Fribourg, 1966 ; H. Halbfas, *Fundamentalkatechetik,* Dusseldorf-Stuttgart, 1968 ; G. Stachel e.a., *Existentiale Hermeneutik,* Zurich-Cologne, 1969 ; et, d'une manière plus pratique, par J. Le Du, *Catéchèse et dynamique de groupe,* Fayard-Mame, 1969 ; et par G. Moran, *Catéchèse biblique ?* trad. de l'américain, Paris, Ed. Ligel, 1968 ; *Vivante Révélation, ibid.,* 1967. Cf. *La catéchèse, interprétation de l'expérience,* dans *Lumen Vitae* 25 (1970) n° 3. — J'ai rappelé moi-même le fondement non seulement psychologique mais encore christologique-théologique de cette démarche inductive et progressive dans *Le mystère de l'évangélisation dans la vie des hommes,* dans *Masses ouvrières,* n° 190, nov. 1962.

3. Mais *la mise en œuvre* de cette méthode dans les travaux mentionnés me semble nettement déficiente, voire déformante. Voici pourquoi : a) Ces documents restent à tel point marqués par l'influence immédiate des méthodes pédagogiques actives, utilisées dans l'enseignement des branches dites profanes, que la pédagogie propre à la révélation et à la foi chrétiennes en vient à être négligée, voire méconnue. — b) Ils se ressentent des techniques de l'adaptation et de la manipulation psychologique à un degré tel que le contenu proprement doctrinal de la catéchèse est souvent amenuisé ou déformé. — c) Ces documents pratiquent une « pédagogie de la sympathie » qui vise avant tout la faveur des étudiants ; vu l'agressivité de ceux-ci dans le domaine religieux, les professeurs préfèrent un « enseignement non-engagé » et, sous prétexte de catéchèse, développent l'analyse des activités humaines, etc. — d) Ces documents et ces professeurs de catéchèse travaillent avec l'idée, souvent exprimée, qu'à force de creuser et de développer les faits humains, « d'aller jusqu'au bout de l'homme », on finira par aboutir à Jésus-Christ. C'est témoigner d'une conception très superficielle de la révélation et de la foi chrétiennes et, en pratique, faire l'économie de l'indispensable conversion de l'homme à Jésus-Christ. — e) Ces documents demeurent empreints d'un moralisme humaniste très prononcé. Ils restent toujours centrés sur le devoir et l'agir de l'homme, de l'homme « chrétien ». C'est toujours « un appel à créer, à lutter, à s'engager, à se faire soi-même, à faire le monde avec les autres », etc. Jésus-Christ lui-même est seulement rappelé ou proposé pour autant qu'il sert aux hommes, dans leur « autoréalisation », d'aide et d'exemple pour « s'épanouir, se réaliser, s'accomplir » ; bref, pour autant qu'il est « le médiateur de l'homme pour l'homme ». — A ce sujet j'ai déjà marqué des réserves sérieuses dans l'article sur *Karl Barth,* dans *Le Devoir,* 12 et 13 janvier 1970. Voir aussi J. Laforest, *La catéchèse au secondaire,* Québec, Presses de l'Univ. Laval, 1970, surtout p. 1-4 et 167-176.

En somme, au lieu d'être « en avance » et de nous aider à avancer, comme ils le promettent, ces documents et leur manière de présenter le Christ nous rejettent « en arrière », au temps de l'*Aufklärung,* où un Wessenberg et ses doctrinaires cherchaient également à « adapter le christianisme à l'homme, à le rendre vraiment utile », à tout simplifier dans le culte et la catéchèse, jusqu'à en faire une expression, admissible pour tous, du rapport religieux entre Dieu et l'homme et de rapports humains équitables. Quand il s'agit du Christ lui-même et de sa présentation aux hommes, il faut toujours nous rappeler ce que le Nouveau Testament montre avec tant de force : Jésus-Christ ne peut

de ce qu'il a suscité : le service et la liberté des hommes ; et que ce qui importe, c'est son œuvre, la libération des hommes, et non pas sa propre personne et sa Pâque personnelle [50]. D'autres, nous l'avons dit plus haut, recourent à « la grille d'interprétation marxiste » pour présenter une catéchèse de Dieu-Père, de la prière, de la foi, du péché, des rites liturgiques (enfin « dématernalisés ») et surtout d'un Jésus « révolutionnaire » [51]. Ces mêmes théoriciens nous expliquent d'ailleurs, au nom de la psychologie et plus particulièrement de la psychanalyse et de la sociologie culturelle, que l'amour et l'adoration de Dieu et du Christ constituent des « valeurs intimistes de la religion » qui relèvent d'un « type maternel » et nous maintiennent dans un « sentiment religieux » (ou « une religion ») indigne de l'homme adulte, membre d'une société urbaine, technicisée et post-industrielle, religiosité qu'il nous faut donc dépasser pour entrer enfin dans la foi. Aussi bien « l'humanité se divise moins entre croyants et non-croyants qu'entre gens à réaction maternelle (pratiquants ou non) et gens à réaction paternelle (athées ou croyants) » [52].

Après cela, on ne s'étonne pas que tant de catéchètes déclarent « ne pas voir ce qui spécifie le chrétien », affirmant par exemple « qu'humaniser c'est déjà évangéliser, que des incroyants ou athées déclarés peuvent enseigner la catéchèse » etc. C'est la débâcle généralisée d'une catéchèse qui se veut à l'avant-garde de l'Eglise, mais dont on ne voit plus le sens vraiment original et indispensable.

Jésus-Christ : le Seigneur. — Heureusement des chrétiens assez lucides, des catéchètes et des pasteurs, des parents et des professeurs, et surtout des évêques, les premiers responsables de l'Evangile et de la catéchèse dans l'Eglise, commencent à réagir contre de telles aberra-

---

absolument pas être mesuré par l'homme, ni par aucune mesure générale et extérieure. Il est lui-même sa propre forme et mesure, absolument unique. Il se donne lui-même comme la Lumière du monde, le Seigneur de l'histoire, le Médiateur unique entre Dieu et les hommes, c'est-à-dire comme la mesure de toutes les autres mesures, humaines et terrestres. Et il se fait lui-même reconnaître comme tel par la lumière et l'évidence qui jaillissent de sa propre figure de révélation. Faudrait-il rappeler ici *Jn 5*, 44 : « Comment pourriez-vous croire, vous qui tirez les uns des autres votre gloire, et de la gloire qui vient du seul Dieu n'avez nul souci » ? Revoir tout ce « discours » *5*, 19-47 ; et *6*, 26-66 ; etc.

Sur les problèmes que nous évoquons ici, voir également R. Smet, *Crise de la Catéchèse ?*, dans *La Foi et le Temps* 3 (1970) p. 473-502.

50. Cette interprétation est développée surtout par P. van Buren, *The Secular Meaning in the Gospel*, Londres, 1963, et reprise par de nombreux vulgarisateurs. Voir un résumé dans J. Sperna Weiland, *La nouvelle théologie* (cité n. 19), p. 154-169 et 284-296.

51. Cf. *supra*, n. 30.

52. Th. Maertens, *Liturgie...* (cité n. 30), p. 248. Toute cette présentation s'inspire largement de la revue *Frères du monde* n° 64 (1970), *La foi, force historique*. On y retrouve les principaux éléments que mentionne J. Sperna Weiland, *op. cit.*

tions [53]. Sans doute l'intention des auteurs et des écrits cités est-elle bonne. Ils veulent rejoindre par le langage de notre temps les préoccupations de nos contemporains. A ce sujet (je l'ai déjà dit) les sciences humaines s'avèrent indispensables à la théologie et à la catéchèse. Et on sait les difficultés actuelles du langage, surtout dans un monde où les « maîtres du soupçon » ont passé, où tout est remis en question et jugé selon des critères psycho-sociologiques et culturels-empiriques. Mais *la question pratique et décisive est désormais posée* à nos facultés de théologie, à nos instituts de catéchèse, et surtout aux catéchètes et pasteurs eux-mêmes : Allons-nous continuer à croire et à transmettre les mystères du Christ et de notre existence humaine, en accueillant la Parole de Dieu en Jésus-Christ dans l'Ecriture et l'Eglise, par une catéchèse biblique et liturgique vraiment réaliste ? Ou bien allons-nous, au nom des sciences humaines, réinterpréter toute cette Parole de Dieu et notre foi chrétienne dans une « relecture » marxiste ou freudienne, voire feuerbachienne ? Allons-nous, dans la bonne intention de réagir contre certaines déformations de la religiosité populaire, de rejoindre les jeunes et les hommes d'aujourd'hui et de parler le langage de notre temps, vider l'Evangile du Christ et notre propre vocation chrétienne de sa substance propre et les réduire à un humanisme altruiste plus ou moins « christianisé » ? Ou bien, dans une fidélité plus profonde et toujours nouvelle à notre mission de catéchètes et de chrétiens, « annoncer l'Evangile de Dieu, annoncer la bonne nouvelle de Jésus, selon le témoignage apostolique, pour conduire les hommes à l'obéissance de la foi » (cf. *Rm 1,* 1-6 ; *16,* 25-26 ; *2 Co 10,* 4-6 ; avec *Ac 8,* 12. 35 ; *11,* 20-26 ; *1 P 1,* 3-25 ; etc.) ?

---

53. Voir notamment la déclaration de l'épiscopat français, *Jésus-Christ Sauveur*... (citée n. 25) ; et surtout l'*Exhortation* de Paul VI (citée n. 34) : « ... un effort sérieux nous est demandé aujourd'hui pour que la doctrine de la foi garde la plénitude de son sens et de sa portée, tout en s'exprimant sous une forme qui lui permette d'atteindre l'esprit et le cœur de tous les hommes auxquels elle s'adresse » (§ 2 ; cité d'après *L'Osservatore Romano,* hebd. fr., 15 janv. 1971, p. 11). — J'ai déjà rappelé nombre de théologiens qui ont diagnostiqué le même malaise dans cette tâche de l'évangélisation actuelle, notamment H. de Lubac, Y. M. Congar, L. Bouyer, H. Schlier, J. Ratzinger, K. Rahner, H. U. von Balthasar. Voir un résumé bien informé et vigoureux dans A. Manaranche, *Je crois en Jésus-Christ aujourd'hui,* Seuil, 1968 ; *Quel salut ?, ibid.*, 1969. Mais il faut signaler aussi les voix autorisées de laïcs hautement qualifiés, tels qu'E. Gilson, J. Maritain, J. Guitton, P. H. Simon, St. Fumet. Rappelons J. Lacroix, *La crise intellectuelle du catholicisme français,* Fayard, 1970 ; A. Piettre (professeur à la Faculté de Droit et Sc. éc. de Paris). *La trahison des clercs,* article lucide et substantiel, dans *L'Osservatore Romano,* hebd. fr., 29 nov. 1968, p. 5 et 11. « En vérité, il y a là un manque de formation, un défaut de réflexion, une égale défaillance de raison et d'oraison ». Pour l'histoire de la prédication et de la catéchèse en notre temps, on peut voir le bulletin de V. Schurr, *Pastoraltheologie im 20. Jahrhundert,* dans *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert,* éd. H. Vogrimler et R. Vander Gucht, Herder, 1970, III, p. 385-408, avec bibliographie = *Bilan* ... (cité n. 34), II, p. 569-626.

Le critère de la catéchèse chrétienne est et reste donc, aujourd'hui plus que jamais, la conversion au Christ. « Contempler Celui qui nous a aimés et s'est livré pour nous, et l'annoncer, dans la mesure du possible », avec tout ce que cette révélation humano-divine de la Croix du Christ signifie pour nous les hommes, pour le monde et l'histoire que nous subissons et faisons, et pour Dieu Lui-même et notre avenir éternel. Orienter le cœur, le regard et la vie de nos contemporains vers ce centre de l'événement, vers ce Cœur transpercé du Christ, vers cette gloire de Dieu qui est celle de Son Amour éternel manifesté au monde dans la croix et la résurrection de Son Fils fait homme en Jésus-Christ, voilà le critère et la tâche essentielle de la catéchèse chrétienne : nous annonçons le Christ Jésus, le Seigneur... pour que resplendisse dans vos cœurs la connaissance de la gloire de Dieu, qui est sur la face du Christ (d'après *2 Co 4,* 5-6). Et toutes les « doctrines », dogmatiques et morales, tout le service des hommes et du monde, toutes les valeurs humaines et cosmiques, trouvent leur sens définitif et décisif en se rattachant à ce Cœur du monde qui est le Cœur du Christ, dont déjà elles découlent.

Cette catéchèse chrétienne a donc aussi *son mode de transmission qui lui est propre.* Le témoignage de la foi se communiquant, c'est-à-dire celui de la vie et de la parole, voilà le témoignage que les chrétiens sont appelés à rendre à Jésus-Christ qui, déjà, « est venu chercher et sauver » tous les hommes, et nous prévient donc toujours dans ce travail d'évangélisation. Tout le reste est affaire de structures et de méthodes particulières, qui doivent être trouvées, adaptées et changées selon les appels et « les signes des temps » et des hommes. J'en ai parlé ailleurs [54].

Ce n'est pas à dire que cette catéchèse chrétienne soit toujours et partout possible. Il y a des temps et des groupes humains où l'obstruction, l'agressivité ou encore (il faut le dire) la sottise sont telles qu'une réflexion sérieuse sur l'existence humaine et une proposition de l'Evangile du Christ deviennent impossibles. « Si l'on refuse de vous accueillir et d'écouter vos paroles, sortez de cette maison ou de cette ville en secouant la poussière de vos pieds » (*Mt 10,* 14). « Dès lors, nombre de ses disciples se retirèrent et cessèrent de l'accompagner » (*Jn 6,* 66). Sur le plan humain et immédiat, le dialogue sera peut-être rompu et impossible à renouer. Mais pour le chrétien, surtout pour l'apôtre, il se poursuit plus profondément dans le Cœur crucifié du Sauveur de tous les hommes, non par des discours, mais par la prière et la souffrance solitaire,

54. Voir mon essai *Le mystère de l'évangélisation dans la vie des hommes* (cité n. 49). Depuis lors, Vatican II a beaucoup insisté sur cet aspect ; cf. notamment *AG* 8 ; *GS* 33-39 ; 43 ; 44 ; 58 ; 62.

jusqu'à ce que vienne « l'heure du Seigneur » qui sera aussi l'heure de l'homme qui s'ouvre à la Parole de Dieu. Car notre foi en « Dieu qui fait vivre les morts et appelle à l'existence ce qui n'existe pas » nous fait aussi « espérer contre (au-delà de) toute espérance » (*Rm 4*, 17-18). En aucun cas il ne s'agit de mettre la catéchèse chrétienne à toutes les sauces pour la « faire passer quand même », comme une marchandise plus ou moins frelatée. Il ne s'agit pas, sous le titre ou le prétexte de la catéchèse, de faire de la psychologie, de la sexologie, de la psychanalyse, de l'anthropologie et, finalement, d'y rattacher le Christ comme un « bouche-trou » de nos insuffisances, un modèle de notre plénitude ou un maître de sagesse. C'est là une fausse méthode, mais qui semble trop souvent pratiquée à l'heure actuelle en certains milieux catéchétiques. Que la théologie et la catéchèse chrétiennes aient le courage d'être vraiment elles-mêmes : « Si je voulais encore plaire à des hommes, je ne serais plus le serviteur du Christ » (*Ga 1*, 10). C'est dire, par le fait même,

LA VOCATION PROPRE DES THÉOLOGIENS ET DES CATÉCHÈTES.

Certes, tous les chrétiens sont appelés à devenir des témoins du Christ en ce monde (cf. *1 P 2*, 9 - *3*, 17 ; etc. ; Vatican II, *LG* 17 ; *AG* 10-12 ; 23 ; 36). Mais tous ne sont pas également appelés et aptes à faire de la théologie et de la catéchèse. Si vraiment la catéchèse et la théologie doivent devenir telles que Vatican II les conçoit et les recommande avec insistance[55], il y faut une maturité humaine sérieuse, un engagement personnel libre et conscient, et une préparation adaptée. *Même et surtout pour la catéchèse, il faut aujourd'hui une formation théologique suffisamment développée.* Cette exigence découle de la situation actuelle avec ses difficultés particulières, mais aussi de la Parole de Dieu elle-même. Parce que la Parole de Dieu en Jésus-Christ pour le salut du monde est une véritable « révélation-communication » des mystères du Christ, de Dieu et de l'humanité à l'esprit et à la parole des hommes, elle suppose et exige toujours à nouveau la contemplation de « tout ce que Dieu nous donne en Jésus-Christ », c'est-à-dire une théologie suffisamment organisée, critique, historique, développée, et toujours ressourcée au témoignage apostolique. Je me demande si, à ce sujet, la formation que proposent actuellement les principaux instituts de catéchèse est réellement suffisante. Par ailleurs il me semble important de rappeler que la théologie et la catéchèse ne peuvent et ne doivent pas tout faire, dans l'Eglise et dans le monde, comme certains théoriciens et praticiens semblent le demander aujourd'hui. La

55. Voir notamment, dans Vatican II, *DV* 24 ; *OT* 14-17 ; *UR* 6 et 17 ; *GS* 44 et 62 ; *AG* 22 ; ainsi que *CD* 13 et 14 ; *AG* 17 et 8, etc.

théologie et la catéchèse ne remplacent ni le collège apostolique dans l'Eglise, ni l'engagement humain des chrétiens dans le monde. Elles apportent leur contribution propre, sans avoir à suppléer l'apport des autres charismes et tâches dans l'Eglise et le monde.

Mais ce qu'il faut demander surtout aux théologiens et aux catéchètes d'aujourd'hui, c'est — si je ne me trompe — *le courage de la foi* ou, selon les termes de l'apôtre Paul, « cette audace apostolique » qui « proclame la parole, qui insiste à temps et à contretemps, avec une patience inlassable et le souci d'instruire », et qui « ne rougit pas de l'Evangile » (cf. *Rm 1,* 14 ; *Ep 6,* 19-20 ; *2 Tm 4,* 2 ; avec *Lc 9,* 26). Les premiers apôtres du Christ n'étaient pas (comme certains le prétendent aujourd'hui) « dans le vent de l'histoire ». Ils étaient des témoins du Seigneur, des « martyrs » que les hommes rejetaient dans la mort, hors de l'histoire : « Nous sommes devenus comme l'ordure du monde, jusqu'à présent l'universel rebut » (*1 Co 4,* 13 ; cf. *2 Co 4,* 7-18 ; *2 Tm 2,* 1-13). Ainsi, dans un monde qui toujours encore « crucifie » le Christ, mais aujourd'hui parce qu'il l'ignore ou le rejette, les chrétiens, et surtout les théologiens et les catéchètes, doivent « prendre parti pour le Christ », et annoncer sa charité et sa seigneurie salvifique pour les hommes ; même et surtout s'il faut, pour cela, « sortir en dehors du camp et porter l'opprobre de Jésus-Christ » (*He 13,* 13 ; cf. *12,* 1-4). Attester, par toute notre vie et par notre parole, ce mystère salvifique du Christ, « de l'unique Médiateur entre Dieu et les hommes », voilà bien le service le plus éminent, mais aussi le plus nécessaire, dans l'Eglise elle-même et pour les hommes de notre temps. Ce service de la théologie et de la catéchèse « ouvre le temps ». Il introduit les hommes à leur vérité profonde et à leur vie véritable avec le Christ, en Dieu. Il empêche les chrétiens et les hommes de se renfermer dans cette obsession d'eux-mêmes, dans cette prison de l'homme et du monde, de laquelle Jésus-Christ nous a libérés. Plus que jamais les théologiens et les catéchètes sont appelés à être, parmi les hommes et dans l'Eglise elle-même, les témoins de l'amour et de la liberté du Christ.

Québec 10 (Canada)
Université Laval
Cité universitaire

Paul Hitz
Professeur à la Faculté de théologie