NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

91 Nº 5 1969

À propos de la liberté du théologien. Simples réflexions

Georges CHANTRAINE (s.j.)

p. 531 - 538

https://www.nrt.be/es/articulos/a-propos-de-la-liberte-du-theologien-simples-reflexions-1408

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

A propos de la liberté du théologien

SIMPLES REFLEXIONS

De quelle sorte de liberté la recherche théologique jouit-elle dans l'Eglise ? Cette importante question est aujourd'hui brûlante. Elle ne vise pas à définir *le degré* de liberté dont le théologien peut bénéficier, mais à connaître, dans leur vérité, les rapports de la théologie, de la liberté et du magistère de l'Eglise. Or, pour les connaître, il faut s'interroger sur l'objet de la science théologique et sur le mode propre de sa démarche. Tel est le propos des simples réflexions qui suivent [1].

1. Parole de Dieu et prédication apostolique.

En quoi donc la théologie est-elle « scientifique » ? Comme toute science, elle l'est en ce que sa connaissance est déterminée par son Objet. En ce sens, elle est un savoir sur Dieu et peut être dite un discours de l'homme sur Dieu. Mais, si elle remplit cette condition propre à la science, elle le fait d'une manière qui n'appartient qu'à elle seule : l'exigence qu'elle satisfait n'est pas d'abord rationnelle, même si, en un second temps, elle peut se définir en termes rationnels. Certes, comme toute science, la théologie vise son objet ; mais bien davantage, dans sa démarche essentielle, elle procède de cet Objet même, car en se donnant dans le Verbe Incarné, sa Parole, prononcée dans le temps, Dieu crée dans l'esprit humain la capacité de recevoir ce même Verbe, sa Parole Eternelle, qu'il prononce en lui-même de toute éternité. Science de Dieu, la théologie est donc tout entière contenue dans cette unique Parole que Dieu prononce « non seulement en Lui-même, en son éternité sans vicissitudes, dans l'acte immobile par lequel il engendre son Verbe, mais aussi bien dans le temps et parmi les hommes, dans l'acte par lequel il envoie son Verbe habiter notre terre ». Si elle peut être dite discours de l'homme sur Dieu, la théologie peut donc être appelée, avec plus de rigueur, parole de Dieu sur Dieu dans un discours humain. Si elle n'était qu'un simple discours de l'homme sur Dieu, elle semblerait à coup sûr satisfaire à l'objectivité de toute science. Pourtant, elle ne remplirait pas, en fait, la condition *sine qua non* de toute science : elle ne serait pas *vraiment* déterminée par son Objet et elle ne le connaîtrait que comme du dehors, d'une manière extrinsèque.

La vraie théologie n'est donc pas et ne saurait être ni une métaphysique religieuse, ni la philosophie du christianisme, ni à fortiori un moment pré-scientifique, pré-critique, ou pré-réflexif de la Philosophie, définie comme la Science de l'Esprit. Au sens aussi bien objectif que subjectif, elle est la Philosophie du Christ, ainsi qu'une longue tradition aima le répéter. Pas davantage elle ne saurait être intégrée comme un secteur particulier dans une herméneutique générale, car comme elle entend dans le Verbe incarné la Parole éternelle du Père, elle enfante, sous l'action de l'Esprit Saint, une herméneutique qui lit dans la singularité des histoires particulières l'universalité du dessein conçu mysté-

---

1. Les pages qu'on va lire sont extraites d'un essai, intitulé *Vraie et fausse liberté du théologien*, qui paraîtra sous peu chez Desclée de Brouwer dans la Collection *Museum Lessianum*.

rieusement par le Père de Jésus de Nazareth ; elle articule un langage qui est de part en part chrétien et « transsubstantie » le langage humain.

Pas plus que l'Objet de la théologie ne peut être défini « scientifiquement » ni par la Philosophie ni par l'Herméneutique Générale, l'objectivité du discours théologique ne peut être validement déterminée par l'esprit humain, en tant qu'il serait par lui-même forme universelle et juge suprême de la Vérité. Car la Vérité est le mystère de Dieu manifesté par Jésus de Nazareth et reconnu sous l'action de l'Esprit par la foi de l'Eglise. Elle ouvre l'esprit humain à la loi de la manifestation du mystère de Dieu, telle qu'elle jaillit de la gloire du Crucifié : il fallait que le Christ endurât ces souffrances pour entrer dans la gloire ; elle lui fait découvrir dans la « dialectique des deux Testaments » la loi de sa propre démarche. Elle lui donne ainsi sa forme universelle. Aussi constitue-t-elle une épistémologie qui n'est générale qu'à la condition d'être résolument théologique. Elle fait apparaître comme illusoire la prétention de toute épistémologie générale, qui ne serait que philosophique.

Pas davantage cette Vérité ne saurait reconnaître l'esprit humain comme l'instance critique suprême. Sa « force propre » ne réside ultimement ni dans le consentement de l'esprit, dans sa capacité d'affirmer que met en évidence, par exemple, l'analyse transcendantale, ni même dans l'adhésion individuelle du croyant au salut donné en Jésus-Christ, ni non plus dans la puissance — fût-elle géniale — d'intuition spirituelle et doctrinale propre à un esprit habité par Dieu, mais dans la foi de l'Eglise et, plus précisément, dans la prédication apostolique. Or, comme *Dei Verbum* l'a rappelé [2], cette prédication apostolique a été confiée par les apôtres à leurs successeurs, qui sont le pape et les évêques. Le « magistère pastoral de prédication » constitue donc l'objet de l'enseignement doctrinal et est la norme de l'objectivité du discours théologique, en tant que celui-ci est prononcé dans l'Eglise.

Le magistère a donc une fonction proprement doctrinale [3] : il a pour mission, non certes d'imposer telles ou telles opinions, mais de déclarer avec une « force » qui est apostolique, la foi que tient l'Eglise [4]. Aussi lui revient-il de juger le discours théologique : il doit dire si telle ou telle « doctrine » est conforme à la règle de la foi et si, animée par la « vigueur apostolique », elle édifie l'Eglise ou au contraire si, indocile à la loi de la manifestation du mystère et manquant de la douceur, modération et patience [5], propres à la « vigueur apostolique », elle mine l'édifice ecclésial de la foi.

C'est pourquoi la procédure, proposée par *la Déclaration sur la liberté et la fonction des théologiens* [6], paraît excessive au moins sur un point : peut-on exiger de la Congrégation de la Foi et de la Doctrine de « réfuter publiquement ces doctrines (erronées) dans une prise de position fondée » ? Une telle exigence fait trop peu de cas de la fonction doctrinale du magistère. Si on y cédait, on s'engagerait dans des querelles théologiques indéfinies, dans lesquelles se perdraient assurément la liberté et la fonction du théologien. Surtout, on ferait du magistère le rival du théologien et on le forcerait à consacrer telle position théologique plutôt que telle autre, au moment même où on lui demande de respecter le pluralisme. On entrerait dans une voie que les Conciles (sans

2. *Dei Verbum*, 7, 8, 10 ; cfr *Lumen Gentium*, 20 ; cfr 24.
3. *Lumen Gentium*, 20, 22, 25 ; *Lettre des évêques allemands du 22 sept. 1967*, n° 14 (*Doc. Cath.*, 1968, col. 321).
4. Cfr *Dei Verbum*, 10 ; *Lumen Gentium*, 25 (dernier paragraphe).
5. Sur ces vertus apostoliques, cfr *Christus Dominus*, 13.
6. On en trouvera le texte dans la *Doc. Cath.*, 1969, col. 119-121. — On sait que ce document comprend deux parties distinctes : un exposé des motifs et une procédure destinée à sauvegarder les droits de la défense du théologien.

excepter celui de Trente !) n'ont jamais voulu suivre. Enfin, on ne reconnaîtrait comme objectivement valable dans l'ordre de la foi que l'argumentation théologique et on introduirait ainsi subrepticement un rationalisme d'autant plus destructeur qu'il serait le fait de l'autorité. Pour sauvegarder la liberté du théologien, on porterait ainsi atteinte à celle de la foi. De toute façon, ce serait une prétention préjudiciable à la cause que la *Déclaration* souhaite défendre.

Est-ce à dire que l'exercice de l'autorité ait toujours été animé par la seule vigueur apostolique ? Le magistère n'a-t-il jamais usé de la simple puissance dont dispose tout pouvoir ? N'a-t-il jamais entravé le travail de recherche et d'explication théologique ? Ne le fera-t-il plus, une fois que sera mise en place la procédure proposée par la *Déclaration* ? Qui oserait le prétendre ? Si dans l'Eglise l'autorité est un service, elle est exercée par des hommes qui n'ont pas tous ni à tous moments l'attitude de serviteurs, qui parfois n'en ont même pas la vocation. Il est donc bon, il est charitable à leur égard de leur proposer sans tapage ni timidité une procédure qui les défende contre leurs tentations ou même leurs tendances.

Mais, de son côté, on évitera de vouloir soumettre l'exercice de l'autorité à une prétendue « force de la vérité » : ce serait céder à la tentation inverse et à la tendance de tout intellectuel d'imposer sa vérité comme la norme de tout agir. Ce serait donner au « philosophe » le gouvernement de la cité d'en-haut. Ce serait réinstaurer le « regnum theologicum » contre lequel les pamphlétaires des Pays-Bas se sont insurgés au XVIe siècle. Plus gravement, ce serait substituer le règne des doctes, des critiques et des savants au service de l'autorité apostolique instituée par le Christ et de l'autorité morale des hommes spirituels : la théologie se transformerait en fausse gnose [7], qui interpréterait la « modernité », et l'Eglise en club de « parfaits », qui auraient — enfin ! — compris la vérité du christianisme.

2. Puissance de l'Esprit Saint et docilité à l'Esprit de l'Eglise.

Sans être aucunement troublé par ces conséquences extrêmes, on se confiera dans la puissance de l'Esprit Saint qui est la « force de la vérité ». C'est l'Esprit Saint, le Maître intérieur [8], qui donne à la recherche théologique sa droiture et son orthodoxie en la comblant de son Objet, car il fait connaître Jésus en sorte que nous voyions en lui le Fils de Dieu, envoyé par le Père à la plénitude des temps ; il fait apercevoir sa vivante actualité, en sorte que nous puissions dire comme d'une vérité d'expérience : « Voici que Jésus est parmi nous jusqu'à la fin des siècles, comme il l'a promis ! » ; enfin, il ne fait espérer rien d'autre que Jésus, notre Seigneur et notre frère, en sorte que nous puissions et devions dire avec saint Paul, le docteur des Gentils, qu'il n'y a d'autre Evangile que celui de Jésus.

C'est le même Esprit, force de Dieu [9], qui confère son assurance à la démarche du théologien. Il n'empêche pas le croyant de s'inquiéter de l'incompréhension, voire de l'hostilité que suscite la foi en Jésus, fils de Dieu et fils de la Vierge Marie, mort et ressuscité pour nous. Mais il le préserve de devenir le prisonnier de son inquiétude, de se prendre tantôt comme la victime innocente de moqueries et de sarcasmes, tantôt comme le coupable auteur de la déchristianisation

---

7. *Lettre des évêques allemands,* n° 36 (*Doc. Cath.,* 1968, col. 329).

8. Cfr *Dei Verbum,* 23 ; 5 et 12 ; *Lumen Gentium,* 4, 40 ; Décret *Unitatis redintegratio,* 21.

9. *Lumen Gentium,* 12 (cfr 11) ; *Christus Dominus,* 12 ; *Ad Gentes divinitus,* 11 ; 24 ; *Apostolicam actuositatem,* 3 ; *Dignitatis Humanae,* 14 ; cfr *Lettre des évêques italiens* : *Théologie et magistère,* n° 3 (*Doc. Cath.,* 1968, col. 510-511).

et de l'athéisme, bref d'avoir à choisir entre la peur et la foi. Il lui fait toucher dans son inquiétude la faiblesse de son cœur et l'incrédulité de son esprit : ne sait-il pas encore que la Croix de Jésus est une folie pour les païens et un scandale pour les juifs et que la Sagesse de Dieu a transfiguré le scandale et la folie de la Croix en gloire d'Israël et Lumière des nations ? Il lui fait ressentir la joie de voir de ses yeux et de sentir dans sa chair que Jésus est vivant, puisqu'aujourd'hui comme hier il situe radicalement les hommes par rapport à sa Croix. Il lui permet de plonger le regard dans les profondeurs de Dieu, sans défaillir ; il apaise et tout à la fois approfondit l'inquiétude de son esprit en lui faisant sentir par un goût intime[10] que Dieu est « infini, afin d'être cherché chaque fois qu'il est trouvé ». Il lui donne dès lors d'annoncer Jésus dans sa faiblesse en se confiant à la puissance de la Croix glorieuse, qui transforme la faiblesse en force de grâce ; il lui donne d'instaurer avec les autres un dialogue inouï — « dialogue de salut »[11] —, où dans sa parole d'homme, la parole divine retentit et est effectivement entendue ; il lui donne enfin d'être le témoin de Dieu, celui dont « les yeux ont vu Dieu ». Aussi l'Esprit Saint fait-il participer le discours théologique au témoignage apostolique et lui accorde-t-il sa puissance en même temps qu'il en garantit l'orthodoxie.

Le même Esprit, qui, en un sens, est encore celui de l'Eglise[12], confie aussi aux apôtres et à leurs successeurs la mission d'encourager leurs frères à « ne voir que Jésus seul » (*Mt 17*, 8) en leur annonçant avec audace son Evangile[13] et de leur rappeler que Jésus est le Chemin, s'ils viennent à s'égarer, qu'il est la Vérité, s'ils préfèrent leurs vérités à la Sienne, qu'il est la Vie, s'ils perdent cœur et se dégoûtent de Sa toute-puissante Beauté, envoûtés qu'ils sont par les apparences séduisantes de la Vie, du Progrès et de l'Histoire.

C'est pourquoi la démarche théologique se saurait être ni orthodoxe ni apostolique sans être docile à l'Esprit : le théologien doit être *theodidaktos*. Or, cette docilité ne va pas sans communion avec les apôtres et leurs successeurs : elle est une docilité à l'Esprit de l'Eglise[14]. Aussi prétendrait-il vainement être docile à cet Esprit celui qui dirait[15] : « Je suis docile à l'Esprit, je reste dans l'Eglise, mais je désobéis au Pape et aux évêques ou simplement j'impose des préalables à leurs décisions de pasteurs. » Nul chrétien ne peut, en effet, s'instituer juge de sa propre docilité ; le faire — même de bonne foi —, c'est *ipso facto* être indocile et, par voie de conséquence, devenir suffisant : on joue au spirituel et on se prend à son jeu. L'Esprit, qui est la plénitude du Père et du Fils, se suffit ; ce soi-disant spirituel se suffit à lui-même. Sa suffisance est la caricature mensongère de celle de l'Esprit qui unit le Père et le Fils : elle s'imagine renouveler la connaissance de Jésus, mais elle rompt le lien entre l'histoire et l'Esprit ; elle se dit appelée à radicaliser la démarche spirituelle dont les générations antérieures ont ignoré ou caché la nature profonde, mais elle corrompt le langage théologique qui manifeste le mystère d'infinie bonté du Père et en discerne la « raison » cachée dans sa bonté même ; elle se flatte d'inaugurer un nouveau type d'expérience chrétienne, mais elle s'égare dans le vide désespérant, qui est éprouvé dans l'ennui, la contestation, la « sale solitude ». Ainsi la suffisance enferme l'esprit humain dans le royaume de l'illusion et de la contradiction ; à l'inverse, la docilité à l'Esprit de l'Eglise

10. Cfr *Gaudium et Spes*, 15, § 4.
11. *Christus Dominus*, 13.
12. *Dei Verbum*, 23 ; cfr *Lumen Gentium*, 39.
13. *Dei Verbum*, 9.
14. Cfr *Lumen Gentium*, 12 ; 13 (§ 1) ; *Dei Verbum*, 8.
15. Cfr *Optatam totius Ecclesiae renovationem*, 9.

engendre la vraie connaissance, qu'une solide tradition appelle la « docte ignorance ».

3. Docilité spirituelle et rationalité théologique.

On voit donc à quel point la docilité à l'Eglise hiérarchique importe à la « liberté » du théologien et à la rationalité de son discours [16]. Le théologien, qui s'y dérobe ou s'y soustrait, métamorphose en suffisance la docilité spirituelle : peu lui importe d'être *theodidaktos*, il doit, dit-il, être *libre*. Mais sa liberté n'est ni suscitée par l'Esprit de Dieu, ni soumise à la loi évangélique et apostolique ; elle se donne à elle-même et trouve en elle sa propre loi. Elle n'accepte aucune médiation et elle se rend incapable d'en comprendre le sens. La théologie qui en résulte est une entreprise désespérée pour justifier cette impuissance ; elle met en question le témoignage apostolique, le langage chrétien et la célébration liturgique. Selon sa conception, le témoignage apostolique fait écran entre Jésus et le « croyant » : quel est donc, demandera-t-on, le Jésus de l'histoire par-delà ce témoignage ? Le problème de Jésus est ainsi posé. C'est à ce Jésus que chacun « se convertit ». Or, le langage chrétien l'a rendu inaccessible à la liberté. Il est donc nécessaire de se laisser, dans sa propre existence, interpeller par lui en entendant sa voix, non celle de la Tradition. D'où le problème de la démythologisation. Enfin, la célébration liturgique projette ce Jésus des libertés dans l'extériorité du culte et la transcendance du Sacré. Il est urgent dès lors de rendre ces libertés à l'intimité fraternelle et à la Communauté des Hommes. Le problème de la désacralisation est mis à l'ordre du jour.

Or, ces problèmes ne sauraient être résolus : ils sont posés en des termes extrinsécistes. En ce qu'elle a de parfaitement originale et d'absolument unique, l'historicité de Jésus échappe au simple témoignage historique ; elle relève de témoins qui la connaissent dans ce qui lui est propre et n'appartient qu'à elle ; elle n'a d'autre médiation que le témoignage apostolique [17] ; c'est une nécessité scientifique et rationnelle : la théologie qui ne la reconnaît pas peut passer pour savante ; elle cède, en fait, à une vue superficielle de l'histoire et elle se prépare à annexer Jésus à l'histoire religieuse.

En ce qu'elle a de chrétien, la conversion à Jésus n'est pas seulement existentielle, elle est encore sacramentelle ; elle n'est pas simple décision, elle est initiation aux mystères du Seigneur Jésus par le baptême, la confirmation et l'eucharistie ; pour entendre la voix de Jésus, le catéchumène ne commence pas par « juger » le langage de l'Eglise ; docilement, il se laisse conduire par lui comme de l'extérieur, puis, par la grâce de l'initiation baptismale où Jésus se livre lui-même, il discerne dans le langage humain l'intériorité de la doctrine, dont il se nourrit comme du pain eucharistique. Il n'y a pas de « critique » théologique du langage chrétien sans ce discernement, pas plus qu'il n'y a de « décision existentielle » sans « le Sacrement de l'Eglise ». Au contraire, dès qu'on sépare liberté et Eglise, ce qui est sacramentel n'est plus existentiel ; le discernement intérieur qu'opère le regard de la foi n'est plus regardé comme critique ; le langage traditionnel n'est plus, croit-on, habité par la vivante parole de Jésus,

---

16. *Lumen Gentium*, 12 : « Illo enim sensu fidei, qui a Spiritu veritatis excitatur et sustentatur, Populus Dei sub ductu sacri Magisterii, cui fideliter obsequens, *iam non verbum hominum, sed vere accipit verbum Dei* (cfr *1 Th 2*, 13), semel traditae sanctis fidei (cfr *Jud 3*), indefectibiliter adhaeret, recto iudicio in eam profundius penetrat eamque in vita plenius applicat. » (nous soulignons) ; cfr *Optatam totius Ecclesiae renovationem*, 16.

17. Cfr *Dei Verbum*, 19 ; *Lettre des évêques allemands*, n° 24 (*Doc. Cath.*, 1968, col. 325).

le Verbe Incarné, qui en se livrant dans ses mystères est le principe de la Tradition. C'est à cause de cet extrinsécisme que le problème de la démythologisation devient insoluble. Pour la même raison, celui de la désacralisation ne le deviendra pas moins.

En ce qu'elle a de propre, la liturgie chrétienne ne doit rien à ce culte extérieur et à ce sacré où s'aliéneraient les libertés chrétiennes. Elle procède tout entière de la prière filiale de l'Agneau Immolé, qui instaure le culte en esprit et en vérité. Elle la déploie dans le temps et l'espace, propres au Corps du Christ, vrai temple non fait de main d'homme, c'est-à-dire dans le temps et l'espace de l'Eglise, qui est la demeure (*domus*) des croyants et le Temple de Dieu dans l'*interim* entre Pâques et la Parousie. Du même coup, elle transfigure le temps et l'espace, propres au corps de l'homme, par sa sublime beauté, avant-goût de l'assemblée des Ressuscités ; elle le fait non en vertu d'un rapport de convenance, mais à cause du mystère qu'elle célèbre, car le mystère est beau en lui-même ; aussi la beauté n'éveille-t-elle pas seulement l'esprit au sentiment du mystère ; elle le fait pénétrer dans le mystère même ; elle fait connaître la forme de la beauté dans sa figure définitive, le Christ. On voit le méfait grave de la théologie extrinséciste : elle sépare temps présents et derniers temps ; elle doit, dès lors, alternativement nier l'un des deux termes au profit de l'autre : d'une part, elle désacralise la liturgie en la rabattant dans l'espace et le temps de la Communauté Humaine ; de l'autre, elle sacralise l'espace et le temps humains en les projetant dans l'Histoire Mondiale et dans l'Utopie politique, car c'est toujours à l'Homme Nouveau, à l'Homme de Demain qu'elle consacre ses rêves chimériques et ses beaux sentiments. Aussi ne peut-elle résoudre le problème de la désacralisation. Elle ne perçoit pas la dimension spirituelle du Beau ; elle est incapable d'élaborer aucune esthétique, qui soit proprement théologique.

Concluons ce point. Cette sorte de théologie se veut *problématique*. Proscrivant à bon droit tout dogmatisme, elle se croirait supérieure, par le caractère problématique de sa démarche, à la théologie *dogmatique*. C'est là sans doute la dernière illusion qui résulte de la suffisance initiale ; c'est assurément aujourd'hui la plus répandue. Avec une sorte de candeur, elle porte à son actif une démarche très ordinaire de l'esprit. Ce n'est pas d'aujourd'hui que l'homme s'interroge ; depuis longtemps, on savait qu'un problème bien posé est plus qu'à moitié résolu ; on n'ignorait pas que sa solution exige, si l'on peut dire, de la résolution : on mettait donc son courage à chercher et sa fierté à trouver. Si le doute excitait la quête de l'esprit, il n'en devenait pas l'objet : on affirmait naïvement que l'esprit humain est capable de la vérité ; aussi, en s'ouvrant à son emprise, n'estimait-on pas anémier la recherche et, en la faisant partager, on ne croyait blesser aucune conscience. A l'ère des secousses, des bouleversements et des mutations, cette simplicité ne serait plus de mise. A entendre certains, on ne saurait être théologien sans être du parti des inquiets : qui affirme, ne peut être sincère ; qui nie, prend le chemin étroit et rude de la vérité : il est vrai puisqu'il cherche ; la vérité est dans la recherche. Tout doit donc être remis en question ; la problématique est comme le canevas indéfiniment retouché de cette quête. Quête de quoi ? Question irrecevable, répond-on, mais combien significative : elle dénote un besoin de « sécurisation » ; l'exigence d'un but, d'un objet, de normes traduit toujours un manque de maturité affective ; une éducation appropriée rendra à l'esprit confiance dans son propre pouvoir. Elle pourrait aboutir à faire passer pour science consommée une insolente ignorance... Mais laissons ces conséquences extrêmes. La théologie problématique ne peut en être tenue pour directement responsable : elle partage les incertitudes de son époque ; elle adopte une mentalité commune. Seulement **— c'est ce qu'il importe de remarquer — elle la renforce en justifiant la suf-**

fisance de l'esprit et elle la conduit à une impasse complète : elle ne saurait sortir du processus dans lequel elle s'est engagée ; voulant d'abord être problématique, elle *finit par y être contrainte*. Elle se donne alors dans la problématique l'alibi de son échec définitif : le voulût-elle, elle est incapable de résoudre aucun des problèmes qu'elle pose, car elle ne possède pas l'*organon* indispensable ; elle ne dispose pas de concepts théologiques qui seraient résolutoires. En effet, n'étant pas déterminée par l'Esprit de l'Eglise, mais par la liberté qui se suffit, sa rationalité n'est pas, pour l'essentiel, théologique.

4. Docilité spirituelle et apprentissage de la théologie.

Ce n'est pas tout. Non théologique, cette rationalité finit même par ne plus être scientifique. Non seulement la liberté qui s'est enfermée dans sa suffisance n'accepte ni ne comprend les médiations chrétiennes, mais encore elle a beaucoup de peine à accepter les médiations humaines et à en comprendre la portée positive. En particulier, elle se montre impatiente de la lenteur de l'esprit humain, même éclairé par la foi, et des délais que l'histoire impose à tout projet, fût-il inspiré par Dieu. Elle n'y discerne ni le cheminement de la foi ni la patience miséricordieuse de Dieu.

Pourtant, c'est un fait : aucune pensée originale ne peut être aussitôt assimilée par les meilleurs esprits, à fortiori par le corps social entier. Pourquoi s'étonner, dès lors, que devant une pensée théologique vraiment nouvelle le magistère hésite un temps, parfois long, se montre circonspect, prudent, réticent ou même que par une vue encore étroite il entrave une tentative originale. C'est là une condition ordinaire, souvent très éprouvante, de la recherche de Dieu, telle qu'elle se fait ici-bas [18]. La pensée, puisée dans la contemplation, impose une purification de la foi : dans la mesure où elle vient de Dieu, elle ranime ou avive le sens de Dieu, elle traverse le cœur de tous, y compris des pasteurs. D'autre part, puisqu'elle est destinée par Dieu à l'Eglise, elle relève du magistère [19]. Si on peut souhaiter une plus parfaite coïncidence des pasteurs — comme d'ailleurs des fidèles — à la grâce divine, il serait regrettable que certains atermoiements, certaines maladresses ou étroitesses du magistère fassent perdre de vue la liberté souveraine de la miséricorde divine à laquelle lentement l'Eglise s'ouvre grâce à la contemplation d'un croyant.

Que vous êtes lents à croire et inintelligents ! Nous souvenons-nous assez de ce reproche de Jésus à ses apôtres ? La lenteur des Douze n'arrête ni n'entrave la montée vers Jérusalem ; leur inintelligence n'empêche pas Jésus de mourir sur la Croix. Au contraire, la lenteur provoque la patience de Jésus, — qui aujourd'hui comme alors ne cesse de nous inviter à la pénitence ; l'inintelligence « rend nécessaire » la passion, — qui, en nous brisant le cœur, ouvre les yeux de notre intelligence. Désormais, la lenteur à croire de certains de nos frères et de nos pasteurs nous rappelle la patience de Jésus et nous engage à l'imiter ; l'inintelligence des hommes ne nous fait plus souffrir sans nous faire entrer volontairement dans la passion du Seigneur Jésus. Telle est la divine pédagogie de la foi. Serait-ce autrement que Jésus fait jaillir en nous l'Esprit de Liberté ?

Bien plus, Jésus a confié, sans hésiter, la mission d'annoncer sa mort et sa résurrection et d'en donner l'intelligence à ceux-là mêmes auxquels il reprochait d'être lents à croire et inintelligents. Il serait dès lors outrecuidant de restreindre

---

18. Cfr *Dei Verbum*, 12 ; *Lettre des évêques allemands*, n° 18 (*Doc. Cath.*, 1968, col. 323).

19. *Lumen Gentium*, 12 ; cfr *Apostolicam actuositatem*, 3. — Sur la liberté de la recherche, cfr *Lettre des évêques italiens : Théologie et Magistère*, n° 7 (*Doc. Cath.*, 1968, col. 517).

la fonction du magistère à la « prédication pastorale », sous prétexte de certaines faiblesses, tandis qu'on réserverait au théologien l'enseignement doctrinal : comme Jésus l'a voulu, comme toute la tradition catholique le proclame unanimement [20], la première fonction pastorale est d'enseignement ; elle est doctrinale. Au lieu de nous évertuer à limiter leur droit de parole, supplions donc le pape et les évêques d'annoncer Jésus avec l'audace des apôtres, d'oser parler avec autorité [21], car seule la parole apostolique situe la liberté de tous, y compris des théologiens, devant l'option décisive et l'unique nécessaire. Elle est capable aussi d'unifier ce que l'extrinsécisme désintègre ; sans elle, au contraire, l'extrinsécisme prolifère comme un cancer : si science et apostolat, enseignement doctrinal et prédication pastorale sont séparés ou du moins distendus, si la théologie s'est enfermée dans les écoles ou les cercles d'intellectuels (chrétiens ou non), si la pastorale, notamment liturgique, vit de recettes plus que de l'idée chrétienne, si l'idéal missionnaire s'est estompé et l'élan intérieur apesanti, n'est-ce pas que trop de pasteurs ont négligé leur premier ministère, celui de la parole et de l'enseignement, et qu'ils se sont laissés absorber par des tâches administratives ? Qui ne souhaiterait voir un renouveau de l'idéal pastoral, auquel le Souverain Pontife peut mieux que personne contribuer par une judicieuse politique de nomination ?

De ce renouveau, le bénéfice ne serait pas mince pour le théologien. Son enseignement serait organiquement situé dans l'Eglise par la parole apostolique qui en constitue l'objet ; il serait soumis au magistère non de l'extérieur, mais de l'intérieur, par l'obéissance de la foi. Sans plus risquer de dégénérer en métier, la fonction de théologien comporterait vraiment une « mission d'enseignement » : le plus brillant des intellectuels ne pourrait l'accomplir, s'il n'y est appelé par l'Esprit de Dieu et s'il ne lui est docile.

Fondée sur la docilité spirituelle, réglée de l'intérieur par la parole apostolique, la démarche théologique ne serait-elle pas effectivement libre ? Rien de plus certain et, d'ailleurs, de plus traditionnel. La théologie n'est scientifique, répétons-le, qu'à la condition d'être déterminée par son Objet. Or, elle ne peut remplir cette condition sans que l'Esprit Saint suscite dans l'esprit humain un nouveau mode de connaître : être théologien, c'est connaître Dieu par Dieu à la manière de Dieu dans un discours humain. La théologie ne peut donc être fidèle à son Objet sans que le sens de son Objet ne lui soit donné par l'Esprit, principe de Liberté ; elle ne peut être scientifique, sans être spirituelle. Théologie et Liberté ont donc des rapports intrinsèques et structurels : la théologie détermine l'Objet de la liberté spirituelle ; celle-ci affecte la connaissance théologique.

G. CHANTRAINE, S.J.

20. Cfr *Dei Verbum*, 8 ; 10 ; cfr 23 ; *Lumen Gentium*, 20 ; 21 ; 22 ; 24 ; 25.
21. *Christus Dominus*, 12.