NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

98 Nº 6 1976

Le ministère théologique et l'expérience spirituelle des chrétiens

p. 530 - 543

https://www.nrt.be/en/articles/le-ministere-theologique-et-l-experience-spirituelle-des-chretiens-1133

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le ministère théologique et l'expérience spirituelle des chrétiens

I. — UN MINISTÈRE PROPHÉTIQUE

Deux livres construits en forme d'interviews ont été consacrés l'an passé au Père Chenu et au Père Congar [1], deux théologiens qui ont marqué notre époque et contribué, bien au-delà de la France, à orienter la réflexion théologique et l'Eglise sur des chemins nouveaux. Chacun à sa manière, ils ont exercé et exercent encore un véritable ministère théologique. D'ailleurs, les mélanges offerts au Père Congar avaient pour titre *Le service théologique dans l'Eglise* [2], et le Père Chenu, dans sa première réponse, souligne lui-même le sens du mot *ministerium,* « fonction exercée dans une société, service rendu dans une société », en insistant sur ce fait que le théologien exerce son ministère « à l'intérieur d'un groupe humain qui s'appelle la communauté des croyants » [3].

Il est certain que ces deux hommes ne se sont jamais enfermés dans les limites d'un système conceptuel, et qu'ils n'ont jamais été prisonniers de structures purement universitaires : leur pensée est toujours restée ouverte aux questions de leurs contemporains et leur travail a toujours eu pour horizon la vie du monde et la mission de l'Eglise. S'ils sont devenus des maîtres à penser, c'est parce qu'ils ont toujours été les serviteurs du peuple des croyants, en engageant pour ce service tous les moyens de la réflexion chrétienne.

Au lieu de ministère, on pourrait parler à leur sujet de *charisme,* si l'on entend par charisme un don de l'Esprit Saint, qui ne peut être reçu et exercé qu'en vue de l'édification du peuple de Dieu. Par tous leurs travaux théologiques (livres, articles, conférences, participations à de multiples réunions et rencontres, sans parler du Concile), ces deux hommes ont exploité leur don d'intelligence de la foi, reçu de l'Esprit Saint, au bénéfice du peuple de Dieu. Ce qui veut dire que leurs questionnements et leurs problématiques ne provenaient pas d'abord d'une logique interne à leur pensée personnelle,

---

1. *Un théologien en liberté :* Jacques Duquesne interroge le Père Chenu ; *Une vie pour la vérité :* Jean Puyo interroge le Père Congar, coll. *Les interviews,* Paris, Le Centurion, 1975.

2. *Mélanges offerts à Yves Congar...,* coll. *Cogitatio fidei,* 76, Paris, Le Cerf, 1974.

mais d'une attention incessante aux questions et aux problèmes portés et vécus par les chrétiens de leur temps.

C'est pourquoi on peut qualifier leur charisme (ou leur ministère) de *prophétique :* en ce sens général que la vie de leur théologie a toujours été inséparable de la vie des croyants, qu'ils ont développé leur intelligence théologique du donné révélé en liaison constante avec les développements de l'histoire. Ce n'est donc pas un hasard si l'un et l'autre se réfèrent souvent à la catégorie « d'histoire du salut », recourent à une méthode historique, font appel au Dieu vivant qui se manifeste de façon historique dans l'histoire des hommes. L'un et l'autre, bien qu'avec des variantes, ne conçoivent pas la Parole de Dieu indépendamment du peuple de Dieu en marche à travers l'histoire. Leur théologie entend être un déploiement, une actualisation du message prophétique qui est au cœur de la Révélation.

Leur fidélité à ce charisme a parfois été onéreuse pour eux. Mais elle explique à quel point leurs œuvres théologiques sont indissolublement liées à l'histoire récente de l'Eglise. Telle est la vocation, jamais confortable, des prophètes : ils ne seraient rien en eux-mêmes, si on les isolait du moment historique qu'il leur est donné par l'Esprit non seulement de vivre, mais de comprendre et de faire comprendre, avec les yeux de la foi. Si bien que leur charisme a comporté d'abord une grâce de discernement : ils ont su discerner, au-delà des apparences, ce que les hommes de leur temps attendaient confusément de l'Eglise. Ils avaient, pour faire ce discernement, des éclairages différents : Chenu se référait davantage aux aspects socio-économiques de l'histoire, Congar plutôt au mouvement profond de la Tradition. Mais l'un et l'autre étaient pareillement conduits à une certaine herméneutique du présent et de l'avenir du christianisme : leurs paroles et leurs écrits donnaient une interprétation de ce qui était implicitement en jeu dans le mouvement de l'histoire. A travers l'évolution de la classe ouvrière, l'unification du monde, l'urgence de la décolonisation [4], Chenu avait compris que l'Evangile était appelé à redevenir un message libérateur, bien au-delà des frontières visibles de l'Eglise. De son côté, Congar avait acquis la conviction que, pour retrouver une catholicité véritable, l'Eglise catholique avait besoin à la fois d'approfondir le sens d'une Tradition vivante, de renouer des liens avec les traditions propres aux Eglises dont elle vivait séparée, et de ne plus nier l'urgence d'une réforme de ses propres structures.

Sous l'impulsion de Jean XXIII, le Concile confirma ces intuitions prophétiques. Le message au monde, lancé au début, et surtout la Constitution *Gaudium et Spes* ont repris la grande perspective

4. Cf. *ibid.*, p. 71 s.

de l'économie du salut qui a toujours inspiré Chenu : Dieu nous parle à travers les événements du monde et le monde entier a pour vocation de devenir une nouvelle création dès maintenant, dans le Christ. La constitution *Lumen gentium*, et spécialement le chapitre sur le peuple de Dieu, ainsi que la création du secrétariat pour l'Unité des chrétiens ont consacré dans une large mesure la vision ecclésiologique de Congar : celle d'une catholicité dynamique, enracinée dans la Tradition et référée aux appels actuels de Dieu à son peuple, d'une catholicité ouverte aussi, qui se nourrit du dialogue avec les Eglises-sœurs et se veut un service concret des hommes réels, au nom de Jésus-Christ.

Le Concile ne faisait ainsi que manifester, au niveau de l'Eglise universelle, les liens très étroits qui s'étaient tout naturellement tissés entre la réflexion théologique de Chenu et de Congar et l'expérience des chrétiens. Les lignes directrices que suivait leur recherche théologique étaient aussi celles qui orientaient l'action concrète des chrétiens : le souci de rendre l'Eglise solidaire de l'avenir du monde, en la confrontant aux exigences de l'Evangile. Et avant que ces liens n'apparaissent à Rome, ils étaient apparus en France, à travers la Mission de France, les prêtres ouvriers, l'Action catholique, les dialogues œcuméniques, et toute cette fermentation apostolique qui, depuis la Libération, ne s'était jamais interrompue, même si elle devait parfois emprunter des voies souterraines.

La théologie de Congar et de Chenu n'avait pas créé l'événement : elle l'avait simplement accompagné et souvent devancé, parce que ces deux théologiens avaient su exercer leur charisme prophétique en ne bâtissant pas des systèmes, mais en lisant l'histoire de leur temps à la lumière de l'Evangile, en explicitant les attentes de leurs frères, en leur donnant un langage cohérent. D'où l'inévitable conflit avec ceux qui se prévalaient d'un système d'idées ou de règles toutes faites pour refuser de voir et de comprendre. Ceux-là auraient voulu maintenir des barrières, sinon des barricades, entre la doctrine et la vie, entre les principes et l'histoire, entre le ministère des théologiens et l'expérience des chrétiens. Les barrières ont craqué. Il faut espérer que le combat de Congar et de Chenu n'aura pas été inutile et que l'on ne verra plus des théologiens et des théologies s'abriter derrière des remparts idéologiques ou institutionnels.

II. — UNE TENSION BÉNÉFIQUE

Malgré tout, malgré le rude combat que ces théologiens durent livrer, ne faut-il pas admettre aujourd'hui qu'ils ont bénéficié de **conditions relativement favorables ? Prophètes persécutés, certes, mais**

prophètes dont la tâche s'insérait dans la situation d'ensemble de la société et de l'Eglise. La tension même dans laquelle ils ont dû exercer leur ministère, leur servait de stimulant. Ils n'avaient pas seulement pour eux l'appui des chrétiens dont ils éclairaient les recherches et la quasi-certitude que plusieurs de leurs idées avaient pour elles l'avenir. Ils travaillaient sur une trame qui se tenait : la trame d'une société assez cohérente, portée, surtout à la Libération, par de fortes espérances politiques et économiques ; la trame d'une Eglise qui était en train d'enfanter le Concile, laborieusement, mais avec une profonde espérance. Et les combats mêmes auxquels ils participaient contre les injustices de cette société et contre les tares de cette Eglise servaient de levier à leurs efforts de réflexion. Et puis, ils disposaient d'un point d'appui solide : le donné de la Révélation, dans le cadre de l'histoire du salut, était leur référence et c'est à partir de ces éléments fondamentaux qu'ils développaient leurs perspectives concernant la réforme de l'Eglise ou la participation des chrétiens à la transformation du monde.

Consciemment ou non, leur théologie supposait tout cela. Et en relisant leurs œuvres, on est frappé par la confiance, par l'élan prophétique qui les anime. L'essentiel est pour eux acquis. Reste à promouvoir la conversion des mentalités chrétiennes, qui effacera les souvenirs traumatisants laissés par le *Syllabus* et par Vatican I, et qui opérera comme une réconciliation entre le catholicisme romain et le monde moderne. Leur intention est de déployer largement la Tradition chrétienne, à partir de l'Evangile, de l'enter sur l'histoire actuelle, de l'enraciner dans l'humanisme contemporain. On les sent finalement assurés, ou participant à une situation générale d'assurance, même quand il s'agit de dénoncer les fausses assurances à l'abri desquelles l'Eglise voudrait se replier. S'ils veulent faire prévaloir les valeurs de liberté et de réforme évangélique, c'est par rapport à un cadre d'ensemble qui demeure bien structuré, où l'on sait à peu près (ou du moins l'on prétend savoir) ce que c'est que d'être chrétien. Il s'agit donc pour eux, dans ce cadre-là, de montrer quelles conséquences découlent, pour l'Eglise et pour le monde, de ce savoir chrétien, de cet être chrétien.

Leur ministère théologique, dans la mesure même où il comportait un combat, avait une finalité assez claire : contribuer, sur la base de la Parole de Dieu et de l'expérience des chrétiens éclairée par l'Evangile, à une réanimation interne du christianisme. Et les obstacles à surmonter, les résistances à vaincre, les périodes difficiles à traverser ne pouvaient que rendre cette finalité encore plus claire, en sollicitant leur énergie de combattants. Les épreuves et les crises théologiques peuvent avoir le même effet que toute épreuve **sur un être humain : elles entretiennent une certaine tension, elles**

obligent l'esprit à rester vigilant. Le relâchement de la tension peut au contraire être néfaste à l'effort de renouveau et au travail créateur.

III. — UNE SITUATION NOUVELLE

Or la tension s'est effectivement relâchée. Je ne veux pas dire que les théologiens connaissent désormais une situation de tout repos. Bien au contraire, et je tâcherai de le montrer. Mais le rapport de solidarité étroite qui existait auparavant entre leur ministère et l'expérience des chrétiens est devenu un rapport multiforme, distendu, qui ne joue plus que dans un contexte de distance et d'éclatement.

Précisons. On voulait ouvrir la Tradition chrétienne à la modernité. Mais voilà que la modernité se définit par opposition à la Tradition [5] et que le christianisme se trouve marginalisé, parce qu'apparaissant comme la religion des sociétés traditionnelles [6]. — On voulait mettre en valeur l'humanisme chrétien et entrer ainsi en dialogue avec les humanismes contemporains. Et voilà que des courants de pensée, structuralistes ou marxistes, affirment la mort de l'homme. — On voulait manifester le christianisme comme une histoire du salut et exorciser ainsi toutes les séquelles de l'essentialisme métaphysique. Et voilà que l'histoire et la méthode historique se trouvent compromises ou disqualifiées par le surgissement d'autres sciences humaines.

Ce dialogue entre le christianisme et la culture moderne, qui semblait enfin sur le point de s'instaurer, est rendu extrêmement complexe par l'éclatement de cette culture qui fait appel à une multitude de langages et de techniques hétérogènes. Sans parler de l'éclatement de la société et de l'Eglise, qui est beaucoup plus sensible à chacun. Nos sociétés industrielles, qui se veulent sous le signe de l'efficacité rationnelle et technique, sont en proie à des processus irrationnels. Le développement économique est en question, non seulement parce que ses finalités sont imprécises ou contestées, mais aussi, depuis quelque temps, parce que ses moyens sont en passe de se raréfier. L'urbanisation et l'industrialisation ont engendré des phénomènes de concentration, qui, bien loin de rapprocher les hommes, multiplient entre eux les conflits, provoquant engorgements, marginalisations ou solitudes. On l'a dit et redit, mais cela est capital : nous surabondons d'objets à consommer, mais c'est le

5. Cf. P. VALADIER, *Essai sur la modernité. Nietzsche et Marx*, coll. *Diagnostic*, Paris, Le Cerf - Desclée et Cie, 1974, p. 11.

6. Cf. G. MOREL, *Problèmes actuels de religion*, coll. *Recherches économiques et sociales*, Paris, Aubier, 1968, p. 95.

sens même de ces objets et de cette consommation qui nous fait de plus en plus défaut. D'où d'innombrables malaises dans le corps social et, dans les corps individuels, une morosité latente, une crise de l'espérance, un climat général d'incertitude. Il est évident que ces diverses évolutions posent au christianisme des questions dont les réponses ne sont ni simples, ni immédiates. D'autant plus que les chrétiens font eux aussi l'expérience de cet éclatement, dans le cadre même de l'Eglise. Nombreux sont ceux qui demeurent attachés au Christ sans avoir de lien organique avec une communauté d'Eglise. Tandis que d'autres jouent le jeu de cet éclatement, en essayant de vérifier, et presque de réinventer, le contenu de la foi et son expression, au sein de petites communautés, qui se donnent à elles-mêmes leurs projets théologiques et pastoraux.

Et plus souvent encore, on voit l'Eglise de la foi s'opposer à l'Eglise de la charité. D'un côté des chrétiens très convaincus, très exigeants sur le contenu de la foi et sur la vie spirituelle, très attachés à la prière. De l'autre, des chrétiens très fraternels, vivant au service des autres, combattant pour la justice, et refusant de concevoir le salut en Jésus-Christ en dehors des engagements politiques pour la libération des hommes [7]. C'est le *dilemme identité-engagement,* que Moltmann analyse comme une crise de signification de la vie chrétienne [8] : « Ceux qu'on appelle les progressistes fonderont-ils une nouvelle Eglise, peut-être l'Eglise à venir, ou aboutiront-ils dans un no man's land et seront-ils assimilés au cours du temps par d'autres groupes et d'autres partis, parce que seuls ces derniers peuvent institutionnaliser rationnellement cet engagement nécessaire et l'organiser effectivement ? Mais la même question se trouve posée d'une manière inverse à ceux qu'on appelle les conservateurs. En s'en tenant, soucieux de l'identité à laquelle ils se cramponnent, à la figure que l'Eglise avait hier, en optant pour la religion contre la politique et en se liant aux forces conservatrices sociales et politiques, ils ont choisi une certaine forme de signification de l'Eglise dont personne ne peut dire pareillement si elle est chrétienne ou non. L'ancienne Eglise de la religion est soumise aux intérêts sociaux dominants en quête d'autojustification et de confirmation, exactement comme le serait une nouvelle fédération critique d'Eglises vis-à-vis des forces critiques sociales. Toutes deux aboutissent à leur crise d'identité par la manière dont elles affirment leur signification » [9].

C'est la question de l'identité chrétienne qui est posée désormais, une question radicale, qui ne peut pas ne pas déterminer les tâches

7. Cf. *Une vie pour la vérité,* p. 226.
8. J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié,* coll. *Cogitatio fidei,* 80, 1975, p. 14-26.
9. *Ibid.,* p. 20.

de la théologie. Le Père Rahner le déclarait déjà en 1966, aussitôt après le Concile, et le Père Chenu reconnaît que cela l'avait surpris [10]. Rahner expliquait qu'à ses yeux, la tâche majeure de la théologie d'aujourd'hui et de demain ne se situerait pas dans le domaine de l'ecclésiologie, qu'elle consisterait à réfléchir à fond sur ce qu'elle pense et veut dire quand elle parle de Dieu et du Christ : « C'est ce que, aujourd'hui, nous entendons de tous côtés, en manière de procès de la théologie, tout comme nous entendons à la base cette question : Qu'est-ce qu'être chrétien aujourd'hui ? » [11]. Récemment, le Père Jossua, en présentant les deux orientations qui polarisent actuellement en France la pastorale (le catholicisme populaire appuyé sur une anthropologie symbolique, et le christianisme responsable et efficace, orienté vers les libérations politiques), faisait écho à Rahner en posant la question de la possibilité du christianisme [12].

Sur ces questions générales, les pasteurs et les théologiens semblent en voie de s'accorder. Un des évêques français qui participaient à Rome au synode de 1974, résumait ainsi, à son retour, ses impressions : « Au Concile, la question centrale était à peu près : Eglise, que dis-tu de toi-même ? Maintenant, elle est de plus en plus la suivante : Eglise, que dis-tu de ton Dieu ? ». De nombreuses productions théologiques le confirment [13] : c'est la question de Dieu et celle du Christ qui viennent de plus en plus au centre des préoccupations et c'est autour de ces questions vraiment centrales qu'il vaut la peine que l'Eglise appelle à se réunir ceux qui désirent faire la vérité par rapport à leur vie ou à l'avenir de la société.

IV. — THÉOLOGIE ÉCONOMIQUE ET THÉOLOGIE SPIRITUELLE

Mais il ne suffit pas d'entrevoir ces grands objectifs. Encore faut-il savoir à partir d'où et par où ils ont des chances d'être atteints. Quel est le lieu et quels sont les chemins qui permettront au ministère théologique de rejoindre l'expérience des hommes, en tenant compte de cette situation de distance et d'éclatement que je viens d'esquisser à grands traits ? Or sur la façon d'opérer cette jonction entre la théologie et l'expérience humaine, il me semble

---

10. *Un théologien en liberté,* p. 194.
11. *Ibid.*
12. J.-P. JOSSUA, *Le christianisme est-il possible ?,* dans *La Croix,* 20 juin 1975.
13. Cf. A. DELZANT, *Croire en Dieu dans un monde scientifique,* Paris, Centre Jean-Bart, 1974 ; R. MARLÉ, *Parler de Dieu aujourd'hui.* La théologie herméneutique de Gerhard Ebeling, coll. *Cogitatio fidei,* 82 ; G. KAUFMANN, *La question de Dieu aujourd'hui,* même coll., 84. Pour la christologie, cf. B. SESBOÜÉ, *Une problématique nouvelle en christologie,* dans *Etudes,* août-sept. 1975, 277-299.

qu'il existe aujourd'hui deux perspectives bien distinctes, que j'appellerai, pour simplifier, celle de la théologie économique et celle de la théologie spirituelle. Je voudrais maintenant préciser leurs intentions et leurs caractères respectifs.

1. *La théologie économique*

La théologie économique se présente comme la méthode qui consiste à rechercher et à découvrir la manifestation en actes de Dieu à travers et au cœur de l'histoire des hommes [14]. Elle se refuse à n'être qu'un simple développement du donné révélé. Son point de départ n'est autre que l'expérience concrète des hommes d'aujourd'hui, dans le contexte de leur situation sociale et politique. Son horizon est le combat multiforme que ces hommes mènent pour réaliser leurs aspirations à la justice ; ses chemins suivent les voies choisies par ces hommes pour exprimer le sens de leurs aspirations et de leur combat. Cette théologie suppose une sorte de précompréhension de Dieu, conçu comme le Dieu immergé dans l'histoire, présent dans les événements. Elle peut se réclamer du Père Chenu qui parle d'un « Dieu dans le temps, d'un Dieu à venir », « Dieu fait homme, Dieu incarné, et pas Dieu-Dieu » [15] ; et aussi du Père Congar, qui oppose un Dieu « suprême ordonnateur d'un monde hiérarchisé et statique » au « Dieu vivant, le Dieu de l'histoire » [16]. Le ministère théologique comporte alors une authentique dimension spirituelle, puisqu'il consiste à contempler et à faire apparaître l'œuvre de Dieu dans le tissu de l'histoire humaine, cette histoire étant considérée selon les catégories d'une histoire du salut, comme le mouvement à l'intérieur duquel Dieu se manifeste non comme un Dieu-en-soi, mais comme un Dieu-pour-nous, un Dieu à l'action avec nous, un Dieu dont notre histoire réalise l'unique dessein de salut, lequel consiste à conduire toutes choses de ce monde à une récapitulation dans le Christ mort et ressuscité.

Cette méthode aboutit ainsi à une sorte de synthèse : en écartant les dualismes (nature-grâce, création-incarnation), elle fait de la théologie une herméneutique du devenir humain, et elle tend à proposer le christianisme comme une théorie, sinon comme la théorie, de l'histoire du monde. Car, en définitive, dans cette perspective, tout ce qui est réel est chrétien [17]. Dans toute réalité, dans tout devenir historique, Dieu est à l'œuvre ; la puissance de la Résurrection du

14. Un exposé très explicite sur cette méthode se trouve dans l'article de H.-M. Féret, « La théologie concrète et historique et son importance pastorale présente », dans *Mélanges Congar*, p. 193-247.
15. *Un théologien en liberté*, p. 82 s.
16. *Une vie pour la vérité*, p. 142.
17. J. Moltmann, *op. cit.*, p. 84.

Christ exerce son dynamisme, la grâce de l'Esprit Saint déploie ses virtualités. Et il est clair que, en fonction de ces présupposés, le ministère théologique est relatif non pas à l'expérience seulement religieuse des chrétiens à l'intérieur de l'Eglise, mais à l'expérience universelle de la communauté humaine dans le mouvement de son histoire.

Bien loin d'être une doctrine sur Dieu, à usage intra-ecclésial, avec des finalités apologétiques ou polémiques, cette théologie est avant tout économique, en ce sens qu'elle désire à tout prix garder le contact avec l'ensemble des entreprises humaines, dans lesquelles elle s'efforce de dégager l'œuvre de Dieu et par rapport auxquelles elle se propose comme une doctrine de salut. S'il s'agit d'une théorie, c'est une théorie pratique, qui ne s'attardera pas à contempler les manifestations mondaines de Dieu, mais qui s'attachera à y discerner les jalons posés par Dieu lui-même pour la transformation de ce monde, selon son dessein de Salut.

Et de fait, cette théologie a de multiples implications pastorales : elle inspire souvent les groupes chrétiens, en particulier les mouvements d'Action catholique, dont la méthode consiste à témoigner par des actes, et non par des proclamations explicites de la foi, en participant à tous les dynamismes de la société, à tous les processus collectifs de lutte et de libération. Un tel témoignage et une telle participation sont justement rendus possibles et se trouvent soutenus par cette volonté de détecter et de développer le dynamisme même de la grâce qui traverse le monde, et le processus du salut dont la source n'est autre que le Dieu vivant qui, en Jésus-Christ, s'est définitivement solidarisé avec notre histoire, a pris pour nous et avec nous un engagement irréversible, dont nous avons à tirer avec lui toutes les conséquences.

2. *La théologie spirituelle*

Cependant, la prétention de synthèse, de totalisation et d'universalité que porte en elle la théologie économique est aujourd'hui soumise à rude épreuve. J'ai déjà évoqué l'éclatement de la culture moderne, qui soupçonnera facilement, derrière les volontés de synthèse, des tours de passe-passe idéologiques et qui n'admettra pas qu'un unique langage puisse englober l'ensemble de l'expérience humaine. Quant à la revendication d'universalité du christianisme, elle se heurte à la méfiance de nos sociétés modernes, qui sont marquées par le pluralisme et admettent difficilement que la religion soit autre chose qu'une affaire d'opinion privée.

Si bien que le christianisme, sans renoncer à participer au destin des autres, ni à se proposer comme un message universel, ne peut **pas ne pas emprunter le chemin de la particularité pour atteindre**

à l'universalité [18]. Dans la plupart des cas, cette particularité sera celle d'une communauté : des chrétiens se réuniront pour constituer un groupe dont le projet consistera à se donner mutuellement et progressivement des motifs de croire et d'agir selon l'Evangile. Cette petite communauté tentera ainsi une sorte de vérification de la foi, par le partage fraternel, la réflexion et l'ouverture aux problèmes du monde. Et le ministère théologique consistera alors à expliciter l'expérience de cette communauté [19].

Mais la question qui se pose alors est de savoir de quelle expérience il s'agit, car il arrive souvent que ces communautés particulières continuent à réfléchir leur expérience selon les principes de synthèse et de totalisation propres à la théologie économique : elles se sont constituées en prenant leurs distances par rapport à une certaine universalité de l'Eglise, mais elles développent parfois un discours qui garde des prétentions à l'universalisme, qui vise à interpréter la totalité de leur expérience et de celle des autres.

N'est-ce pas une contradiction, qui se double souvent d'une insuffisance grave ? Car on peut se demander si l'éclairage propre à la théologie économique n'aboutit pas à masquer certaines dimensions essentielles de l'expérience humaine : en bref, la dimension spirituelle, la relation intime de connaissance et d'amour avec le Père, par le Christ, dans l'Esprit, qui constitue ultimement l'expérience chrétienne [20].

Car la théologie économique et la pratique qu'elle inspire, par leur logique même, gardent pour horizon les événements de l'histoire des hommes, en pensant que cette histoire est l'unique lieu de l'avènement de Dieu, mais en oubliant que Dieu est aussi l'Etranger, l'Inconnu, celui auquel les hommes refusent l'hospitalité, quand il n'est pas l'Absent, Celui qui semble se taire et qui nous attend au-delà des passages désertiques de nos histoires personnelles et collectives. Une théologie spirituelle se doit de tenir compte de cette réalité *dramatique,* qui ne peut pas ne pas être constitutive de notre expérience spirituelle d'hommes, si Dieu n'est pas le pro-

---

18. Cf. E. SCHILLEBEECKX, « Seigneur, à qui irions-nous ? ». dans *Mélanges Congar,* p. 269-271.

19. Cf. J.-P. JOSSUA, *De la théologie au théologien,* dans *Concilium,* n° 60, suppl. (déc. 1970) 55-60.

20. Cf. J.-P. JOSSUA, « Théologie et expérience chrétienne », dans *Mélanges Congar,* p. 127 : « Ultimement, en effet, la logique profonde de l'expérience demande que soient situés respectivement ce qui est absolument essentiel, fontal, et ce qui, si important soit-il, en découle. Ici, à nouveau, on est renvoyé à la christologie, à l'ordre qui conduit de la mission prophétique inaugurant une histoire de la liberté humaine dans le monde à la relation intime de connaissance et d'amour avec le Père, et finalement, au sein de celle-ci, au mystère personnel du Verbe, c'est-à-dire au risque absolu pris par Dieu dans l'histoire ».

duit de nos désirs, ni le résultat automatique de nos analyses théologiques.

Seconde limite de la théologie économique : elle lie unilatéralement Dieu à l'agir humain, ce qui l'amène à majorer les valeurs de l'action dans l'expérience humaine et à présenter Dieu comme l'acteur suprêmement efficace de l'histoire. Or l'expérience humaine comporte aussi bien des passivités, qui ne sont pas forcément à rejeter hors de l'histoire du salut. En outre, n'est-ce pas une erreur de célébrer théologiquement le culte de l'efficacité, alors que notre société commence à contester ce culte et à réhabiliter les valeurs de gratuité ? Et surtout, l'expérience spirituelle amène à redécouvrir aujourd'hui un autre aspect de Dieu : cette liberté de Celui qui laisse à leur place les déterminismes et les pesanteurs de notre histoire, mais qui est capable d'y faire apparaître des merveilles de joie et de légèreté, d'y donner un visage neuf à ce qui semblait définitivement usé.

Tel est le rôle de l'Esprit Saint : provoquer des ouvertures et des renouveaux imprévisibles, à la manière de l'eau qui imbibe ce qui était desséché, ou du vent qui rafraîchit ce qui était surchauffé. Le ministère du théologien prend alors une autre tournure : il ne lui suffit pas d'analyser l'engagement de Dieu dans l'histoire et d'appeler les hommes à l'engagement ; il lui faut aussi découvrir et chanter dans sa langue d'homme théologien les merveilles de ce Dieu qui se révèle aux hommes comme le maître de l'impossible, et qui leur rend possible, par l'Esprit Saint, dans leur histoire spirituelle, de participer non seulement à son action, mais aussi à sa liberté. Ainsi se présente une théologie qui prétend être spirituelle. Son point de départ est l'expérience des hommes ordinaires, qui ne savent ni prier, ni être chrétiens comme il faut, mais qui se laissent conduire par Celui qui se charge de faire notre éducation. Ses chemins l'amènent à suivre les cheminements de l'Esprit, lui qui dévoile la profondeur de notre vie cachée avec le Christ auprès de ce Père qui voit dans le secret et ne désespère jamais d'aucun de nous. Son horizon est la présence fidèle de ce Dieu qui n'est pas seulement le moteur de notre histoire, le Maître qui nous obligerait à porter avec lui l'écrasante responsabilité du monde, mais qui est d'abord un Dieu de grâce et de liberté, jaillissement de joie parce que plénitude de communion entre trois personnes dont chacune se livre aux autres et se reçoit des autres en totalité. L'expérience spirituelle, qui n'exclut jamais le désert, débouche ainsi, quand Dieu le veut, dans la louange, grâce à l'Esprit qui nous met en harmonie avec la jubilation de Dieu lui-même. Et la théologie spirituelle, pas plus qu'elle n'ignore l'aspect dramatique de notre condition, ne peut **refuser l'action de grâces. Pour être pleinement solidaire de l'ex-**

périence des hommes qui se laissent rééduquer par l'Esprit, elle se doit aussi d'être *doxologique*.

Mais, ce faisant, cette théologie spirituelle ne risque-t-elle pas de perdre le contact avec les réalités concrètes de l'existence ? Ne va-t-elle pas devenir un beau discours gratuit, sans portée pratique, sans influence réelle sur le cours de nos existences ? Si elle demeure vraiment une théologie spirituelle, si elle reste fidèle aux appels de l'Esprit, lui qui sonde les profondeurs de Dieu et des hommes, elle deviendra capable, au contraire, de collaborer à une nouvelle structuration de l'existence et à une nouvelle perception de l'histoire.

Une nouvelle structuration de l'existence. Nicodème en est le type. Il apprend de Jésus que l'homme, usé par les déceptions et les échecs de la vie, ne doit rien attendre d'un pur et simple retour à ses origines. Ce n'est pas en se plongeant dans l'innocence de son enfance qu'il a des chances d'être rendu capable d'affronter de façon libre son présent et son avenir. C'est l'Esprit Saint qui peut seul le rendre libre de trouver sa propre vie, en libérant en lui l'action créatrice de Dieu, qui est l'origine et la source de toute existence humaine. C'est à ce niveau où l'Esprit Saint provoque une libération psychique de l'homme que la théologie spirituelle peut entrer en dialogue avec la psychanalyse. « Jacques Lacan voit dans l'avènement du langage constitué en langue structurée le refoulement primaire qui est à l'origine de l'inconscient. C'est donc le langage qui est antérieur à l'inconscient et qui le fonde et le structure. Cette théorie très profonde nous aide à nous représenter l'originalité irréductible de l'Esprit Saint quand il fait retentir et revivre la parole de Dieu à la source la plus enfouie de notre être... L'Esprit Saint purifie et refaçonne certains éléments profonds de la personnalité qu'une thérapie ne peut explorer » [21]. Le ministère théologique est alors appelé à explorer la profondeur de ce travail de l'Esprit, lui qui « donne la vie », qui reconstruit ce qui était défait, qui fait germer et croître une vie vraiment nouvelle, la vie spirituelle, où la réalité de Dieu avec nous et au-dessus de nous se confirme d'elle-même, en deçà du langage constitué des discours théologiques, et devient opérante, au-delà de nos calculs et de nos projets pastoraux.

Une nouvelle perception de l'histoire. Ici s'impose un renversement de perspectives. Ce n'est pas Dieu qui est dans l'histoire, c'est l'histoire qui est en Dieu. Dieu n'est pas caché dans la trame complexe des sociétés, comme une puissance en devenir, finalement

21. J.-Cl. SAGNE, *La prière continue et la restructuration de la personnalité*, dans *La Vie spirituelle*, n° 609 (juillet-août 1975) 546 s.

absorbée par le devenir des hommes, ou comme une présence impuissante, finalement écrasée par les déterminismes de ce monde. Il est Celui qui est, qui était et qui vient, et qui enveloppe discrètement, mais réellement, tout ce qui a été accompli et sera accompli par les Empires et les civilisations. C'est donc notre histoire qui est cachée avec le Christ, en Dieu, selon un principe d'intégration [22]. Le nœud de l'histoire humaine, c'est-à-dire le lieu d'intersection entre les divers plans de cette histoire, qui s'étendent bien en deçà et bien au-delà de cette intersection, se situe autour de la Croix, du tombeau vide et du chemin d'Emmaüs : car, entre l'agonie de Jésus et la première Eucharistie chrétienne se trouvent concentrés nos destinées offertes à la mort, la victoire apparente des ténèbres et le surgissement d'une existence nouvelle, où le pain et le vin, et les rencontres humaines, sont définitivement transfigurés. Dans l'obscurité de Gethsémani et dans le rayonnement de Pâques transparaît le sens ultime de l'histoire universelle : la victoire d'une liberté qui se donne par amour, pour la vie du monde et qui rend au monde la vie et aux hommes la liberté d'aimer vraiment.

C'est ainsi que dans l'admirable film russe *Andrei Roublev,* au-dessus d'un pays où la guerre fait rage, un vol de colombes dans le ciel ou une averse silencieuse annonce cette paix qui vient d'en haut, et ne peut venir que d'en haut. Malgré tout ce qui nous déchire, l'Esprit de Dieu est donné pour faire germer l'espérance au milieu des inextricables complications de notre histoire. Les croyants sont alors pareils à l'artiste tel que l'évoquait Soljénitsyne dans le discours qu'il n'a pu prononcer à Stockholm : « Dans le malheur, et même au plus profond de la détresse de l'existence, dénuement, prison ou maladie, sa certitude d'une permanente harmonie ne l'abandonne jamais ».

Le ministère théologique est alors appelé à rendre compte de cette situation spirituelle des croyants : souvent marginalisés dans nos sociétés d'abondance ou d'intendance, mais ne se lassant pas de présenter au Seigneur toute la misère du monde, sa faim de justice et de pain, et aussi son profond désir de réconciliation, d'amitié désintéressée et de joies simples ; sollicités pour des raisons totalement étrangères à la Pâque du Christ, mais heureux d'être ainsi associés à sa mort et à sa résurrection, à sa pauvreté de Serviteur souffrant ; critiqués pour leur fantaisie, quand le monde se complaît dans l'inquiétude, ou soupçonnés de tristesse, quand le monde se livre aux divertissements, mais certains de provoquer, par leur étrangeté,

22. Cf. H. U. von Balthasar, *De l'intégration. Aspects d'une théologie de l'histoire,* Paris, DDB, 1970 : surtout le dernier chapitre (intégration dans

une ouverture dans ce monde clos qui se meurt d'ennui. Toujours placée sous le signe de l'Agneau immolé, de l'Amour livré en sacrifice, l'existence des croyants dévoile ainsi, au cœur du monde, le sens et l'issue de l'aventure humaine, et il n'y a donc pas à craindre qu'en se liant à l'expérience spirituelle des chrétiens, la théologie ne se rétrécisse et ne perde le sens de l'universel. Elle occupe au contraire un espace particulier qui est réellement au cœur de l'espace universel de l'histoire, laquelle est cachée avec le Christ, en Dieu, pour être dévoilée dans l'Esprit.

F 33082 Bordeaux Claude DAGENS
135, rue Saint-Genès