NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

91 Nº 2 1969

«La peur ou la foi». L'analyse du malaise sacerdotal selon M. Bellet

Jean-Marie HENNAUX (s.j.)

p. 136 - 148

https://www.nrt.be/es/articulos/la-peur-ou-la-foi-l-analyse-du-malaise-sacerdotal-selon-m-bellet-1374

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

« La peur ou la foi »

L'ANALYSE DU MALAISE SACERDOTAL SELON M. BELLET

I

Le sous-titre de l'important ouvrage publié par M. Bellet[1] en indique bien l'intention. Il s'agit d'abord du *prêtre,* et non du sacerdoce. Du prêtre, avec toutes les questions qu'il se pose ou qu'on lui pose actuellement, bien ou mal posées, peu importe. Il faut partir de là. L'auteur se montre constamment soucieux de ne pas disjoindre « essentiel et actuel », « vie spirituelle et situation », « essence et existence ». A cette condition seule, un progrès spirituel non illusoire est possible. Car c'est bien un tel progrès qu'il faut viser. La crise actuelle ne se peut résoudre par aucune théorie pure et simple, quelque conception rénovée du sacerdoce, qui nous viendrait des efforts conjugués de la psychologie, de la sociologie et de la théologie. Le point de départ s'impose donc : c'est la situation concrète du prêtre, ce « malaise sacerdotal » dont on parle tant.

Ce malaise, il faut l'*analyser*. Analyse non extérieure (purement psycho-sociologique), mais entièrement menée à partir du point le plus central et le plus personnel de la vie du prêtre : *sa foi.* Ce propos imprime à l'ouvrage son genre littéraire, qui énervera sans doute (légitimement parfois, il faut le reconnaître) quelques lecteurs, préférant un développement linéaire, notionnel, à ce cheminement dialogal et circulaire. Les paragraphes se succèdent comme les questions-réponses du prêtre qui s'interroge et de l'analyste fraternel qui l'aide à voir clair. C'est dire d'emblée que ce livre ne prétend pas apporter de « solution » à ces questions brûlantes (d'ailleurs abordées de front) que sont celles, par exemple, du célibat ou du travail des prêtres. Il veut nous donner mieux. On cherche ici la signification *réelle,* cachée, de ces questions, une *interprétation* du malaise, qui permette un *discernement spirituel* dans la situation présente. Il faudra parfois des dizaines de pages pour reconnaître qu'un problème est mal posé, pour faire tomber les illusions, les masques, derrière lesquels se dissimulent des interrogations plus radicales, dont on a peur. Le

1. Maurice Bellet. — *La peur ou la foi.* Une analyse du prêtre. Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1967, 20 × 13, 408 p., 240 FB.

lecteur (le prêtre censément) doit souffrir ces détours. L'analyse purificatrice est à ce prix. Pénible effort d'é-lucidation d'une foi mise à la question, pour se convertir elle-même à elle-même. Tout le livre est cet itinéraire de conversion. A chaque pas, il faut choisir entre « la peur ou la foi ».

Au cours de ce chemin, le « malaise sacerdotal » va se révéler comme « impossibilité apostolique », impossibilité pour le prêtre de parler la Parole à ses contemporains, et, finalement, comme crise de la foi elle-même : le christianisme peut-il encore prendre un sens pour les hommes de notre temps ?

Le prêtre ne doit surtout pas croire que cette crise est d'abord « autour » de lui, celle du monde. C'est la sienne. Il finit en effet par se rendre compte que ce qui l'empêche d'être prêtre et de réaliser sa mission, c'est le contenu même de sa foi : « Le contenu doit être universel, non seulement (ce qui est toujours facile) par ce qu'il dit de lui-même, mais par ce qu'il fait pour tous : or il semble particulier, relatif à une tradition, un groupe, une dogmatique. Il doit être nécessaire, sinon d'une nécessité rationnelle abstraite, au moins en apparaissant comme le chemin qu'il faut que l'homme prenne pour accéder à sa vérité : or il paraît étonnamment contingent, de par sa particularité même. Il doit être clair, c'est-à-dire éclairant, il doit pouvoir prendre sens pour tout homme droit : or il paraît obscur, dans la mesure même où il semble s'ajouter de l'extérieur au mouvement interne de la recherche du sens de l'homme. Il doit être actuel : or il semble archaïque, toujours relatif à un passé. Il doit être libérateur : or il paraît plutôt une charge » (265-266).

Ce sentiment (scandaleux peut-être, mais qu'il faut bien accepter, s'il est vécu) du prêtre vis-à-vis du contenu de sa foi, fait apparaître que le problème, en fin de compte, est un problème de *théologie*. Le prêtre est incapable de communiquer sa foi à ses contemporains, parce que, d'abord, il est incapable de la réfléchir d'une manière qui ait véritablement *sens* pour lui, *aujourd'hui*. Sa théologie semble sans prise sur la vie. C'est à ce niveau-là, qu'il faut tenter d'ouvrir une voie. Il ne suffit pas de répéter (ni même de faire progresser) les vérités dogmatiques (sur la Mission, le Sacerdoce, l'Eglise, etc.). Le « quoi » ne sert à rien sans le « comment ». La question est de savoir comment il devient possible de vivre la vérité du sacerdoce, maintenant. Il faudrait au fond une théologie réellement historique, qui ne se contente pas, — comme trop souvent — d'être une théologie de l'histoire objective du salut (la Création, l'Alliance, la Croix, la Parousie...), mais qui éclaire efficacement l'actuel et soit en vérité le sens de ce que nous vivons. Ce serait, par là même, une théologie vraiment spirituelle, où le contenu de la foi se penserait comme **expérience réelle**.

M. Bellet cherche donc un chemin vers une semblable intelligence de la foi : ce qui nous vaut sans doute la partie la plus intéressante du livre. Il nous présente, dans ce but, ce qu'il appelle plusieurs fois un *exercice*. Quel est-il cet « exercice », spirituel et théologique ?

Il faut partir — nous l'avons dit — de la situation du prêtre : il voit qu'entre ses contemporains et lui, la « région de communication » n'existe plus. Autrement dit, il lui semble être « sans fonction ». Et pourtant, n'y aurait-il pas « un type de fonction, de portée à la fois réelle et générale, où le prêtre pourrait se situer comme sujet d'un agir signifiant » (245) et signifiant *pour tous* : universalité concrète rendue nécessaire, et par la foi du prêtre, et pour l'effectuation réelle, aujourd'hui, de son sacerdoce ?

Cette fonction ne pourrait être définie par un contenu déterminé (comme « Dieu », « le Christ », ou une autre vérité de foi), puisque ce contenu est justement ce qui semble empêcher la communication. Mais elle pourrait se définir comme la « fonction du sens ». Plus précisément : comme la fonction de poser la question du sens de l'homme et de la vie. Cette fonction délimite une « région », où le prêtre peut s'insérer pour retrouver signification pour tous, car la question du sens est intérieure à tous. « Nous demeurons ainsi dans une indétermination initiale complète. Mais ce que nous visons par là, c'est d'établir d'emblée la fonction au niveau de la relation à autrui » (246).

Cette fonction appelle un agir ; elle doit donc de quelque manière se déterminer, de telle façon toutefois que cette détermination ne réduise pas l'universalité (absolument nécessaire, répétons-le) de la fonction du sens, « mais au contraire la constitue dans son ambition la plus extrême » (256). De nouveau cette détermination ne peut être purement et simplement le contenu de la foi, puisque c'est lui précisément qui fait difficulté. Elle ne peut être non plus, évidemment, ce contenu « réduit » à l'essentiel : ce serait la mort de la foi. Mais ne pourrait-elle pas être l'*intention* même de la foi ? Quelle est cette intention ? « La foi est foi en la charité », ce qu'elle nous dit, « c'est justement que nous devons servir l'homme et l'aimer. (...) Si le sens est d'aimer tous les hommes, où pourrait être la restriction à la fonction » du sens et de l'universel (257) ? Voilà donc ce qui convient à merveille à notre projet de retrouver un sens pour tous.

L'amour des hommes, la charité, est ainsi « l'intention qui correspond, dans la réalité, à l'exigence pure de la fonction indiquée » (257). Mais le problème n'est pas résolu pour autant : car le contenu de la foi ne peut être purement et simplement laissé de côté, et il continue, **lui, apparemment, dans sa détermination réelle, de faire obstacle à**

l'universalité de la fonction retrouvée. « Le contenu paraît étranger à l'intention, (...) finalement étranger au sens même qu'on y trouvait » (260). Le premier texte de M. Bellet que nous avons cité exprimait très clairement ce sentiment d'étrangeté, vivement éprouvé par le prêtre, déchiré entre l'intention universelle de sa charité et la particularité séparante de sa foi.

Dans ce déchirement, entre l'intention pure de sa foi (aimer tous les hommes et communiquer avec tous) et le contenu (non considéré en soi, mais *pour lui* ; n'oublions pas que nous sommes dans une analyse) de cette même foi, dans ce déchirement, peut se résumer l'interprétation donnée par M. Bellet de la crise actuelle du prêtre. « Là est si l'on peut dire le point limite de l'analyse que nous proposons : le scandale de la foi, pour le prêtre même, en tant qu'il veut être prêtre selon l'intention universelle de Jésus-Christ. Et c'est de ce scandale, enfin démasqué, qu'il lui faut totalement se libérer » (267).

Nous voici également arrivés à la pointe de l'« exercice » qui nous est proposé, car l'analyse doit continuer : on n'en peut rester, évidemment, à ce diagnostic. M. Bellet suggère alors au prêtre un moyen, une possibilité, d'opérer la réconciliation de l'intention et du contenu de sa foi. Réconciliation en laquelle s'effectuera également sa propre libération du « scandale » intérieur qui l'écartèle. Dans cette situation, le prêtre ne pourra, semble-t-il, avancer, qu'en courant « le risque de *passer tout entier du côté de l'intention* » (267 : nous soulignons).

N'est-ce pas l'option à faire ? « Car c'est en elle (cette intention), enfin, que ma foi de prêtre peut révéler sa vérité, aux autres et à moi-même, qu'elle peut se délivrer de tout ce qui obscurément en nie le sens en moi-même, la contingence, la particularité, l'irréalité, la prétention vaine à l'absolu, le discours sans efficace, la parole morte, l'inimitié envers l'homme » (267) ! Mais il faut bien voir de quoi il s'agit. Nullement d'une mise entre parenthèses de la foi. Au contraire ! « Car tout est maintenu, et spécialement la foi en Dieu. Mieux : c'est maintenant en quelque sorte qu'elle 'sort', avec un relief saisissant, du contenu admis et tranquillement indiscuté (...). Cette foi se tient, pure, dans la nuit ; car mon Dieu cesse d'être à moi, et en son nom j'accepte d'être tout entier à ce sans quoi je le trahis : le service des hommes, (...). Je perds, en un sens, l'objectivité de ma foi, ce Dieu toujours devant moi, cette objectivité que certes je ne nie pas, mais dont je commence à connaître qu'elle ne sera vérité divine, en moi et par moi, que par l'anéantissement, la dépossession du divin que semblait me conférer mon sacerdoce. Je maintiens la pure intention de servir les hommes, je m'enfonce en elle, **ce qui m'importe n'est pas la persistance ou la diffusion de notre**

foi, mais l'autre, son chemin, sa vérité, sa vie. De quoi se souciait le Christ, de convaincre pour être sûr d'avoir raison, ou de sauver l'homme ? Paradoxe extrême : allant au bout de ce que Dieu m'inspire, je perds en un sens Dieu, c'est-à-dire l'univers religieux pour moi indissociable de Dieu. Et mon attention dans ma relation à autrui (qui est devenue essentielle à ma foi même) n'est plus d'abord tournée vers Dieu, mais vers l'homme. C'est du moins ce que j'éprouve, même si, en fin de compte, ce doit être le chemin de l'attention réelle à Dieu » (267-268).

Tel est le désert où l'Esprit nous pousse et nous fait marcher : « Le principe de cette marche est assez simple : c'est que si l'intention demeure assez longtemps, quels que soient les crises ou les échecs, alors ce qui est l'obstacle apparent et en même temps la source obscure doit devenir clairement la source, et *tout le contenu de la foi resurgir dans l'intention même,* comme sa Parole véritable, non langage clos, mais agir spirituel » (270 ; nous soulignons).

C'est dans cette « voie négative » que M. Bellet invite le prêtre à s'engager pour que le contenu de sa foi ne soit plus obstacle entre les autres et lui, ne soit plus « possédé », mais soit compris spirituellement selon son intention : l'amour universel.

Cette marche, l'auteur la fait encore avec nous. Il soumet à une analyse plus précise ce qui fait principalement obstacle dans le contenu de la foi : Dieu, le Christ, l'Eglise. La démarche est chaque fois la même : faire passer Dieu, le Christ, l'Eglise, du pôle objectif au pôle subjectif.

Ainsi, Dieu n'est plus considéré « comme le contenu de ce que nous devons croire, mais comme le principe de ce que nous pouvons faire pour les hommes » (280) ; Il devient « le sujet d'un agir » (281) et la possibilité d'un « amour absolu de l'homme » : car « toute autre (que Dieu) référence ultime de la fonction de l'universel détermine l'homme et le limite (...). Le service de l'homme qui a pour principe Dieu ne peut que reconnaître Dieu en l'homme, et par conséquent doit promouvoir en l'homme sa liberté absolue. Déterminer la fonction par Dieu, c'est en vérité l'indéterminer, mais positivement, c'est admettre qu'un infini positif doit être servi en l'homme » (282). Le resurgissement de Dieu dans l'itinéraire de l'intention n'y réintroduit donc pas la mauvaise particularité qui faisait obstacle au départ. Ainsi vont réapparaître, « comme vérités vivantes, avec un sens actuel, les affirmations métaphysiques et théologiques qui paraissaient nous encombrer dans la relation » (289). Mais elles ont acquis maintenant, en vertu de l'intention qui sous-tend la recherche, un poids d'expérience et un sens réellement spirituel. « Oui, **tout ce qui est affirmé de Dieu, par la foi, par la théologie réflé-**

chissant la foi, par la métaphysique née en cette réflexion, est ce sans quoi l'amour absolu de l'homme se dégraderait irrésistiblement par un principe moindre » (289).

De la même manière, le Christ et l'Eglise vont apparaître comme *sujets et moyens d'un amour absolu de l'homme. Nous ne suivrons* pas ici tous les détails du cheminement, mais il s'agit toujours que, par le Christ et l'Eglise, la fonction de l'universel se détermine, sans se dégrader, en un agir concret qui instaure vraiment l'amour universel.

M. Bellet nous propose donc en quelque sorte de réconcilier en nous la foi et la charité. De vivifier la foi par la charité. De rendre au contenu de foi sa réalité d'expérience par l'intention de charité qui l'informe. De retrouver les vérités de foi à partir de l'intention fondamentale d'aimer les hommes absolument et de les faire sortir ainsi de leur irréalité apparente, en les montrant comme des conditions de possibilité pour la charité. La Théo-logie du prêtre, sa connaissance de Dieu, pourra devenir par là vraiment spirituelle, expérientielle, réelle tout simplement.

Mais, on l'aura remarqué, lorsque M. Bellet parle de la charité, il n'est jamais question, en fait, que du *second* commandement d'aimer. Que devient l'amour pour Dieu en tout cela ? Dieu ne devient-il pas pur moyen d'une « apocalypse » de l'homme ? Si le mouvement issu de Dieu comme principe, et s'effectuant par le Christ et l'Eglise, se termine ainsi à l'amour de l'homme, ne sommes-nous pas dans un anthropocentrisme absolu, dans un pur humanisme ? « Il peut sembler que nous n'avons pas vraiment levé l'ambiguïté où notre souci d'aimer les hommes mettait notre foi en Dieu, puisque jusqu'au bout ce souci nous a conduits, alors que la foi, comme la charité authentique, se tournent vers Dieu pour lui-même » (368). C'est ici qu'apparaissent les limites de l'analyse. « L'ultime moment de l'analyse, et qui finalement la fonde, est hors d'elle : c'est la reconnaissance de la réalité du Christ en nous. L'analyse se borne à indiquer et à organiser un chemin où certains obstacles à cette reconnaissance peuvent, du moins l'espère-t-on, être compris et surmontés. Son intention est de nous libérer de la contingence, immédiate et comme opaque, du contenu de la foi, de faire, en quelque sorte par couches successives, paraître le sens. Accéder à la réalité, au concret, n'est ni confondre cette recherche avec la présence au réel ni simplement retourner à la contingence, à l'empirique, au fait : c'est accéder à l'Esprit » (371). « L'analyse dans sa brièveté, sa fragilité, ses aléas, n'a d'intérêt que comme mouvement où pour nous, de façon nécessairement morcelée, se réintroduit la vérité spirituelle, et donc actuelle et universelle, de ce que nous faisons et vivons. Ce passage au réel **n'ajoute rien, et en un sens tout. Il révèle même que l'effort mené**

est tout second par rapport à ce qui nous est donné. Loin de réduire la 'grâce', il la fait paraître pour nous. Car comprendre ce qui est donné, c'est justement reconnaître le Don comme Don. Nous sommes donc à ce moment où l'adhésion à un contenu de foi, le discernement du sens, l'analyse des processus et des structures se rejoignent dans cette réalité spirituelle où sont surmontées (quoique toujours sous le mode d'un don imprévisible et d'une tâche nécessaire) les scissions du sujet et de l'objet, du contenu et du sens, du singulier et de l'universel, de l'absolu en lui-même et de la finitude humaine. Cette réalité est incernable. Aucune œuvre ne peut l'enclore. Car ce Don, qui est Dieu même, est d'une puissance créatrice infinie en l'homme. Du moins faut-il que ce Don soit perceptible, qu'il entre en l'existence humaine comme expérience. Cette expérience prend des formes diverses, selon le don propre à chacun, sa part de l'Esprit. Du moins y a-t-il une expérience centrale, à laquelle se réfèrent les autres : la charité, la relation à autrui dans la communion » (372). Cette expérience est celle de l'Esprit. « L'Esprit est pour nous l'expérience de Dieu, non plus seulement comme origine et thème de la relation humaine, mais comme cette relation même vécue selon son sens absolu » (372-373).

L'Esprit est aussi pour nous « décentrement radical » (374). « Ce qui a été dit de l'amour absolu, venant du Père en sa Parole qui est l'Homme nouveau, ne peut devenir réel comme notre vie la plus humaine qu'au prix d'une conversion totale, qui fait qu'enfin nous vivons pour Dieu. Et il est vrai alors de dire que nous croyons en Dieu et l'aimons, que cela suffit, que cela est tout, et que notre recherche de Dieu et de Dieu pour lui-même est le sens de notre vie. Car il est enfin clair que ce théocentrisme absolu est aussi bien l'amour absolu de l'homme » (374).

Comme, dans le prêtre, se concentre le problème de toute l'Eglise et de la foi actuellement en crise, l'analyse de sa situation nous a conduits à un niveau théologique radical. La preuve en est que cette analyse, qui nous fait passer « du vécu au sens, et du sens à l'être, par l'existence selon le sens », reproduit le mouvement trinitaire lui-même, où « l'Eglise réelle en Esprit renvoie au Christ réel, et le Christ au Père » (377) et qu'elle fait apparaître, ultimement, que « le Mystère de la Trinité Sainte » est cela même qui permet au prêtre de se comprendre (377). Aussi, — on s'en est rendu compte — bien des passages de ce livre concernent-ils la réflexion sur la méthode théologique proprement dite (cfr par ex. 309-315 : « Théologie et Anthropologie »). **Les théologiens devront incontestablement en tenir** compte.

II

En nous aidant des pages substantielles (384-399) qui concluent l'œuvre de M. Bellet, tentons une première réflexion.

Dans ce livre, diagnostic et remède, si l'on ose ainsi parler, interprétation du malaise et exercice proposé pour en sortir, mettent en œuvre une méthode identique, appelée par M. Bellet : l'analyse ; celle-ci consiste, de ce qu'on vit ou de ce qu'on croit, à « faire progressivement lever le sens ». Cependant, pour plus de clarté, distinguons les deux champs.

Le premier but de l'analyse, rappelons-le, est d'éclairer, à partir de la foi, une situation humaine déterminée. Il correspond à ce moment spirituel où l'homme cherche à voir clair en lui-même pour s'orienter selon Dieu. M. Bellet a décrit lui-même les différentes phases de tout itinéraire spirituel (205-207) et situé, dans cette « logique de l'existence chrétienne », les différents moments. Cependant, puisque son propre schème spirituel coïncide substantiellement avec celui des *Exercices* de S. Ignace, il nous permettra, nous l'espérons, de nous exprimer plutôt dans les catégories ignatiennes. Elles nous sont plus familières ; elles nous semblent commodes, et ont peut-être l'avantage d'être plus universellement connues.

Dans le cadre de ces *Exercices*, — qui, faut-il le dire, ne nous fournissent pas seulement *un* itinéraire de retraite, mais ont voulu fixer, eux aussi, les quatre moments qui composent tout itinéraire spirituel, — nous dirions que l'analyse, en tant qu'interprétation, se situe dans le temps de discernement qui précède l'élection. Cette élection ou option, qui est pour le retraitant « disposition de sa vie selon Dieu » et donc aussi libération de ses *propres* problèmes, peut se faire, selon S. Ignace, de plusieurs manières ; et l'une des causes de cette diversité réside évidemment dans la différence de dispositions chez les exercitants. Celui de M. Bellet est en état de crise, ou, pour parler comme Ignace, en période de désolation. D'où, pour lui, la nécessité de cette « analyse ». Nécessité toute relative à cet état, ce dont M. Bellet est le premier conscient, qui va jusqu'à écrire : « il se peut que des prêtres n'aient nul besoin d'un itinéraire de ce genre, soit qu'ils aient accompli l'équivalent, soit que leur style spirituel soit profondément différent : comme pour ceux, par exemple, qui vont de la contemplation à ses effets, qui se situent d'emblée dans la synthèse » (395).

Certains penseront peut-être que le déséquilibre actuel du prêtre vient surtout de son manque de contemplation et que l'aider efficacement, maintenant, c'est d'abord l'aider à contempler. Mais cette aide, Bellet veut aussi l'apporter, à sa manière. Tout d'abord, un des

buts de son itinéraire est de réapprendre le mouvement de la prière : « Il est d'abord digne de remarque que cet itinéraire est lui-même une prière, au sens à la fois le plus élémentaire et le plus fort : élévation de l'âme à Dieu ; puisque, partant de nous-mêmes et de nos problèmes, traversant l'épaisseur des réalités qu'il nous faut bien affronter, nous aboutissons à Dieu comme centre vivant de notre existence, comme à celui qui, dès le début, était là, et que nous cherchions seulement à rejoindre » (384). De plus, il semble à M. Bellet que, pour jouer son rôle dans l'existence du prêtre, pour être vraiment vie de l'actuel et de l'action, la contemplation appelle la médiation de la pensée. D'où, encore une fois, l'effort d'analyse. La pensée n'est pas « la démarche première d'où découlent prière et action » (386). Mais « il n'en reste pas moins que la pensée a sa consistance propre, qu'elle a ses exigences, son style, son moment particulier. Il se trouve alors que l'unité est celle de trois dimensions de la vie : prière, pensée, action ; qu'elle pose ainsi un problème plus profond et plus grave que celui, si contemporain, de la relation réciproque de la théorie et de la pratique, car elle maintient une dimension 'mystique' que le monde actuel semble souvent incapable de reconnaître. (...) Cette unité est menacée dès qu'une des dimensions où elle se réalise défaille. Et il nous semble qu'aujourd'hui le péril est particulièrement vif du côté de la pensée » (386-387). Cette dernière phrase situe bien, nous semble-t-il, dans l'Eglise d'aujourd'hui, le moment particulier que l'œuvre de M. Bellet s'est donné pour tâche de représenter. Pour libérer les prêtres de leur crise, une parole d'analyste ne suffira pas, c'est évident ; il y faudra aussi une parole prophétique (il y en a chez Bellet d'ailleurs ; cfr par ex. 381-383) et une parole « apocalyptique », qui découvre, aux yeux émerveillés de la foi, la Beauté de Dieu et de son Dessein. Dans les *Exercices*, le discernement des esprits se fait conjointement à la contemplation des Mystères du Christ. Mais le moment rationnel ne doit pas être non plus négligé.

Cela nous amène à parler de la nécessaire relation de la « théologie analytique » à la « théologie contemplative ». Nous en venons ainsi à l'« exercice théologique », à l'« option », proposés au prêtre par M. Bellet pour opérer sa libération.

Cet exercice touche de près à la méthode théologique, puisqu'il invite le lecteur, pour acquérir une intelligence authentiquement spirituelle de la foi, à mourir à l'objectivité de cette foi, à passer tout entier du côté de son intention : aimer les hommes, pour n'en retrouver le contenu qu'à partir d'elle et en elle. Moments, négatif et positif, qui sembleraient correspondre à la troisième et à la quatrième Semaine des *Exercices Spirituels* ignatiens. Mais la question qui peut

se poser ici est la suivante : est-il vraiment possible que la charité « horizontale » soit une expérience de vie suffisante pour donner dimension réelle et expérientielle à toutes les vérités de la foi ? En d'autres termes, l'amour de l'homme peut-il suffire à « informer » (*Caritas forma virtutum* ; « la charité croit tout » : *1 Co 13, 7*) la recherche et la connaissance théologiques ? L'exercice proposé par M. Bellet pourrait-il être considéré comme *la* méthode théologique ? Et le recouvrement des vérités de foi, à partir de l'intention d'aimer l'homme absolument est-il bien cette *résurrection* de notre langage sur Dieu, de notre Théo-logie, qui correspondrait à la quatrième semaine des *Exercices Spirituels* ?

A ces questions, M. Bellet répond lui-même négativement, quand il indique les limites de l'analyse. Celle-ci fait apparaître, dans sa pureté, le *sens* : elle fait voir en particulier qu'adhérer au contenu total de la foi ne peut être qu'*en apparence* une séparation des autres. Le résultat de l'analyse — et il est d'importance — est d'avoir dissipé cette apparence, d'avoir écarté cette « tentation ». Et cela, d'une manière positive : par l'*invention*, à partir de l'intention de charité, d'un nouveau langage sur Dieu (qui dise vraiment quelque chose à notre temps), par l'entrée dans une nouvelle connaissance de Lui, dans une nouvelle théologie, peut-on dire. Mais si, au niveau du *sens*, de la *vérité*, il est apparu progressivement que l'amour de l'homme est ce qui exprime totalement Dieu, — cela éclate en Jésus, l'Homme-Dieu (il faudra lire de très près 309-315 et 368-371) — il n'en suit pas que l'expérience du service de l'homme soit la seule source de toute expérience de Dieu, ni par conséquent de toute théologie. Saint Jean dit bien : « Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est Amour » ; mais cet amour des autres n'est possible que *parce que* Dieu nous a aimés le premier, nous l'a « manifesté », et *parce que*, de notre côté, nous l'avons d'abord « contemplé » (cfr *1 Jn 4, 7-16*).

M. Bellet n'en disconviendra pas. Il a montré lui-même que la réalité de Dieu « est incernable », qu'« aucune œuvre ne peut l'enclore », et que la relation à autrui n'est que l'« expérience centrale » de l'Esprit, parmi « des formes diverses, selon le don propre à chacun » (372). Il remarque aussi : « dans la pratique, je me heurte à une difficulté dont le caractère banal ne doit pas faire méconnaître l'importance : se tourner vers l'homme et se tourner vers Dieu sont deux occupations différentes, deux attitudes qui ne coïncident pas immédiatement » (375). Le connaisseur de Dieu, le théologien, devra toujours se livrer à ces deux « occupations » : contempler et donner sa vie pour ses frères. Les deux expériences resteront toujours nécessaires à qui veut entrer dans Sa connaissance réelle.

Aussi la connaissance de Dieu, la théologie, que l'on peut acquérir par la méthode préconisée par M. Bellet, ne correspond-elle qu'à

un moment de l'itinéraire spirituel qu'est la relation de l'homme à Dieu. La théologie du moment suivant consisterait par exemple à thématiser également, pour lui-même, ce « décentrement radical », cette « conversion totale qui fait qu'enfin nous vivons pour Dieu » (374), dont il nous est parlé dans les chapitres sur l'Esprit. Elle nous paraît répondre, pour reprendre encore le schème ignatien, à la seconde Semaine. La théologie purement analytique ne veut pas aller plus loin, nous semble-t-il. Et elle ne peut jouer son rôle qu'*en relation* avec une théologie contemplative, issue de la quatrième Semaine ; mais réciproquement, car il y a immanence réciproque des différents moments, la théologie contemplative appelle, pour rencontrer la totalité de l'existence, la médiation nécessaire de la théologie analytique : l'analyse garde son rôle au sein même de la synthèse ; dans la Synthèse Théo-logique, qu'est finalement la Personne du Verbe Incarné, le « moment anthropologique », particulièrement mis en lumière par M. Bellet, est à jamais assumé et fondé.

A chaque moment spirituel en effet, à chaque Semaine des Exercices, correspond une certaine perception de Dieu, et donc une certaine théologie. Si l'exercice suggéré par M. Bellet nous faisait effectivement faire le passage de la troisième à la quatrième Semaine, si la théologie analytique résultait de ce passage, nous pourrions purement et simplement l'assimiler à *la* théologie, puisqu'elle correspondrait au dernier moment de l'itinéraire spirituel. Mais M. Bellet le dit franchement : l'analyse n'est là que pour faire passer dans la synthèse : « La fonction de l'analyse est donc seulement de libérer le prêtre d'un malaise qui le diminue, de lever des obstacles, de faire naître des possibilités, ou même, tout simplement, de faire rejoindre ce qu'on savait déjà, au fond, mais qu'on n'exprimait pas. (...) Le rôle de l'analyse est finalement de rendre possible la synthèse. Cette synthèse est la vie même, le mouvement sans cesse repris où nous essayons de réaliser la volonté de Dieu ; mais on peut dire aussi qu'elle prend dans l'autre sens le chemin parcouru, et veut, à chaque question posée, une réponse actuelle, ordonnée à l'agir, où soit présent le sens ultime de cet agir » (389). La synthèse est, à la fois, la vie et la contemplation ; plus loin, M. Bellet parle de ceux « qui vont de la contemplation à ses effets, qui se situent d'emblée dans la synthèse » (395).

Quand il décrit les moments de l'itinéraire spirituel, M. Bellet remarque : « en ces moments analogues, l'homme revit à chaque fois la mort et la résurrection du Seigneur » (207). La mort et la résurrection que nous vivons dans l'exercice de M. Bellet sont cette mort et cette résurrection du Seigneur, en tant qu'elles sont anticipées dans les deux premières Semaines des *Exercices*.

Assimiler purement et simplement l'exercice théologique (que bien des théologiens de métier devraient s'imposer...) suggéré par M. Bellet à *la* méthode théologique, entraînerait nécessairement cette « réduction anthropologique » du christianisme que dénonce actuellement H. Urs von Balthasar, réduction où « le contenu des dogmes (est) jugé d'après leur action bienfaisante sur l'homme : l'Esprit ne se révèle pas lui-même, mais il révèle le Père dans le Fils fait homme : celui-ci ne se laisse jamais résorber dans l'esprit, même pas dans le Saint-Esprit [2] ».

M. Bellet est conscient des « inévitables tendances réductrices » (395) de l'analyse. Avouons-le cependant : parfois nous avons craint cette « réduction » en le lisant ; nous avons eu l'impression, par endroits, qu'il oubliait un peu les limites de l'analyse, exprimées pourtant sans réticence aucune.

Car M. Bellet ne prétend pas le moins du monde assimiler sa théologie analytique à *la* théologie : « Le théologien veut donner une formulation totale de la foi. Même s'il traite de questions limitées, c'est dans cette perspective générale. Ici, la vérité de foi est travaillée en référence à une situation humaine déterminée dont elle se borne à proposer une signification. Particularité, simple possibilité : une telle analyse est doublement relative. Elle est médiation entre la formulation universelle de la foi et l'existence concrète ; elle est dans cette région du jugement où l'universel pense son effectuation [3] ». M. Bellet exprime ici la nécessaire relation de sa théologie analytique à la théologie contemplative (elle l'est par essence).

*
* *

Il est temps de conclure. Avec M. Bellet lui-même, nous y avons insisté : la théologie analytique ne peut jouer son rôle dans l'Eglise actuelle (dont la conscience totale, comme celle des individus, passe par des moments de « consolation » et de « désolation ») qu'en relation avec une théologie contemplative ou synthétique. Dans la trinité, bien mise en lumière (cfr plus haut) : prière, pensée, action, elle représente le moment médiateur de la pensée, qui veut faire communiquer la théologie contemplative et la vie réelle ; on dénaturerait ce moment en le séparant des deux autres.

Réciproquement, cette médiation est rendue nécessaire par la Théologie elle-même et par l'action. Le rôle de la théologie analytique élaborée par M. Bellet peut être, semble-t-il, très important au moment que nous vivons.

2. *L'Amour seul est digne de foi*. Paris, Aubier, 1966, p. 50.
3. M. Bellet. *Ceux qui perdent la foi*. Desclée De Brouwer, 1965, p. 161.

La théologie de M. Bellet, en tant qu'elle fait apparaître le sens que peut prendre pour l'homme d'aujourd'hui le christianisme, garde une fonction au sein même de la théologie tout court et elle peut servir admirablement la fonction apostolique de toute théologie authentique : « Le déploiement réalisé au cours de l'analyse devient possibilité d'un langage ouvert dont on peut penser qu'il joue, dans notre situation, un rôle analogue à celui que jouait le langage de l'Ancien Testament au moment kérygmatique : car pour que l'annonce de la Résurrection soit entendue, il faut que ceux à qui elle est faite aient été préparés, par une longue et profonde expérience interprétée et comprise, à ce que cette annonce signifie pour eux » (393).

Une dernière remarque : bien que le livre de M. Bellet soit d'un bout à l'autre un itinéraire de conversion, un cheminement ardu vers une foi plus pure, sa théologie analytique n'est pas, à proprement parler, une théologie qui viserait à déployer la totalité de l'itinéraire spirituel qui relie l'homme à Dieu. Dans le cadre de cet itinéraire, où S. Ignace a distingué quatre moments, elle se situerait dans le second moment. Elle est historique en un autre sens. Elle veut être une théologie, non des moments spirituels, mais *de la situation*. Elle veut rencontrer *toute* situation humaine, avec toute l'épaisseur qu'elle comporte, et l'amener à ce point (le centre de l'itinéraire ignatien) où elle puisse « accéder à l'Esprit », entrer en « synthèse » avec Dieu, c'est-à-dire où le choix humain soit en même temps le choix de Dieu, où l'action soit aussi la Sienne, et où l'obéissance au premier et l'obéissance au second commandement *deviennent* vraiment semblables (cfr *Mt 22*, 39).

Nous avons dû, en chemin, laisser tomber bien des richesses, bien des nuances de la pensée de M. Bellet. Nous espérons cependant que ces quelques pages auront donné le désir de lire et d'étudier cette œuvre importante, qui, bien sûr, ne peut jouer son rôle qu'« en Eglise », en relation nécessaire qu'elle est avec toute l'action ecclésiale et avec une théologie authentiquement contemplative. Chacun attend ainsi, dans le Corps Unique de Jésus, l'indispensable complémentarité des autres. Nous espérons aussi qu'on aura pu, avec la vigueur de la réalisation, apprécier la valeur et l'ampleur du projet.

Fayt-Manage J. M. HENNAUX, S.J.
259, avenue Emile-Herman