NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

93 Nº 1 1971

L'avenir de la théologie

Karl RAHNER (s.j.)

p. 3 - 28

https://www.nrt.be/es/articulos/l-avenir-de-la-theologie-1295

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'avenir de la Théologie

Pour conclure un ouvrage qui se propose de faire le bilan de la théologie chrétienne au XX^e^ siècle, il s'impose assurément de regarder vers l'avant pour se demander quel avenir on peut escompter pour cette théologie au cours des prochaines décennies. Dans ce qui suit, on aura souvent l'impression que nous ne parlons ici que de l'avenir de la théologie catholique. En effet, celui qui fait des prévisions sur la base de ses convictions et de ses vœux concrets ne se risquera pas à parler pour toutes les théologies. J'ai cependant des raisons de penser que les réflexions qu'on va lire comportent maintes relations avec les théologies non-catholiques et que — *mutatis mutandis* — leur « affaire » entre aussi dans notre considération.

Certaines situations du christianisme d'aujourd'hui, qui ont été décrites par Vatican II par exemple (qu'on pense à l'introduction de *Gaudium et Spes*), vont sûrement perdurer. Or elles contribuent aussi à déterminer la théologie du christianisme. Bon nombre de tâches auxquelles la théologie de toutes les Eglises s'est attachée et consacrée depuis toujours ou auxquelles elle vient de s'attaquer doivent continuer à être menées. A partir de là et de bien d'autres éléments, il est naturellement possible de dire quelque chose de la théologie future, sur quelques points du moins, d'énoncer des prévisions, des souhaits et des pressentiments.

N.d.l.R. — Les pages de K. Rahner, traduites par A. Sohier, que nous présentons ici à nos lecteurs, paraîtront par manière de conclusion dans le second et dernier volume du *Bilan de la Théologie au XX^e^ siècle*, publié par les Editions Casterman. Le tome I a paru en 1970 ; le tome II sortira de presse prochainement. La direction de la revue tient à exprimer sa gratitude à l'auteur et aux éditeurs.

Les chiffres entre parenthèses qu'on rencontrera dans le texte renvoient à **la bibliographie, p. 28.**

Un avenir inconnu.

Mais ce qu'un théologien se doit de déclarer tout d'abord en ce qui concerne cet avenir, c'est, me semble-t-il, qu'il demeure finalement inconnu non seulement pour des raisons de fait, mais encore pour des raisons de droit. Le christianisme est, au total, en quelque sorte gardien de la « docta ignorantia futuri » pour l'histoire de l'humanité en général (4). Il est la critique la plus radicale de la possibilité et de la légitimité d'une planification absolue de l'histoire, parce que celle-ci serait la fin de l'histoire même. L'Eglise doit donc aussi se dire toujours clairement à elle-même qu'elle vit dans l'histoire et que l'avenir de celle-ci reste caché, quels que soient d'ailleurs la possibilité et le devoir d'une certaine planification.

Il faut en dire autant de l'histoire future de sa théologie. Jusqu'ici, celle-ci n'a pas fait l'objet de plan véritable ; il est sans doute possible et souhaitable, pour l'avenir, de se préoccuper davantage de la planifier, d'institutionaliser cette planification et donc d'établir pour la théologie une certaine « futurologie » théorique et pratique. Mais l'avenir de la théologie dans son ensemble et à longue portée reste caché à l'Eglise. Et ce, par principe même. Ce qui précède peut paraître assez évident ; cela n'en présente pas moins une importance pratique.

La théologie (avec l'Eglise qui y contribue) pourrait, sur le mode de planification adopté dans le domaine d'autres sciences et pour autant que cela puisse s'appliquer à elle, se proposer des buts de recherche, former des équipes, s'assurer les ressources financières requises (en rencontrant, il faut l'espérer, plus de générosité et de compréhension que ce n'a été le cas le plus souvent jusqu'ici) ; des revues internationales de théologie devraient publier non pas simplement des articles nés sans plan préétabli, tels qu'ils arrivent ; on pourrait former à Rome une Commission Internationale de Théologie se proposant des tâches bien déterminées, projeter des éditions de groupes entiers de littérature théologique antérieure, établies selon des principes modernes — certaines sont déjà en cours d'exécution —, utiliser même en théologie certains des moyens techniques les plus modernes, jusqu'aux ordinateurs pour des statistiques de vocabulaire, pour des analyses de style peut-être, pour des recherches d'histoire des concepts : tout cela est très digne d'éloges et, au fond, va de soi. Encore que la question se pose de savoir dans quelle mesure la situation financière de l'Eglise de l'avenir permettra réellement cette façon de se tenir au niveau de la science moderne sous l'angle technique.

Mais cela ne doit pas faire illusion sur le fait que l'avenir de la **théologie reste inconnu. L'Eglise et la théologie ne tirent pas leur**

essence permanente de l'histoire générale de l'humanité. L'histoire de l'Eglise et de la théologie est essentiellement une *réaction* de l'une et l'autre à la situation historique du monde qu'elles doivent servir et dont elles contribuent à déterminer la situation dans une certaine mesure, sans pouvoir cependant la modifier à leur gré.

> Remarquons qu'en parlant ici de « réaction », nous ne disons rien de défavorable pour l'Eglise et la théologie. En effet, 1° « réaction » signifie également une action réfléchie et responsable en présence d'une situation donnée, si bien qu'il ne *peut* y avoir dans le domaine humain aucune action qui ne soit en même temps réaction ; de la sorte, la *façon* dont l'Eglise « réagit » à sa situation reste une question ouverte. 2° L'Eglise sait que la situation profane où elle se trouve est voulue, au fond, par le Seigneur de l'histoire qu'elle sert et qu'elle doit reconnaître comme plus grand qu'elle-même, tout en ne se considérant pas elle-même comme une gouvernante établie par lui pour décider totalitairement de tout. Et 3°, toute réaction signifie aussi une détermination de la situation même à laquelle l'Eglise réagit.

Indépendamment de ce que l'Esprit de l'Eglise, qui la dirige sans être dirigé par elle, dispose librement des choses et est maître de son histoire en toute liberté, l'histoire de l'Eglise et de sa théologie reste cachée en raison du seul fait déjà que l'histoire du monde reste inconnue fondamentalement en dépit de toutes les planifications et « futurologies ». Mais ceci comporte des conséquences pratiques. Ni la théologie elle-même, ni le magistère ecclésiastique ne devraient trop se préoccuper de planifier et de diriger la théologie. Les résultats seraient maigres.

Il ne faudrait pas non plus vouloir organiser trop vite et sans réflexion la théologie en entreprises mammouths de mode institutionnel. Il en sortirait sans doute beaucoup d'agitation et peu d'Esprit. Je n'affirme pas ceci sans fondement. C'est ainsi, par exemple, qu'à la première session de la Commission Théologique Internationale à Rome, on a déclaré, contre mon avis, que la mission de cette Commission embrassait l'ensemble de la théologie, ou du moins ses thèmes fondamentaux pris dans toute leur ampleur. *La* théologie ne peut être faite réellement que par *la* théologie elle-même, et elle n'aura jamais un état-major de planification totalitaire et autoritaire. Le magistère ecclésiastique lui-même n'a jamais élevé pareille prétention et à l'avenir cela lui sera moins possible encore. Cela ne ferait de mal à personne qu'à l'avenir, l'Eglise, et en elle la théologie, soit le lieu où l'on puisse attendre et saluer, plus que partout ailleurs, les surprises d'un esprit librement créateur. La théologie doit, contre les durcissements idéologiques qu'on pourrait donner à sa façon de se comprendre elle-même, rester à l'avenir la gardienne de la *docta ignorantia theologiae futurae*. C'est précisément parce que, à l'opposé des temps anciens, il est possible désormais de tenter l'expérience de la

planification intégrale, qu'il était nécessaire d'énoncer cette évidence en entamant cette étude.

En dépit du fait que son avenir reste caché, la théologie croit qu'elle continuera encore à garder son identité : il est de son essence même de porter cette foi et cette espérance. Il n'y a pas lieu de dire grand-chose à ce sujet, car il ne nous est pas loisible de présenter ici une théologie de l'essence de la théologie. Il semble cependant important de souligner, dans *ce* contexte-ci, que cette identité de la théologie avec elle-même, justement, ne la met pas à l'abri des surprises de son avenir inconnu. En effet, la manière dont elle demeurera dans l'avenir identique à son propre passé ne résultera pas simplement d'une essence permanente, dépourvue de toute histoire proprement dite, mais de la véritable histoire de cette essence même.

Ainsi donc, si l'on dit par exemple (5), et avec raison, que cette théologie chrétienne doit demeurer liée à la Révélation de Jésus-Christ ; qu'elle doit partir de l'Ecriture et de l'intelligence de foi de l'Eglise ; qu'elle est une théologie ecclésiale liée — mais avec une attitude critique — au magistère ecclésiastique ; qu'il ne lui est pas permis de perdre sa relation vivante avec le kérygme de l'Eglise ; qu'elle est à la fois et indissolublement positive, historique et cependant authentiquement « spéculative » ; qu'elle ne peut pas s'éloigner trop de cette théologie qu'on a appelée « agenouillée », et ainsi de suite : on dit là des choses très exactes et assurées. Mais il ne faut pas s'imaginer que par là on sait exactement ce que sera concrètement la théologie de l'avenir.

Pressentiments et vœux.

Ces réserves faites, que peut-on donc dire maintenant de la théologie de l'avenir ? En parlant de l'avenir, nous visons un futur relativement proche. Les futurologues dans le domaine profane, pour autant qu'il s'agisse d'hommes de sciences et non d'auteurs de science-fiction, ne dépassent guère l'an 2000 dans leurs prévisions. Ce qu'on dira de cet avenir-*là*, ainsi que nous l'avons déjà relevé, est un certain ensemble hasardeux, d'allure non-systématique, de suppositions, de pressentiments et aussi de vœux. De vœux, oui, car il est permis d'en faire et cela présente souvent plus de sens que de faire des « prophéties ».

Mais d'où tirerons-nous le principe fondamental qui nous permettra de réduire ces pressentiments et ces vœux à un commun dénominateur et de les légitimer ? Nous ne pouvons nous dispenser de nous mettre en quête de cette idée fondamentale. Car si on voulait se contenter d'analyser la théologie telle qu'elle existe effectivement aujourd'hui en ses multiples disciplines particulières pour en tirer

une futurologie de la théologie, on n'en arriverait qu'aux programmes de travail des diverses disciplines théologiques : cela leur est déjà connu, et il n'y a pas lieu de le développer ici. Ou bien cette analyse aboutirait de nouveau à la question de savoir comment déterminer la tendance fondamentale de la théologie future.

C'est pourquoi nous risquerons tout d'abord la proposition suivante : la théologie future de l'Eglise sera de moins en moins la théologie d'une société particulière liée à une culture régionale, comme elle l'a été jusqu'ici. En d'autres termes : la théologie de l'Eglise (ou des Eglises) sera la théologie d'une Eglise universelle qui ne pourra plus s'appuyer nulle part, comme si la chose allait de soi, sur une culture déterminée ; d'une Eglise universelle qui ne sera plus nulle part une réalité qui, du point de vue social et culturel, ira de soi dans la société de type régional et que cette société défendra comme son bien propre et sa tradition. Ce sera donc la théologie d'une Eglise universelle qui sera aussi partout (encore que dans des mesures très variables) une Eglise de diaspora et qui devra s'affirmer par sa propre force au sein d'un monde séculier et neutre (dans le cas le plus favorable).

Cette condition sociale de l'Eglise, et donc aussi de sa théologie, me paraît, certes, pour une bonne part, déjà réalité ; elle semble ne pouvoir que se développer dans un monde rationnel et technicisé ; elle me paraît en train de devenir pure évidence pour le proche avenir.

Dans tous les cas, nous ne pouvons ici discuter avec les chrétiens et les théologiens qui estiment qu'il y aura bien encore à l'avenir, dans plusieurs grands territoires du monde, des sociétés qui, dans leur ensemble, comme milieu, porteront l'empreinte chrétienne ou catholique au sens auquel nous étions habitués jusqu'ici.

> Si une telle société, séculière dans son ensemble, pourrait être déterminée simultanément, en un sens tout autre et nouveau, de façon très radicalement chrétienne mais « anonymement », c'est une question toute différente qui ne peut être traitée ici.

Nous avons donc à nous occuper ici simplement du problème de savoir ce que signifiera pour la théologie de l'avenir la situation sociale future qu'on vient de présupposer pour l'Eglise et la théologie. Il est d'ailleurs évident que pareille question pourrait recevoir une réponse beaucoup plus pertinente et vraisemblable de la part d'un spécialiste de la sociologie et de la futurologie (pour autant qu'il entende aussi quelque chose à la théologie), que celle qui est tentée ici par un pur théologien.

> Il est évident qu'on ne peut analyser et décrire ici de plus près et pour lui-même ce monde pluraliste, sécularisé, rationnel, technologique en tant que milieu où se situera la théologie future. Soulignons-le seule-

ment encore : il ne suffit pas qu'un clerc en parle pour qu'il y *vive* déjà réellement. Mais c'est seulement s'il y vit *aussi* (ce qui ne veut pas dire qu'il s'identifie avec lui sous tous rapports), qu'il peut écrire la théologie dont l'avenir a besoin. Pour assumer de la sorte la situation sociologique et spirituelle, il ne suffit pas de connaître les « opinions » étrangères, qui restent aussi loin de l'intéressé que, pour un Européen moyen, la connaissance de la médecine tibétaine qu'il aurait reçue par intermédiaire ; mais il faut encore pouvoir participer de façon non-réflexive au sentiment vital d'un homme de demain qui n'est pas chrétien ; d'un homme qui, par exemple, s'étonne d'entendre sonner les cloches le dimanche matin, de voir dans la rue les habits religieux, qui lui font l'impression de costumes folkloriques ; d'un homme à qui Rome, avec ses innombrables clercs aux habits si divers et ses multiples églises, n'apparaît pas comme une « ville sainte », mais qui éprouve en la voyant à peu près ce que ressent un Européen visitant Lhassa en touriste, et ainsi de suite. Naturellement, pareil chrétien ne veut pas voir confondre le scandale de sa foi, qu'il supporte volontiers, avec le scandale que provoque une culture passée qui n'est plus la sienne non plus. Il ne considérera pas un cardinal (s'il en est encore de cette espèce) comme plus important pour son Eglise et sa vie, si celui-ci veut encore se produire dans son « uniforme » traditionnel (sans tomber pour autant dans un « fanatisme de la désacralisation », qui ne serait pas moderne, mais inhumain). Et ainsi de suite : exemples qu'il ne vaut pas la peine de discuter en détail ; ils doivent seulement faire comprendre dans quelle situation la théologie de demain devra vivre, elle aussi. Mais sans cette façon vraiment vivante de sentir la situation, les exemples qu'il faudra donner bientôt brièvement pour la théologie même resteraient aussi incompréhensibles.

Soulignons encore une fois expressément que nous ne pouvons guère traiter que de la théologie en général. Sans vouloir nier ni la nécessité, ni l'importance d'autres disciplines théologiques, nous nous intéressons donc surtout à celles qui sont le plus intimement en connexion avec le mandat de proclamation missionnaire de l'Eglise.

Caractéristiques générales et formelles

1. *Pluralisme.*

La théologie de l'avenir sera une théologie *pluraliste* (6), même si, évidemment, elle doit assurer l'unité confessionnelle de l'Eglise. Nous n'affirmons pas par là que ce pluralisme doive être apprécié en soi comme quelque chose de particulièrement réjouissant, même si sainement compris et vécu sans anarchie il peut, bien sûr, manifester quelque chose de la richesse de l'Eglise. Ce pluralisme, nous le considérons tout simplement comme un fait.

Est-il vrai que l'Eglise est ou sera une Eglise universelle et ce, *non seulement dans le sens d'une universalité géographique, mais* **aussi (ce qui sera peut-être bientôt beaucoup plus important pour**

que l'Eglise soit réellement fidèle à son mandat missionnaire) dans le sens d'une relation authentique, sans préjugé, avec la pluralité des modes de vie des hommes dans un même domaine géographique ? Est-il vrai que les milieux ecclésiastiques ne pourront plus déprécier ces différents modes de vie aussi vite qu'on le faisait auparavant en faveur d'une couche sociale particulière dont la marque était surtout paysanne et petite-bourgeoise (comme ce fut le cas pendant les cent dernières années) ?

> Bien entendu, il appartient au sociologue et au spécialiste de la futurologie, et non au théologien, de prendre position sur l'éventualité que propose cette interrogation. Mais même si nous supposons que la civilisation de masse du genre rationnel, technique et cybernétique, qui se dessine de mieux en mieux, sera fort uniformisante et niveleuse, il est à présumer qu'elle offrira encore pour l'individu beaucoup de chances de liberté qu'il n'a pas eues précédemment pour la détermination de son mode de vie, encore que ces divers styles de vie s'édifieront tous sur cette civilisation technique.
>
> Parmi les divers styles de vie offerts à chaque individu au sein d'une société pluraliste, un certain nombre assurément seront, en tout ou en partie, antichrétiens, ils relèveront des « vices des païens ». Et face à cela, les chrétiens devront développer le courage tout nouveau d'un indispensable non-conformisme. Mais il y aura aussi des modes de vie qui nous paraissent encore aujourd'hui « impossibles », « non chrétiens », mais qui admettront pourtant parfaitement en leur sein une intégration de la foi chrétienne. Tout comme, autrefois, on estimait que professer le christianisme était, pour un comédien, la quadrature du cercle. Sans élan missionnaire, nous sommes trop vite enclins à considérer certaines couches ou certains groupes sociaux comme plus ou moins impropres au christianisme. Mais souvent, ils ne sont impropres qu'à la version très limitée du christianisme que nous estimons la seule possible. Tout cela trouve aussi son prolongement dans la théologie.

Si les choses sont bien telles que nous venons de les suggérer, la théologie de l'Eglise aura les points de départ, les horizons de pensée, les modèles de représentation les plus variés, les appréciations les plus diverses de la distinction entre ce qui est évident et ce qui ne l'est pas ; ce seront là des présupposés de la pensée théologique qui ne pourront, dans le concret et en pratique, être ramenés à l'unité d'un « système » et qui, pour ce motif précisément, appelleront une égale pluralité de théologies qu'il ne sera plus possible de dépasser adéquatement pour aboutir à *une* théologie.

Ces théologies seront essentiellement différentes les unes des autres dans leurs approches, dans ce qui ne peut jamais se réfléchir adéquatement du point de vue philosophique, scientifique et sociologique, dans leur mode de pensée, dans le dosage de leurs intérêts, dans leur terminologie. Il est évident que par là la question de la relation de la théologie au magistère ecclésiastique, aux formules de foi communes et à la vie culturelle commune se trouve posée en des termes tout

nouveaux à beaucoup d'égards : elle deviendra même de nouveau un problème expressément posé dans ces théologies.

De même, il est évident que ces théologies doivent rester en dialogue les unes avec les autres ; et ce, non pas simplement en raison de l'unité de l'Eglise et de sa confession de foi, mais aussi parce que les situations spirituelles profanes qui conditionnent ce pluralisme théologique se trouvent toujours en interdépendance et en interférence mutuelles.

Condition et conséquence de ce pluralisme : aucune de ces théologies ne possède plus la possibilité de développer adéquatement et explicitement du point de vue de la théologie fondamentale *tous* les présupposés idéologiques (*weltanschaulich*) donnés par la situation profane de la société pluraliste et de l'individu ; aucun homme, en effet, n'a plus le temps ni la capacité intellectuelle de s'assimiler toutes ces théologies. Chacune de celles-ci doit — et à bon droit — avoir le courage d'être « non-scientifique » en un certain sens et dans une certaine mesure. Mais elle doit aussi rendre la chose manifeste et légitimer explicitement, d'une manière qui lui est propre (ou, si l'on veut, de façon transcendantale), ce droit qui lui revient, ce qui est parfaitement possible. Ne serait-ce que parce qu'aucun homme ne vit et ne peut vivre uniquement de ce qu'il a légitimé devant sa conscience dans une réflexion scientifique au sens des sciences actuelles.

2. *Caractère mystagogique et missionnaire.*

La théologie de l'avenir aura, de façon plus immédiate que celle du passé, un caractère mystagogique et missionnaire. Elle n'abandonnera plus, autant que dans les siècles précédents, cette mystagogie missionnaire à la pratique elle-même et à la littérature ascétique et mystique.

> A cet égard, la théologie de l'époque patristique et du haut moyen âge pourrait peut-être redevenir un exemple. Assurément, il faudrait alors tenir compte de la nécessité actuelle d'un langage « plus abstrait », « plus formel » que celui d'alors. Naturellement, ce que nous venons de dire ne donne pas encore du tout une vue véritable sur la question de l'avenir du « livre religieux ».

En effet, si l'Eglise, à l'avenir, n'est plus portée par la tradition spontanée de la société profane en tant que partie intégrante de celle-ci, si l'Eglise de masse (*Volkskirche*) se transforme en une Eglise de croyants mus par leur décision personnelle (nous simplifions un peu, bien sûr), si la théologie doit servir la proclamation et ne peut absolument pas, dans cette situation nouvelle, s'en remettre pour une bonne part à l'usage traditionnel et à la pression sociale

pour réaliser ce service, ainsi qu'elle l'a fait jusqu'ici, alors la théologie (ou les théologies) doit être beaucoup plus missionnaire et mystagogique qu'elle n'a dû l'être jusqu'à présent. Je ne crois pas que là où la théologie reste vivante, elle ait encore le loisir, la fantaisie ou même le droit d'écrire des ouvrages sur la Trinité aussi épais que, par exemple, celui d'un Ruiz de Montoya. Dans le combat permanent où il y va de son existence au sein d'une société sécularisée, la théologie devra inéluctablement poser et résoudre d'une façon sans cesse renouvelée, qui l'absorbera tout entière, les ultimes questions d'une décision personnelle pour Dieu, pour Jésus-Christ et (en un sens fort second, naturellement) pour l'Eglise.

Ceci ne signifie point, évidemment, qu'il ne faille pas aussi se consacrer intensément à la dogmatique « spéciale », ainsi que nous aurons encore l'occasion de le dire. Mais cela doit se faire en référence très explicite aux questions ultimes que l'on confie aujourd'hui à la théologie.

« Mystagogique » signifie que la *fides quae* ne peut s'exprimer aujourd'hui qu'en union très explicitement visée avec la *fides qua*. Certes, ce n'est pas l'intérêt de l'homme « moderne », tel que le propose et l'établit n'importe quelle fantaisie, qui sera le critère de ce dont on doit s'occuper en théologie. Mais si tout ce qui est objectivé conceptuellement en théologie possède un rapport à la communication que Dieu fait de lui-même à l'intime de chaque homme, la *fides qua* peut et doit être un thème toujours présent en dogmatique et ce, selon les diverses particularités qui se rencontrent.

Cela veut dire ceci : ce n'est pas seulement par un pieux intérêt dont la mouvance serait au fond extérieure à la théologie proprement dite qu'il y a lieu de se demander partout dans la dogmatique : Qu'est-ce que cela signifie pour moi (et pour la société) ? En quoi cela m'importe-t-il proprement ? *Comment* puis-je vraiment croire cela ? Si l'on pose ces questions, et si le théologien ne vit pas en s'identifiant d'une façon dépassée avec un groupe social chrétien fort limité, qui se restreint sans cesse tout en gardant l'allure d'un ghetto, la théologie deviendra d'elle-même tout autre qu'elle n'a été jusqu'à présent. Elle deviendra d'elle-même plus mystagogique et plus missionnaire, ce qui, dans la situation présente et future, coïncide de fait. Il faudrait évidemment illustrer par des exemples ce que nous voulons dire ; mais ce n'est pas possible ici.

Il suffit cependant de lire dans les manuels le traité de Dieu, ou la christologie dogmatique, ou même une bonne part de la théologie morale, pour avoir l'impression irrépressible qu'on y explique et prouve quelque chose dont l'auteur n'a jamais douté sérieusement. Or cela signifie que l'auteur est porté, sans le remarquer lui-même, par l'« idéologie » encore relativement assurée de son groupe social

demeuré chrétien. D'où lui viendrait, sinon, la conviction que ses arguments par trop « concluants » possèdent une telle force probante ? Certes, il n'est pas nécessaire qu'un théologien, pour être valable, ait été saisi par le doute *au sens* où la théologie morale parle d'un doute coupable contre la foi. Mais comment un théologien écrirait-il de la théologie qui puisse être efficace du point de vue missionnaire et mystagogique, s'il ne vivait pas de façon permanente en sympathie intime avec les hommes auxquels proprement il s'adresse, c'est-à-dire ceux qui sont seulement en route vers la foi — et l'on en trouve beaucoup parmi ceux qui se tiennent, sous l'angle social, pour de bons chrétiens et catholiques ? Cependant pareil contact n'existe pas encore quand on rencontre ici ou là des non-chrétiens, à la façon dont je connais par exemple un hindou et un bouddhiste Zen, ou bien comme vous rencontrez aujourd'hui quelqu'un dans une cérémonie civile, idéologiquement neutre, où personne ne parle de choses religieuses et où personne n'a la plus mince intention de « convertir » l'autre.

3. *Démythologisation.*

La théologie à venir doit être une théologie « démythologisante ». J'ai parfaitement conscience de ce que ce mot est grevé, qu'il a reçu de Bultmann un sens qui n'est guère acceptable du point de vue catholique, même si, par ailleurs, la théologie a « démythologisé » depuis toujours, à commencer par le Nouveau Testament lui-même. Mais comment s'exprimer autrement sans avoir recours à une formule qui deviendrait le mol oreiller d'une théologie tranquille, se contentant de poursuivre son petit bonhomme de chemin, en liaison avec cette chrétienté traditionnelle qui continue d'exister à des degrés divers dans les différents pays.

Par « démythologisation », on ne vise ici rien d'autre que la tentative de veiller à ce que les énoncés de foi proclamés jadis se fassent entendre de façon croyable et recevable pour les hommes d'aujourd'hui. Mais cette tentative-là, il faut l'assumer dans toute sa radicalité. A cette fin la théologie doit tout d'abord réaliser un travail préalable. Il faut dire en toute franchise que les énoncés de foi traditionnels sont inadéquats, pour une bonne part, à tout le moins pour ce qui est *avant tout* nécessaire : la proclamation de la foi. Ou en tout cas ils le deviennent de plus en plus. Bien entendu, ils restent — précisément pour la théologie — un point de départ et une norme. Mais si la théologie veut être au service de la proclamation, les formulations traditionnelles de la foi ne peuvent être le point d'aboutissement de la réflexion théologique de la manière dont elles l'étaient jusqu'ici. Et il ne faut plus que ces énoncés qui servaient de point

de départ et de point d'aboutissement à la théologie constituent à eux seuls, moyennant une ou deux explications, le contenu de la proclamation.

Les formulations traditionnelles de la foi, les déclarations antérieures du magistère ecclésiastique qui ont force de définitions, continueront d'être à l'avenir non seulement le point de départ et la norme de la théologie et de la proclamation, mais aussi leur point d'aboutissement, d'autant plus qu'ils ne peuvent être totalement supprimés dans le culte. Mais ce sera sous la forme suivante : on formulera un nouvel énoncé théologique et on ajoutera : voilà ce qu'on voulait dire autrefois lorsqu'on disait ceci ou cela, voilà ce qu'on veut dire dans telle ou telle formule du culte. Pareille « démythologisation » est possible au sein d'une orthodoxie sans ambiguïté. C'est là une conviction qui doit soutenir la théologie catholique. La tâche est peut-être difficile, elle est à peine entamée, mais elle est possible.

En d'autres mots : la proclamation et le culte ont vécu plus ou moins des énoncés de la foi traditionnels, tels qu'ils s'étaient formés au cours des quinze premiers siècles du christianisme dans une situation relativement homogène du point de vue intellectuel. Et sur ces formules, à la genèse desquelles elle contribuait du reste, la théologie composait une certaine musique d'accompagnement à valeur explicative. Chez le chrétien normal (ainsi que le montre chaque catéchisme), cette théologie ne présentait guère d'importance pour la compréhension et l'acceptation de la foi. Mais la théologie a maintenant pour première tâche — c'est là une chose neuve — de formuler de manière nouvelle le contenu de la foi (ce qui se fera dans un pluralisme de théologies au sein de l'unité de l'Eglise et de sa confession de foi).

La théologie, nous l'avons dit, a « démythologisé » depuis toujours. Mais c'est aujourd'hui seulement que la démythologisation est devenue une tâche qui doit être consciemment poursuivie et qui ne peut être accomplie que de façon pluraliste. Pour Thomas d'Aquin, par exemple, la seule question était de savoir si Dieu existe, et non qui Il est et ce qu'Il est au juste. Les choses ne sont plus aussi simples aujourd'hui. Si l'on veut développer actuellement une théorie chrétienne relative à Dieu, il faut d'abord amener progressivement l'interlocuteur à comprendre d'une manière effective et vécue ce qu'on veut dire par le mot « Dieu ». Assurément, une démarche de ce type se retrouvait déjà dans ce qu'on appelait naguère les preuves de Dieu et la théorie relative à l'essence de Dieu. Ce n'est pourtant pas la même chose. Car une très grande part de ce qu'on disait sans guère y insister au sujet de l'essence de Dieu et de sa relation avec le monde dans **la théologie savante et que, le plus souvent, on ne présentait pas du**

tout au chrétien moyen (ainsi, que Dieu est « responsable », d'une façon très spéciale, du mal dans le monde), doit être pris en considération aujourd'hui dès le *premier* abord dans cette doctrine mystagogique de Dieu. Ou alors, à nouveau, nous présupposons ou insinuons une représentation de Dieu qui apparaît inacceptable à l'homme d'aujourd'hui, parce qu'elle fait de Dieu un moment particulier du monde lui-même.

Une théologie sainement « démythologisante » devrait se rendre compte que des propositions comme : il y a trois Personnes en Dieu — Dieu a envoyé son Fils dans le monde — nous sommes sauvés par le sang de Jésus-Christ, sont purement et simplement incompréhensibles pour un homme d'aujourd'hui, si elles restent, sur le mode ancien de la théologie et de la proclamation, le point de départ et le point d'aboutissement de l'énoncé chrétien. Elles font la même impression que la pure mythologie dans une religion du temps passé. Naturellement, il faudrait encore expliquer et faire comprendre cette affirmation à nombre de chrétiens et de théologiens d'aujourd'hui. Ce n'est pas loisible ici. On ne peut qu'indiquer, par une simple allusion à ces exemples, à quelles exigences sévères la théologie à venir est radicalement soumise.

Il est d'ailleurs inutile, dans un tel contexte, d'en appeler uniquement au caractère mystérieux de ces énoncés fondamentaux. Tout d'abord, le « mystère » n'est pas là pour servir d'alibi commode à la paresse de pensée d'une théologie qui continue d'utiliser uniquement le langage traditionnel. Et d'autre part, ce qu'il faudrait précisément montrer, c'est comment ces « mystères » ont un rapport interne avec le mystère fondamental que l'homme vit réellement au tréfonds de son être, qu'il peut découvrir et « vérifier » en un certain sens.

La « démythologisation » à laquelle nous pensons n'a, dans les résultats qu'elle vise, pour ainsi dire rien à voir avec ce que Bultmann laisse subsister dans son interprétation existentiale du christianisme (encore que cela soit peut-être beaucoup plus que ne le pensaient des critiques trop pressés). Ce qui est décisif dans cette exigence, pour le dire encore une fois, c'est la conviction qu'en dépit de l'identité de la foi chrétienne hier et aujourd'hui, l'*expression de la foi* dans la proclamation elle-même apparaîtra à l'avenir essentiellement autre que précédemment dans sa conceptualité, ses connexions et ses perspectives. C'est pour cela que la théologie doit travailler, en se reportant sans cesse, bien entendu, à l'Ecriture et aux énoncés contraignants du magistère de l'Eglise du passé. Cette référence est d'abord la tâche de la théologie et probablement de façon très secondaire seulement l'affaire de la proclamation elle-même : dans la mesure où l'exigent les formulations du culte, qui évoluent selon leur propre tempo. Cette proclamation confessera la foi du christianisme d'une manière

globale, sans s'exprimer constamment (comme la prédication et les catéchismes l'ont fait jusqu'ici) sur le mode des anciennes formules de confession de foi. Il est impossible de renoncer, par exemple, à ce qu'on voulait proprement dire par les deux natures et l'union hypostatique en christologie, par la transsubstantiation, etc. Le théologien ne pourra jamais se dispenser d'étudier ces termes du point de vue de leur histoire et de leur contenu. Mais est-il sûr que, dans cinquante ans, la prédication devra utiliser ces termes ? D'aucuns ne se lassent pas de répéter qu'il s'agit là d'expressions qui *se sont* certes *forgées* au cours de l'histoire, mais qu'on ne peut plus dépasser ou remplacer *maintenant,* parce qu'elles répondent à un sens commun philosophique. Ils n'ont pas pour autant démontré qu'il en est bien ainsi.

4. *Théologie transcendantale.*

La théologie de l'avenir sera beaucoup plus explicitement que par le passé une théologie transcendantale (11). Cela ne veut pas dire qu'une théologie transcendantale s'établit comme le tout de la théologie. Ni non plus que, privatisant la foi chrétienne par la philosophie individualiste d'un « sujet » monadique, elle néglige le fait que la foi chrétienne a une portée sociale qui est tout aussi originelle que son souci du salut de l'individu. En *ce sens* du moins, la théologie transcendantale est une « théologie politique ». La théologie transcendantale a des limites. Mais ces limites, c'est elle-même qui se les assigne. Elle comprend en effet qu'un homme ne peut pas vivre seulement d'une métaphysique de l'essence, ni même d'une philosophie de son historicité ; qu'il ne peut vivre qu'en endurant son histoire et qu'en la faisant de façon responsable. Or l'histoire n'est jamais réfléchie adéquatement par la raison théorique, ni dans son mouvement prospectif ni dans son regard rétrospectif. Cependant, il doit y avoir à l'avenir une théologie transcendantale développée avec plus de réflexion et de méthode.

Cette théologie transcendantale n'est pas la simple importation d'une philosophie transcendantale en théologie. Historiquement, il est possible que la théologie transcendantale ait tiré son point de départ d'une telle philosophie ; cela n'a rien de scandaleux. Mais l'approche qui est propre à une théologie transcendantale est authentiquement théologique. En effet, la théologie s'enquiert du salut de l'homme en tant que celui-ci consiste en la communication de Dieu par lui-même, et proprement de rien d'autre. Cet homme est sujet au sens strict du mot ; il n'est pas un objet parmi les objets. Le salut ne se comprend dès lors que comme salut du sujet (et ceci vaut pour tous les moments de ce salut). Mais comprendre *ainsi* cette réalité du salut,

c'est la comprendre de façon transcendantale, c'est-à-dire en relation avec le sujet transcendantal, lequel est transcendantal « par nature » ; et c'est précisément dans cette constitution qu'elle est radicalisée par ce que nous appelons la grâce.

Tout cela n'a rien à voir avec un faux « anthropocentrisme » théologique. C'est ce qui apparaît immédiatement pour celui qui conçoit l'homme — en philosophie et en théologie — comme le sujet d'une orientation radicale vers le mystère absolu qui se communique lui-même comme tel à l'homme dans la grâce, — le mystère sans lequel l'homme ne se trouve pas lui-même, et qui s'appelle « Dieu ».

On pourrait appeler théologie transcendantale cette sorte de théologie systématique qui *a*) se sert de l'instrument d'une philosophie transcendantale et aussi *b*) traite plus explicitement qu'autrefois, et pas seulement de façon tout à fait générale (ainsi que le fait la théologie fondamentale traditionnelle), des conditions a priori présentes dans le sujet croyant pour la connaissance des vérités de foi fondamentales à partir de problématiques authentiquement théologiques.

> Cette approche ne peut être évidemment utilisée là où la nature même de l'objet, par avance et en principe, rend impossible qu'on y ait recours pour une connaissance théologique ; se trouvent ici visés les points pour lesquels l'homme doit se rendre compte qu'il a affaire, *hic et nunc*, pour son salut lui-même, avec ce qu'il y a d'inéluctable dans une facticité historique libre, et qu'il faut accepter cette dernière dans la foi comme le salut en dépit de sa « relativité ».

Il n'est pas possible de montrer ici par des exemples empruntés à des dogmes fondamentaux particuliers du christianisme ce que cette théologie transcendantale peut et doit réaliser. Pour cela, nous devons renvoyer à d'autres travaux (11).

Pour conclure, soulignons seulement que l'exigence d'une théologie transcendantale n'a pas pour indispensable fondement une forme historique particulière de philosophie transcendantale. De la sorte, une théologie transcendantale ne doit pas être une théologie particulière au sein du pluralisme des théologies, mais elle pourrait être une méthode et une tâche qui se retrouveraient en *toute* théologie.

Quelques particularités concrètes

Après ces quatre caractéristiques générales et formelles des théologies futures, indiquons encore, en un choix quelque peu arbitraire, quelques particularités plus concrètes de l'avenir de la théologie chrétienne.

1. *Théologie biblique et historique.*

La théologie biblique et la théologie historique (histoire des dogmes) me semblent se trouver aujourd'hui dans une certaine crise. Naturellement, cela est vrai de la théologie historique à un degré plus poussé que de la théologie biblique (exégèse comprise, bien entendu).

De la théologie historique il faut dire qu'elle subsistera toujours et conservera une mission importante. Ceci ne vaut pas seulement pour les points où subsiste à bon droit une curiosité désintéressée pour l'histoire comme telle, pour les points donc où l'on veut simplement savoir comment les choses ont été jadis. Ceci vaut aussi pour la théologie comme telle. En effet, la théologie doit toujours se référer aux énoncés proprement obligatoires du magistère des temps passés, qui restent une norme de la théologie aujourd'hui encore. Pour ce simple motif déjà, la théologie doit être une théologie historique. De plus, on ne peut, en définitive, saisir de manière satisfaisante la portée et les limites de ces énoncés du magistère qu'en les replaçant dans tout leur contexte historique ; il faut donc que la théologie historique se rapporte à l'ensemble de la pensée théologique et qu'elle s'occupe de l'histoire des dogmes et de la théologie à travers tous les siècles. Jusqu'ici si je ne me trompe, on s'est consacré pour une bonne part à cette théologie historique dans l'attente secrète ou expresse de pouvoir découvrir chez les Pères de l'Eglise ou chez les théologiens du moyen âge, à condition d'y regarder d'assez près, des choses qui font partie de la foi de l'Eglise comme telle, et qui se trouvent au-delà de ce qui est déjà garanti par le magistère. Je pense qu'il faudrait renoncer expressément à cette pieuse superstition qui repose sur une fausse conception de la Tradition. Et ceci vaut même pour les Pères les plus anciens. Evidemment, on peut découvrir chez eux de la théologie, — et de la théologie qui peut nous apprendre encore beaucoup aujourd'hui même. Mais il s'agit justement de *théologie,* et non, par soi seul, de thèses dogmatiquement obligatoires qui dépasseraient déjà ce qui est déjà connu et obligatoire de *par le magistère* ecclésiastique.

Les temps écoulés ont certes vu naître non seulement une histoire de la théologie, mais aussi une histoire des *dogmes.* Mais depuis les tout premiers Pères de l'Eglise, celle-ci n'est pas une histoire de dogmes théologiques particuliers, dont chacun aurait été transmis comme déjà complet en lui-même, si bien qu'on pourrait encore découvrir de nouvelles propositions de cette sorte dans les volumes de Migne. Au contraire, cette histoire des dogmes est *la* partie de l'histoire de la théologie qui commence dès le Nouveau Testament pour devenir décision irrévocable, dogme, dans la conscience croyante de l'Eglise. Il n'y a pas lieu de traiter ici la question de savoir pour-

quoi et comment il peut y avoir au sein de l'histoire de la théologie et à partir d'elle une véritable histoire des dogmes. Ce qui importe, à notre sens, c'est que l'histoire de la théologie ne peut se pratiquer comme une sorte de ratissage à la recherche de métaux précieux (dogmes) encore cachés dans la mine de l'histoire de la théologie. Il faut au contraire la faire *a*) comme une façon de connaître le sens et les limites des dogmes donnés, car ceux-ci, probablement, ne peuvent plus augmenter en nombre par un travail de pure histoire des dogmes ou de la théologie qui, à partir de l'implicite, « expliciterait » de nouvelles données (6) (on ne conteste pas, par là, pour l'avenir, l'exercice du pouvoir magistériel de définition dans l'Eglise ; mais ce pouvoir s'exercera d'une autre façon) ; *b*) comme une « déduction du droit *et* des limites des grandes étapes historiques » que l'histoire des dogmes a parcourues, selon l'expression de Bernhard Welte (12).

Ainsi la théologie qui travaille sur l'histoire ne sera pas tant aujourd'hui une théologie « amplificatrice » (c'est-à-dire fournissant immédiatement des matériaux neufs, soit comme nouveaux énoncés dogmatiques contraignants, soit du moins comme points de départ immédiats en vue de tels énoncés), qu'une théologie « réductrice » qui, sans imposer à l'autorité formelle du magistère un surmenage qui ne se justifie ni objectivement ni pédagogiquement (on ne conteste pas cette autorité, mais elle s'appuie elle-même sur des raisons qui la *précèdent* objectivement et existentiellement et qu'il faut rendre manifestes de façon sans cesse renouvelée), ramène les multiples déclarations particulières de la foi ecclésiale au noyau originel (encore que transmis dans l'histoire) de la foi chrétienne.

> Pour illustrer la vanité de la recherche directe de matériaux neufs, rappelons par exemple que, lorsqu'on était sur le point de définir le dogme de l'Assomption de la Sainte Vierge, on craignait d'avouer ouvertement et clairement non seulement qu'il était impossible de prouver historiquement que l'Assomption avait toujours été crue *explicitement comme* une vérité de foi, mais encore que toute preuve éventuelle en ce sens serait indubitablement fausse. On cherchait donc à situer le plus loin possible dans le passé les témoignages explicites d'une pieuse croyance à ce sujet (par exemple Otto Faller) ; ou bien, par un ensemble de témoignages aussi exhaustif que possible, on tentait d'éveiller l'impression qu'il y avait bien une tradition dogmatique de témoignages *explicites,* encore qu'on ne puisse pas la faire remonter tout à fait jusqu'aux temps apostoliques « par manque de documents encore conservés ».

Les choses se présentent de façon analogue, bien que différente, pour la partie de la théologie historique que nous appelons exégèse et théologie biblique. Ce qu'on doit en dire est *analogue,* car non seulement l'Ancien Testament, mais aussi le Nouveau ont une longue histoire et l'on peut découvrir différentes théologies dans le Nouveau

Testament lui-même. Si l'on entend par dogme une proposition particulière déterminée, formulée telle quelle par le magistère et protégée par un anathème, on ne pourra probablement plus découvrir dans le Nouveau Testament de *nouveaux* dogmes, quoi qu'il en soit du fait qu'un « développement des dogmes », au sens précis où il pourrait encore se produire dans l'avenir, repartira toujours du Nouveau Testament et y ramènera.

> Sans nier l'unité de l'« Ecriture » composée de l'Ancien et du Nouveau Testament, nous nous contentons ici d'une remarque sur le Nouveau Testament parce qu'il est impossible d'en dire davantage et parce que, même au sein de cette unité de l'Ecriture, on doit bien distinguer l'Ancien Testament du Nouveau quant à l'importance qu'il présente pour la théologie chrétienne.
>
> Ceci dit, nous visons toujours ici des propositions particulières « *nouvelles* » qui se trouveraient plus ou moins telles quelles dans l'Ecriture même et qui seraient ensuite définies par l'Eglise (après un travail exégétique préliminaire suffisant), parce que « révélées ». Peut-être les réflexions présentes enfoncent-elles des portes ouvertes, mais j'ai pourtant bien l'impression que la vieille théologie catholique conservatrice continue encore à travailler sur la base de ce présupposé. Si on laisse tomber ce présupposé tacite, le travail de la théologie biblique ne devient pas moins important. Mais l'exégète et le théologien biblique se demandent alors s'il peuvent répondre de leur propre théologie devant l'Ecriture, si l'Ecriture *leur* dit quelque chose de nouveau pour leur théologie, ou si elle dit quelque chose de façon neuve, mais ce, au sein d'un pluralisme de théologies qu'ils découvrent, aujourd'hui seulement, déjà présent depuis toujours dans l'Ecriture, sans qu'ils puissent l'intégrer de façon *positivement* adéquate en un seul système de *la* théologie.

Mais la situation est *différente* dans l'exégèse et dans la théologie biblique, parce que *l'ensemble* du Nouveau Testament restera la norme critique permanente de la théologie et qu'on ne peut simplement en écarter comme illégitimes (comme dans l'histoire de la théologie ultérieure) des morceaux, des théologies et des tendances d'évolution.

Ceci ne résout naturellement pas la question du « canon dans le canon », de la « hiérarchie des vérités » dans le Nouveau Testament lui-même, des différences de niveaux dans le Nouveau Testament. Du côté catholique aussi, cette question peut être posée ; mieux, elle saute aux yeux. On devrait s'y attaquer avec beaucoup moins de réticence qu'on ne le fait habituellement dans la théologie catholique. D'ailleurs, sous la désignation d'« analogia fidei », on s'est toujours rendu compte de l'existence de cette question circonscrite à son aspect formel.

En outre, il reste encore à dire *ici* ce qui suit au spécialiste catholique de la Bible de l'avenir. Il a certes le droit et le devoir de se consacrer à sa tâche en usant de toutes les méthodes de la science

historique, et donc, par exemple, des méthodes de la « Formgeschichte », de la « Redaktionsgeschichte », etc. Il peut aussi percevoir de façon beaucoup plus critique que par le passé ce qu'il peut retirer de la Bible lorsqu'il la lit en tant que pur historien et spécialiste de la théologie fondamentale, et lorsqu'il la lit en dogmaticien dans le contexte de l'intelligence de foi de l'Eglise prise comme un tout (9). Car selon l'intelligence de foi catholique précisément, il y a lieu de distinguer ces deux choses ; les deux méthodes ne conduisent pas simplement à un résultat identique en étendue, en certitude et en mode de certitude, et l'exégète a le droit de mettre ces différences en relief. Mais l'exégète n'est pas non plus, comme tel, un simple historien des religions : il est théologien, il porte une responsabilité pour l'ensemble de la théologie, il a aussi une tâche à remplir en théologie fondamentale, et celle-ci ne peut lui être enlevée par aucun spécialiste de la théologie fondamentale qui ne serait pas (il ne peut pas l'être, le plus souvent) un spécialiste de l'exégèse. Il faudrait examiner de façon plus attentive que précédemment où s'arrête exactement la tâche de l'exégète en théologie fondamentale, — déterminer ce que la théologie fondamentale et la dogmatique doivent réellement exiger de l'exégète et ce qu'elles ne doivent pas exiger de lui.

2. *Théologie œcuménique.*

Il faut peut-être dire aussi quelque chose de la « théologie œcuménique » de l'avenir. Tant qu'il y aura des chrétiens (et, parmi eux, naturellement aussi des ministres) qui seront en conscience persuadés qu'ils ne pourraient adhérer à telle ou telle communauté de foi chrétienne sans trahir la vérité de l'évangile et mettre ainsi leur salut en péril, il y aura des théologies confessionnelles ordonnées chacune à une communauté ecclésiale déterminée. Qu'en est-il de la gigantesque foule des chrétiens d'aujourd'hui qui n'ont en aucune façon ce sentiment confessionnel au sens théologique, mais n'appartiennent à une confession déterminée que pour des raisons historiques et sociales ? C'est une autre question que nous ne pouvons traiter ici.

Aussi longtemps qu'il y aura ces différentes théologies confessionnelles (au sens théologique), il devra y avoir aussi dans chaque communauté ecclésiale une « théologie œcuménique ». Et cela tout simplement parce que les chrétiens des diverses confessions ont le devoir chrétien de se préoccuper les uns des autres et doivent tendre à l'unité de l'Eglise. *Comment* cette théologie œcuménique se présente-t-elle concrètement, c'est une autre question. On peut dire qu'il devrait y avoir dans toutes les grandes institutions d'enseignement théologique des chaires spéciales de théologie œcuménique pourvues des conditions voulues (et avec une formation profonde sur les points caractéristiques).

Mais on doit avoir une exigence plus importante encore peut-être : que *toutes* les disciplines théologiques, chacune à sa façon, soient développées sous l'angle « œcuménique ». Aujourd'hui déjà, la chose va assez de soi pour l'exégèse. Mais pour beaucoup d'autres disciplines, c'est encore plus ou moins un souhait d'avenir. La nécessité de cette sorte d'œcuménisme immanent à chaque discipline s'impose déjà du fait qu'une théologie de l'avenir doit être mystagogique et missionnaire et que le destinataire auquel la théologie doit penser ne sera donc plus seulement, ni même au premier chef, celui qui partage ma foi confessionnelle.

> Même si on n'admettait pas cette opinion sur le plan théorique, il faudrait se dire qu'aujourd'hui (ne fût-ce qu'en raison de la situation politique et spirituelle générale qui fait de chacun le voisin spirituel de tout autre), il y a en chaque catholique, du point de vue « psychologique », un protestant et un incroyant athée potentiels. Par cette seule considération déjà, l'exigence que nous venons de formuler est dans tous les cas valable en *pratique*.

Mais ceci ne touche encore en rien le véritable problème de la théologie œcuménique de l'avenir.

La théologie catholique de l'avenir devra compter avec un pluralisme très considérable en son propre sein. L'unité de foi qu'il s'agit de préserver ne pourra pas du tout s'exprimer et se constater si facilement (car cela n'est pas possible sans quelque secours de la théologie). La tendance actuelle est claire : pour une bonne part, les clivages entre les opinions théologiques ne recoupent pas les frontières des confessions établies (car les problèmes actuels de la théologie ne sont plus, ou du moins plus immédiatement, les anciens thèmes de la Réforme qui ont suscité les confessions). Et comment nier que, dans beaucoup de questions dont la réponse séparait jusqu'ici les Eglises, un consensus a été atteint ou est en vue — ou à tout le moins, que ces questions ne sont plus résolues au sein d'une Eglise déterminée, par une doctrine unanime et obligatoire pour la confession !

S'il en est ainsi, il pourrait bien se faire que dans l'avenir les théologies des confessions ne soient plus réellement confessionnelles, mais que beaucoup d'entre elles, dans les diverses confessions, s'écartent résolument de ceux qui nient la véritable substance du christianisme, mais en arrivent à se comprendre légitimement les unes les autres comme une unité dans le pluralisme.

Il pourrait alors se faire que les différentes institutions ecclésiales qui se savent séparées, avec leurs ministres, se voient privées du présupposé théologique de leur séparation : elles ne resteraient plus séparées les unes des autres, au fond, que par le poids de l'histoire et des conditions sociologiques.

Que se passera-t-il ensuite ? Les directions des Eglises se procureront-elles des théologiens (il en est, et il en sera de cette espèce) qui useront de bonne foi de l'acuité de leur sens théologique pour développer encore, malgré tout, les divergences doctrinales qui peuvent fonder une séparation des Eglises (pour ce faire, on identifierait son opinion théologique avec la doctrine obligatoire de son Eglise et on déclarerait que celui qui s'en écarte n'est que toléré et ne possède pas le véritable esprit de son Eglise) ? Ou bien les directions des Eglises auront-elles le courage héroïque de tirer les conséquences institutionnelles de cette situation théologique éventuelle et de faire surgir *une* Eglise, qui garantirait et admettrait également en elle-même un grand pluralisme de vie ecclésiale ?

Mais revenons-en au présupposé de telles éventualités. Il n'est plus guère sérieusement possible aujourd'hui, par exemple, de voir dans la doctrine de la justification un motif de séparation des Eglises, à tout le moins pas dans le sens qu'il y aurait dans chacune des Eglises séparées une théologie de la justification unique et acceptée de tous : il suffit de se reporter à ce sujet à l'ouvrage de H. Küng sur la doctrine barthienne de la justification, et à la préface que lui a donnée Barth lui-même.

Dans une conception catholique aujourd'hui parfaitement possible de l'institution des sacrements par le Christ et de leur distinction qui fait droit à l'histoire, dans une théologie catholique de la Parole qui est aujourd'hui possible, dans une prise en considération sérieuse du canon 3 de la septième session du Concile de Trente (D 846) (il faudrait d'ailleurs étudier sérieusement aussi l'histoire de la théologie sacramentaire catholique au moyen âge : elle justifierait une théologie des sacrements beaucoup plus souple que celle que connaît la théologie post-tridentine), les différences dans la doctrine des sacrements ne devraient pas non plus paraître insurmontables.

Il en est de même aujourd'hui pour la théologie du ministère, encore que le chemin à parcourir paraisse un peu plus long dans ce cas.

Ce que nous en disons ne vise naturellement que les doctrines controversées qui sont devenues officiellement confessionnelles à l'époque même de la Réforme.

Il y a, à côté de cela, dans la théologie protestante, des opinions qui n'y sont pas contestées par l'autorité ecclésiastique et qui ne sont cependant pas acceptables pour une théologie catholique. Mais c'est là encore, en soi et dans ses conséquences œcuméniques, une tout autre question.

Il y aurait lieu tout d'abord de répondre à la première question, dont la position théologique est tout autre, de savoir dans quelle **situation les confessions de fait se trouveraient du point de vue**

théologique, si les doctrines qui ont été historiquement responsables de la séparation n'apparaissaient plus clairement comme séparant les Eglises ? (En ce qui concerne la seconde question, celle de la portée œcuménique d'autres divergences doctrinales qui n'ont pas de caractère officiel mais qui existent simplement de fait, il n'y a sans doute guère plus à en dire que ceci : ce serait dans tous les cas une illusion de penser que l'ensemble des fidèles, avec leurs théologiens, suivrait purement et simplement leurs pasteurs dans l'unité, si ceux-ci s'unissaient à l'avenir du point de vue théologique et institutionnel, pour le seul motif que ces pasteurs revendiquent et exercent partout une certaine autorité doctrinale).

A tout ceci, on pourrait évidemment répliquer que le pouvoir du Pape, compris au sens du Concile du Vatican I et aussi de Vatican II, est aujourd'hui encore une doctrine séparant les Eglises et ce, au sens *théologique,* qui exclut tout espoir d'unité théologique des Eglises dans un avenir prévisible, qu'on considère cette doctrine en elle-même ou dans ses présupposés (par exemple le concept de vérité en général, la structure de l'Eglise dans son ensemble, ce qui concerne la procédure ecclésiale pour découvrir la vérité, le rapport entre une proposition de foi particulière et l'ensemble unique de la foi chrétienne). Mais n'y a-t-il pas encore dans cette question des malentendus, aussi bien en ce qui concerne le contenu de cette doctrine que sa traduction dans la pratique, et ne pourraient-ils être dissipés par un œcuméniste catholique, non seulement pour les non-catholiques, mais aussi pour lui-même et pour ses propres frères dans la foi ?

Dans tous les cas, il me semble que les principaux obstacles au progrès du mouvement œcuménique ne se trouvent pas du côté de la théologie, mais qu'ils résident dans le poids de la tradition, des institutions (voire du pur folklore). C'est pourquoi la théologie œcuménique devrait aussi se consacrer à la tâche d'élaborer à l'usage des directions des Eglises, pour elles-mêmes et pour leur conscience théologique, des modèles en vue d'un rapprochement des confessions dans le domaine institutionnel aussi. Il s'agirait *également* de tirer au clair la façon dont la hiérarchie doit traiter les chrétiens qui ne parviennent pas, de fait, dans leur situation concrète, à attribuer aux différences doctrinales existantes (qui sont peut-être en soi encore très sérieuses, y compris la doctrine de l'autorité du Pape) une signification telle qu'elles soient, pour leur propre conscience, constitutives de la confession au point de vue théologique, et non seulement sociologique.

Etant donné que nous n'avons plus de territoires réservés à différentes confessions et séparés les uns des autres, cette question présente une grande urgence. On peut avoir l'impression que chez nous, catholiques, à tout le moins, elle n'est pas encore posée sérieu-

sement parce que les hommes baptisés dans le catholicisme sont tout simplement présumés chrétiens catholiques, même en un sens théologique, jusqu'à la preuve individuelle du contraire, alors qu'en dépit de l'enseignement de la religion catholique qu'ils ont reçu ils ne sont pour la plupart catholiques que du point de vue de la sociologie religieuse et que, très souvent, ils ne « retirent » plus ou moins de leur Eglise que le bien commun du christianisme en général.

Tout ceci ne suffit certes pas à décrire adéquatement l'essence et la mission de la théologie œcuménique de l'avenir. Mais si l'on veut en savoir davantage, on pourra se reporter à la bibliographie qui la concerne (10 et 1), en signalant aussi la livraison de la revue *Concilium* qui, chaque année depuis 1965, traite de l'œcuménisme.

3. *Théologie politique.*

Tentons encore de dire ici quelques mots de la « théologie politique » (2 et 3), sous la réserve que le concept d'une « théologie politique » n'est pas encore fixé de façon absolument claire et que je ne suis pas tout à fait sûr de comprendre moi-même ce qu'on veut dire par là.

Il est certain que la théologie politique n'a rien à voir avec une activité politique de l'Eglise ou du clergé ; elle reconnaît bien plutôt, pour des raisons théologiques, la légitimité d'un monde séculier comme tel. Elle ne contredit donc pas le « retrait » de la « politique » que l'Eglise a réalisé dans les dernières décennies et qui a été favorisé par Vatican II. Elle ne vise pas non plus à une manipulation « indirecte » de la politique en en appelant au droit naturel que l'Eglise doit préserver (c'est là aujourd'hui une tentation que n'ont pas encore entièrement surmontée les soi-disant « sciences sociales chrétiennes », établies en maints endroits dans les facultés de théologie en tant que discipline théologique), parce qu'il n'est pas possible de déduire un modèle socio-politique *unique*, même compte tenu d'une situation historique et sociale donnée, à partir d'un droit naturel entendu de façon critique et compris dans sa propre historicité.

Si l'on entend par « théologie politique » la simple valorisation explicite de la portée sociale de tous les énoncés théologiques, alors il est évident qu'il doit y avoir une théologie politique ; elle sera moins un secteur de la théologie qu'un point de vue formel présent dans toute thématique théologique. Bien compris (et sans qu'on se livre ici à un faux anthropocentrisme théologique), tous les énoncés théologiques disent en effet quelque chose de l'homme. Or la socialité de l'homme n'est pas une réalité particulière, mais elle désigne l'homme comme totalité sous un certain aspect ; en retour, la société n'est **jamais la pure somme des individus. En ce sens à tout le moins, il**

est aujourd'hui urgent d'avoir une « théologie politique ». Il y a en effet dans la théologie traditionnelle une sorte de privatisation et de réduction du christianisme au seul salut intérieur de l'homme individuel. La théologie de l'espérance a été pensée de façon purement individualiste et la tâche terrestre de l'homme devenu créateur a été trop peu considérée comme médiatrice de son espérance eschatologique et de son amour du prochain.

D'autre part, on peut concevoir la « théologie politique » comme la mission de la théologie de mettre en question de façon permanente le système social régnant, qui est toujours tenté de s'idolâtrer et de se donner pour un absolu en exerçant une oppression injuste.

On n'est certes pas forcé de considérer la « théologie politique » comme une discipline seulement partielle (en quelque sorte subordonnée ou incorporée à la théologie morale ou aux sciences sociales chrétiennes, qui se considèrent d'ailleurs elles-mêmes comme des disciplines particulières). Mais il serait tout de même erroné de comprendre la théologie politique tout simplement comme *la* théologie de l'avenir qui devrait prendre la relève de toutes les théologies antérieures en raison de la situation sociale nouvelle. En effet, l'homme ne se réduit pas adéquatement et de façon socialement saisissable à ce qu'il est dans la société, par la société et pour la société.

C'est pourquoi je n'arrive pas à voir pourquoi une théologie transcendantale et une théologie politique devraient s'exclure mutuellement ou se substituer l'une à l'autre. Ne fût-ce que parce que la proposition : l'homme est un être social et doit dès lors donner à la théologie une dimension politique — est elle-même une proposition transcendantale qu'il faut fonder transcendantalement, sous peine de ne plus être valable demain peut-être, voire de pouvoir être rejetée dès aujourd'hui. Naturellement, à une époque où, à côté de la philosophie, des sciences de l'esprit traditionnelles et des sciences naturelles modernes, les sciences sociales se présentent comme des sciences également valables et capables de connaître de façon autonome en vue de permettre à l'homme de se comprendre et de se modifier lui-même, la théologie devra s'informer beaucoup plus que par le passé de cette modification substantielle de sa situation, tandis que les sciences sociales auront à jouer dans la théologie un rôle qu'on n'accordait jusqu'ici tout au plus qu'à la philosophie et, dans les derniers temps, à la science historique. La mise au point de la relation précise à établir entre la « politologie » (au sens le plus large du mot) et la théologie sera donc également une tâche essentielle de la « théologie politique ».

Laissons de côté la question de savoir si beaucoup de ce que l'on traitait jusqu'ici sous l'étiquette de sociologie religieuse et pastorale ne trouverait pas sa place, matériellement, au sein d'une « théologie politique ». Dans le cas où les sciences sociales voudraient, en s'idéo-

logisant elles-mêmes, s'établir comme des sciences fondamentales absolues et appelées à tout régir, expressément ou de fait, une « théologie politique » devrait précisément démolir cette fausse prétention.

REMARQUES FINALES

Pour terminer, faisons encore très brièvement l'une ou l'autre remarque plus particulière. De ce que nous avons dit sur la théologie mystagogique, missionnaire et transcendantale, il résulte sans doute que l'union de la théologie fondamentale et de la dogmatique devrait être beaucoup plus étroite que ce n'a été le cas dans la pratique de la théologie jusqu'à nos jours. C'est pourquoi il serait parfaitement concevable de présenter la théologie fondamentale explicite à la fin de la dogmatique comme une réflexion critique renouvelée sur la responsabilité de notre foi et de notre espérance. En tout cas, là où, dans la dogmatique, on tente de comprendre transcendantalement l'expression de base de la foi, on fait un peu de théologie fondamentale, et celle-ci peut sortir par là du vide formel qui lui est habituel (spécialement dans le *De Deo Revelante* et le *De Christo Legato Divino*).

En ce qui concerne la méthodologie et la didactique, et surtout la question de l'essence du « cours fondamental » théologique soulevé à Vatican II, je dois renvoyer à des réflexions exposées ailleurs [1]. Il en est de même pour la théologie des fondements et formelle (à ne pas confondre avec la théologie fondamentale)[2].

Dans cet aperçu, il manque certainement beaucoup de ce qu'on était en droit d'attendre : il manque bien des réponses aux questions posées aux théologies chrétiennes dans la première partie de cet ouvrage. Peut-être aurait-il fallu un paragraphe consacré explicitement à la théologie en tant qu'herméneutique du langage chrétien, — paragraphe qui indiquerait la nécessité et les limites de cette théologie. La question qui concerne la liberté de la théologie, la question de l'organisation technique de la théologie de demain, les questions (principalement intra-catholiques) touchant les rapports entre la théologie et la formation sacerdotale, une théologie laïque, etc., font certainement défaut. La question des relations entre la théologie et les sciences naturelles n'est proprement pas traitée. Mais qui donc oserait et pourrait émettre des prophéties sur tous les points ?

---

1. Voir K. RAHNER, *Zur Reform des Theologiestudiums*. Coll. Quaestiones disputatae, 41. Fribourg, Herder, 1969 (cfr *N.R.Th.*, 1969, p. 776).
2. Voir K. RAHNER, *Formale und fundamentale Theologie*, dans *Lexikon für Theol. und Kirche*, 1960², 205-206.

La théologie a-t-elle encore un avenir ? Ce ne sont pas les seuls « païens » qui se posent la question pour y répondre : non. Des chrétiens et des théologiens, devenus incertains, la soulèvent aussi. S'il doit y avoir encore de la théologie dans l'avenir, ce ne sera certainement pas une théologie qui s'installe tout simplement et à priori à côté ou au-dessus du monde, comme une sorte de monde à part ; c'est-à-dire à côté ou au-dessus du monde séculier tel qu'il est et reste notre destin. Elle ne pourra se prévaloir de la révélation divine pour se considérer comme un domaine de vie établi à part. En effet, cette révélation, où Dieu se communique lui-même par grâce, s'est effectuée au sein même de ce monde ; dès lors, elle n'est pas à côté et au-dessus du monde, si l'on entend bien les termes de « révélation » et de « monde ». En outre, l'homme d'aujourd'hui, même lorsqu'il est disposé à remettre en question sa propre perspective intellectuelle de monde séculier, qu'il absolutise et charge d'idéologie, a l'impression que la révélation doit se produire *dans* son monde actuel ; à défaut de quoi elle serait absolument incompréhensible. Et même compte tenu du scandale de la Croix — on l'invoque volontiers lorsqu'on expose une théologie coupablement démodée — il faudra dire que la question anxieuse des théologiens sur l'avenir de la théologie ne peut recevoir de réponse affirmative qu'à une seule condition : l'aptitude de la théologie à parler de Dieu dans un langage séculier. De Dieu, bien sûr, et pas du monde vu à travers un empirisme primitif s'imaginant qu'il ne s'y trouve rien d'autre que ce que l'homme le plus stupide et le plus superficiel n'oserait contester, rien d'autre que ce qu'on « démontre » par la lumière électrique, les drogues ou la bombe atomique. De Dieu donc qui se trouve au sein du monde et à qui l'Evangile rend témoignage *en tant que tel*, comme salut de ce monde précisément.

En aucun domaine, il n'y a des prévisions d'avenir qui pourraient épargner à l'homme le risque d'espérer contre toute espérance. La chose est vraie en ce qui concerne la théologie, elle aussi. Nous, théologiens, nous ne luttons pas pour son avenir en nous efforçant anxieusement de calculer ses chances. Nous créons cet avenir en faisant tout simplement de la théologie — fût-ce contre toute vraisemblance. Nous en faisons, parce que nous aimons les hommes pour qui cette théologie doit être une lumière et parce que nous voulons servir Dieu qui nous a engagés sur la voie où l'on fait de la théologie afin que, peut-être, nous y trouvions Dieu.

K. RAHNER, S.J.

BIBLIOGRAPHIE

1. J. B. METZ, *Reform und Gegenreformation heute. Zwei Thesen zur ökumenischen Situation der Kirchen,* Mayence-Munich, 1969.
2. J. B. METZ, J. MOLTMANN, W. OELMÜLLER, *Aspekte einer neuen « politischen Theologie »,* Mayence, 1970.
3. H. PEUCKERT (éd.), *Diskussion zur « politischen Theologie »,* Mayence-Munich, 1969.
4. K. RAHNER, « Die Frage nach der Zukunft. Zur theologischen Basis der christlichen Gesellschaftskritik », dans H. PEUCKERT (ci-dessus) pp. 247-266. Publié également dans *Schriften zur Theologie* IX, Einsiedeln, 1970.
5. ID., « Theologie und Theologiegeschichte », dans *Sacramentum Mundi* IV, Fribourg-en-Br., 1969, pp. 860-884.
6. ID., « Der Pluralismus der Theologie und die Einheit der Kirche », dans *Concilium* 5, 1969. Publié aussi dans *Schriften zur Theologie* IX, *loc. cit.*
7. ID., « Bemerkungen zum Begriff der Infallibilität in der katholischen Ekklesiologie », dans *Stimmen der Zeit* 185, 1970.
8. ID., « Die Zukunft des religiösen Buches », dans *Schriften zur Theologie* VI, Einsiedeln, 1966, pp. 511-515.
9. ID., « Zeit Jesu », dans *Schlier-Festschrift,* Fribourg-en-Br., 1970.
10. ID., « Zur Theologie des ökumenischen Gespräches », dans *Festgabe für Bischof Volk.* Publié sous la direction d'O. Semmelroth, Mayence, 1968, pp. 163-199.
11. *Sacramentum Mundi* IV, Fribourg-en-Br., 1969, pp. 986-992 (Bibliographie).
12. B. WELTE, *Ein Vorschlag zur Methode der Theologie heute : auf der Spur des Ewigen,* Fribourg-en-Br., 1965, pp. 410-426 (citation : p. 420).