

"les orientations présentes , DE LA PENSÉE RELIGIEUSE "

Les problèmes de théologie et de philosophie religieuse qui semblaient autrefois l'apanage d'une élite d'initiés sont en voie de conquérir une audience de plus en plus étendue. Le succès de collections comme *Théologie* ou *Unain sanctam*, l'apparition de revues telles que *Dieu vivant* ou *la Maison-Dieu*, le développement de centres de haut enseignement religieux destinés aux laïcs comme le *Centre universitaire catholique* ou les *Conférences du Couvent de Saint-Jacques*, sont à cet égard des indices significatifs. Les causes du fait sont multiples, mais il est permis d'en signaler deux principales. La première est le renouveau de la vie chrétienne dans les pôtes et l'exigence d'une nourriture doctrinale et spirituelle plus substantielle qui en est le fruit normal. La seconde est la virulence des formes actuelles d'athéisme, qui mettent en question non tel ou tel aspect du christianisme, mais sa vision totale du monde, ce qui oblige les chrétiens à une prise de conscience plus totale aussi de l'originalité de leur doctrine.

Or, il faut bien l'avouer en commençant, et d'autant plus volontiers que nous dirons ensuite que l'avenir est plein de promesse, ce grand appel des esprits et des âmes qui demandent une pensée chrétienne vivante fait sentir d'une manière plus aiguë, et cette fois-ci décisive, ce que l'enseignement théologique ou apologétique ou exégétique actuel présente trop souvent d'insuffisant. Si Ton demande à la théologie d'être présente au monde de la pensée, c'est sans doute qu'elle en était absente. Le P. de Montcheuil le notait dans un de ses cours de l'institut catholique : « En maniant les vérités les plus valables et les plus actuelles, la théologie donne une impression d'absence et d'irréel. » Non pas qu'il s'agisse pour elle de s'adapter au goût du jour, mais, ce qui est plus sérieux, de répondre "aux besoins des âmes vivant de nos jours. Comme le

disait encore le P. de Montcheuil : « Quand on demande à une théologie de se renouveler, on ne lui demande pas de s'exprimer dans une nouvelle philosophie, mais de s'assimiler l'expérience spirituelle d'où est née cette philosophie. »

Le sentiment de la rupture entre la théologie et la vie a été éprouvé naguère d'une manière aiguë par la génération où est né le mouvement que l'on a appelé le modernisme. Comme dans toutes les crises religieuses, ce qui est discutable dans le modernisme, ce n'est pas le problème qu'il a posé, mais la réponse qu'il a apportée. Car le problème posé était bien réel. Ce dont le modernisme témoigne, c'est en effet d'une double tare de la pensée religieuse de son temps, qui semble apparemment contradictoire : d'une part, la perte du sens de la transcendance de Dieu par une théologie rationalisée qui traitait Dieu comme un objet quelconque de pensée ; de l'autre, la momification d'une pensée qui restait figée dans ses formes scolaires et avait perdu contact avec le mouvement de la philosophie et de la science. Mais en voulant réagir contre la première, le modernisme est tombé dans l'agnosticisme, et en cherchant à remédier à la seconde, il a abouti aux abus de l'exégèse critique. Aussi, par ses excès mêmes, comme c'est souvent le cas, il a gêné, plus qu'il ne l'a aidé, le renouvellement de la pensée religieuse. Au lieu d'un renouvellement, il a amené un raidissement. Devant le danger d'agnosticisme, le néo-thomisme a accusé encore le rationalisme théologique. Par ailleurs, les excès des critiques, de Loisy en particulier, ont créé autour des études bibliques une atmosphère de suspicion que seule la récente encyclique sur l'Écriture sainte a enfin commencé à détendre. Or, il faut le dire, cette atmosphère de crainte, ce danger perpétuel de dénonciation paralysent le travail des chercheurs chrétiens ; plusieurs des hommes qui font honneur à l'Église depuis le début du siècle ont été de leur vivant plus ou moins suspects, et le malentendu si regrettable des élites chrétiennes pensantes et de la hiérarchie est loin d'être totalement résolu.

Au vrai, cette sévérité provisoire était nécessaire. Il s'agissait de parer aux dangers créés par le modernisme. Le néo-thomisme et la Commission biblique ont été ces garde-fous. Mais il est bien clair que des garde-fous ne sont pas des

réponses. Je reprendrai ici encore un mot du P. de Montcheuil : « Le modernisme ne sera pas liquidé tant qu'on n'aura pas donné satisfaction dans la méthode théologique aux exigences d'où est né le modernisme. » Et ceci pour la simple raison que le modernisme n'a été lui-même que l'expression malheureuse d'exigences authentiques. A ces aspirations il faut en ajouter une dernière, et qui, elle, caractérise parfaitement le moment présent. Les spéculations théoriques, séparées de l'action et n'engageant pas la vie, ont fait leur temps. C'est un axiome commun à des philosophies d'ailleurs antagonistes, comme le marxisme et l'existentialisme, que d'être des pensées engagées. La même tendance se fait sentir à l'intérieur de la pensée chrétienne.

Ainsi, la théologie présente est en face d'une triple exigence : elle doit non comme un objet, mais comme le Sujet par excellence, être quand et comme il veut, et par suite être d'abord pénétrée d'esprit de religion ; elle doit répondre aux expériences de l'âme moderne et tenir compte des dimensions nouvelles que la science et l'histoire ont données à l'espace et au temps, que la littérature et la philosophie ont données à l'âme et à la société ; elle doit enfin être une attitude concrète devant l'existence[^] une réponse, une, qui engage l'homme tout entier lumière intérieure d'une action où la vie se joue tout entière. La théologie ne sera vivante que si elle répond à ces aspirations. Les pages qui suivent tendent à montrer comment les lignes qui se dessinent actuellement nous permettent d'espérer qu'il en sera, qu'il en est déjà ainsi, et que la pensée théologique est en train de reprendre sa place dans la vie intellectuelle et de redevenir présente à notre temps.

Le Retour aux Sources

Un premier trait marquant de la pensée religieuse contemporaine est le contact repris avec les sources essentielles que sont la Bible, les Pères de l'Église, la liturgie. Certes, ce contact en théorie n'avait jamais été perdu. Mais depuis le treizième siècle, la théologie, qui jusque-là avait été essentiellement commentaire de la Bible, s'est constituée en science

autonome. Autonomie qui fut en son temps facteur de progrès. Mais il en est résulté une rupture progressive entre l'exégèse et la théologie (chaque discipline se développant selon sa méthode propre) et un dessèchement progressif de la théologie. Le protestantisme manifeste entre autres choses un violent retour à la Bible, en désaveu d'une théologie purement scolastique.

Dans cette restitution de la Bible à sa fonction centrale dans la pensée chrétienne, les cinquante dernières années ont marqué une première étape. Il s'agissait en effet, d'abord, de mettre la science catholique au fait des acquisitions des diverses sciences bibliques, archéologie, philologie, critique littéraire. Il y a dans ce domaine un énorme labeur accompli. Hier, le P. Lagrange ou le P. de Grandmaison, aujourd'hui, le chanoine Coppens, M. Podechard ou M. Robert font honneur à la science tout court. Mais ce travail préparatoire acquis,—et il doit se continuer,—reste une seconde étape à franchir et qui est de faire bénéficier la pensée théologique de cette redécouverte de la Bible. Car si la Bible est un ensemble de documents historiques d'une valeur inestimable et qui doivent être étudiés comme tels, elle est bien plus encore une Parole de Dieu à nous actuellement adressée et contenant des enseignements pour les hommes d'aujourd'hui.

Ce travail de théologie biblique est actuellement au centre des perspectives des chercheurs. Il est fort avancé déjà en ce qui concerne le Nouveau Testament. L'impulsion a été donnée ici par les travaux des protestants de l'école de l'« Histoire des Formes », Bultmann, Dibelius, Cullmann, K. L. Schmidt, etc. Appliquant à l'exégèse les procédés de la phénoménologie, ils ont porté leur effort à analyser le contenu des grandes catégories religieuses de l'Écriture. Des études comme celles de Kittel sur *Logos*, de Schmidt sur *Royaume de Dieu* ont enrichi la théologie. La science catholique est entrée dans la même voie avec des travaux comme *la Théologie de l'Église selon saint Paul* de M. Cerfaux. C'est là une orientation féconde qui fait communiquer théologie et exégèse en s'inspirant des méthodes de la philosophie contemporaine.

La question est plus délicate en ce qui concerne l'Ancien

Testament. On se trouve ici en présence d'une situation paradoxale. D'une part, l'Église, dans sa liturgie, nous le propose comme nourriture de nos âmes. De l'autre, sa signification littérale est en partie, selon l'enseignement même du Christ, périmée. Ce paradoxe a été résolu par l'usage de la liturgie et des Pères, qui nous invitent à chercher dans l'Ancien Testament des figures du Christ, nous aidant à en mieux comprendre « les richesses insondables ». Comme l'a dit très justement l'exégète bâlois Vischer : « L'Ancien Testament nous montre *ce* qu'est le Christ, le Nouveau *qui* est le Christ. »

Le problème qui se pose aujourd'hui est donc de retrouver ce qu'avait de fécond cette méthode des Pères, qui seule peut faire que l'Ancien Testament cesse d'être une curiosité archéologique et devienne une nourriture vivante pour les âmes. Cette tentative toutefois se heurte actuellement aux suspicions de certains tenants de l'exégèse scientifique qui, justement satisfaits d'avoir obtenu gain de cause contre une exégèse réactionnaire et d'avoir restitué à la science ses droits dans l'étude de l'Écriture, ont peur que ce retour aux Pères ne marque un recul et une facilité. Mais il ne peut évidemment être question de cela. L'effort qui nous est demandé, c'est de retrouver, mais en rapport avec des acquisitions de la science contemporaine, une interprétation qui restitue à l'Ancien Testament son caractère de prophétie et de figure qui fait une grande partie de son intérêt pour nous. Cette question de l'exégèse figurative, qui est une des plus vitales de la théologie actuelle, sera sans doute l'occasion, durant les années qui viendront, de confrontations courtoises et fécondes entre exégètes scientifiques et exégètes théologiens dont l'apport est également nécessaire. C'est de ces confrontations qu'il faut attendre l'élaboration d'une nouvelle théologie de la prophétie, c'est-à-dire de la relation de l'Ancien au Nouveau Testament, notion qui est appelée à jouer un rôle capital dans la théologie de demain.

Le retour à la Bible s'accompagne d'un renouveau remarquable de la théologie patristique. Et ceci n'est pas étonnant si l'on se rappelle que l'œuvre des Pères est en grande partie un vaste commentaire de l'Écriture sainte qui, d'Hippolyte de Rome à Bernard de Clairvaux, constitue le domaine propre

de la pensée chrétienne. Celle-ci s'est appliquée en effet pendant des siècles à établir ces correspondances entre l'Ancien Testament, le Nouveau Testament, la liturgie, la spiritualité, l'eschatologie, — science merveilleuse où toute la pensée chrétienne trouvait son unité et dont notre temps avait perdu la clef. Ce renouveau patriotique s'exprime par les nombreuses études consacrées aux Pères de l'Église, en particulier dans la collection *Théologie*, où saint Grégoire de Nysse, Clément d'Alexandrie, saint Augustin ont été l'objet de travaux importants, et dans la collection *Sources chrétiennes*, qui publie des traductions d'oeuvres des Pères avec de substantielles introductions.

Ce renouveau des études patristiques ne date pas d'hier. Le début du siècle avait déjà vu paraître une série de traductions, celle que dirigeaient Hemmer et Lejay. Mais si l'on compare les deux collections, on voit qu'elles procèdent d'un esprit différent. Pour cette dernière, il s'agissait avant tout de publier des documents historiques, témoins de la foi des anciens. La nouvelle pense qu'il y a plus à demander aux Pères. Ils ne sont pas seulement les témoins véritables d'un état de choses révolu ; ils sont encore la nourriture la plus actuelle pour des hommes d'aujourd'hui, parce que nous y retrouvons précisément un certain nombre de catégories qui sont celles de la pensée contemporaine et que la théologie scolastique avait perdues.

Il faut noter en premier lieu la notion d'histoire. L'effort philosophique contemporain, de Hegel à Marx et à Bergson, a mis celle-ci au centre de la pensée moderne. Or la notion d'histoire est étrangère au thomisme. Au contraire, c'est sur elle que sont axés les grands systèmes patristiques : pour Irénée, Origène, Grégoire de Nysse, le christianisme n'est pas seulement une doctrine, mais aussi une histoire, celle de l'« économie » progressive par laquelle Dieu, prenant l'humanité dans son état primitif, l'élève peu à peu, selon des étapes marquées par les grandes époques bibliques, par une pédagogie pleine de miséricorde, jusqu'à la rendre capable de recevoir le Verbe incarné. Un des livres marquants de notre époque, *Catholicisme*, du P. de Lubac, a contribué à rétablir le lien de la vision historique des Pères et de celles de

nos contemporains. C'est le théologien norvégien Molland qui avait remarqué que la notion de « figure » rendait aux Pères de l'Église le service que celle d'« évolution » rend à nos contemporains : celui de permettre de penser l'histoire.

Lu autre aspect de la théologie patristique la rend bien actuelle. Un des caractères, en effet, de la vie religieuse contemporaine, c'est que le problème du salut s'y pose beaucoup moins sur le plan individuel, comme c'est le cas en Occident depuis saint Augustin, que sur le plan collectif. Ce qui donne à un homme d'aujourd'hui le choc spirituel qui détermine la conversion, c'est moins : « Comment sauver mon âme? », que : « Je dois sauver l'âme de mes frères ». Le succès de l'Action catholique vient d'avoir compris cela. Or, cette façon de voir est celle des Pères grecs, pour qui le salut est avant tout envisagé comme salut de l'humanité, conçue comme une seule réalité, que le Christ a pénétrée de la vie divine et qui est désormais en soi sauvée. D'où l'optimisme contemplatif qui caractérise cette pensée et dont l'orthodoxie russe a hérité. Le retour au dogme du Corps mystique a amené à remettre en valeur les textes patristiques où cette doctrine éclate à chaque page. Il faut noter que cette tendance pourrait aypjr un danger- celui de méconnaître le tragique du destin personnel et de négliger la vie intérieure. Mais c'est par ailleurs un élargissement considérable et un acheminement vers cet oubli de soi qui est bien la clef du Royaume.

Au courant biblique, et au courant patristique, il faut ajouter enfin le courant liturgique : c'est là en effet une troisième source à quoi vient s'alimenter la contemplation théologique, en retrouvant par delà l'archéologie liturgique, comme par delà l'archéologie biblique, la contemplation des réalités cachées derrière les signes sacramentels. Ici encore, en effet, le renouveau actuel est un retour à la tradition primitive, pour qui la liturgie n'était pas seulement conçue du point de vue de l'efficacité, mais aussi de celui de l'enseignement, puisqu'elle est *signe* efficace, et efficace de ce que d'abord elle signifie. A côté des commentaires de l'Écriture, destinés à en donner le sens spirituel, les Pères écrivaient des commentaires des rites liturgiques, destinés à en donner aussi la signification cachée, ce qu'on appelait des mystagogies et dont les chefs-

d'œuvre incomparables restent les *Catéchèses mystagogiques* de Cyrille de Jérusalem, le *Traité des Mystères* de saint Ambroise et la *Hiérarchie ecclésiastique* du Pseudo-Denys. C'est ce genre que vient de ressusciter le P. Louis Bouyer dans son beau livre sur *le Mystère de Pâques*.

Il est remarquable que nous retrouvions, à propos du mouvement liturgique, la même évolution qu'à propos du mouvement scripturaire. Ici comme là, il a fallu commencer par un travail archéologique. C'est là ce qui a caractérisé les deux branches principales du mouvement liturgique, l'effort de l'école de Solesmes, qui s'est attaché à la liturgie médiévale et à la perfection du chant grégorien, celui de Baumstark qui étudie les liturgies comparées. Mais, aujourd'hui, la place de la liturgie étant restituée dans la vie chrétienne, c'est à en dégager l'esprit, à en trouver la pensée que nous pouvons aller. Ce dessein, qui avait déjà été celui de Dom Guéranger, comme le montre le beau livre que Dom Olivier Rousseau vient de consacrer à *l'Histoire du Mouvement liturgique*, est repris par l'école actuelle de Maria Laach et son principal animateur, Dom Casel. La liturgie devient ici le lieu de rencontre de l'homme avec le Mystère de Dieu, rendu présent par le culte, sans rien perdre de sa valeur numineuse. Cette théologie du mystère du culte est une des sources de la théologie actuelle. Elle élabore ce que les recherches d'Otto avaient fait entrevoir et l'incorpore à une théologie orthodoxe.

Par ailleurs, nous retrouvons à propos du mouvement liturgique un des traits que nous avons signalés parmi ceux de la pensée actuelle, le souci du contact avec la vie. Il est trop certain que la liturgie, qui est par essence la prière de la communauté, était devenue dans bien des cas un luxe auquel il fallait, pour avoir accès, être archéologue et esthéticien. L'effort pour remettre la liturgie à la portée des fidèles, qui a eu pour initiateur des hommes comme l'abbé Remillieux et le P. Doncoeur, débouche aujourd'hui dans de plus vastes réalisations avec le *Centre de Pastorale liturgique* du P. Duployé et ses publications, la revue *la Maison-Dieu* et la collection *Lex Orandi*. A un moment où le souci d'incarnation temporelle est au premier plan des préoccupations des laïcs chrétiens et risquerait d'entraîner un certain moralisme, le mouvement

liturgique maintient le contact avec le mystère et l'aspect sacré du christianisme.

Les Influences philosophiques

Si la pensée théologique actuelle s'enracine à nouveau dans le sol solide et nourrissant de la Bible, des Pères, de la liturgie, il lui reste pour être une théologie vivante à s'enrichir au contact de la pensée contemporaine. C'est la fonction propre du théologien de circuler, comme les anges sur l'échelle de Jacob, entre l'éternité et le temps et de tisser entre eux des liaisons toujours neuves. Or l'univers humain que nous ont découvert un Nietzsche, un Dostoïevsky, un Kierkegaard, l'univers matériel qui ouvre à nos imaginations les profondeurs de l'histoire de la terre ou des espaces sidéraux, obligent la pensée théologique à se dilater à leur mesure. Et la tentation ici serait cette paresse qui nous ferait prendre le vêtement de la vérité pour la vérité elle-même, et parce que les paroles du Christ ne passent pas, nous persuaderait de nous dispenser de modifier les formes par lesquelles nous avons à l'exprimer.

f Or les grands courants de la pensée se rattachent précisément à ce double élargissement de notre vision. Le marxisme, héritier de la philosophie scientifique dont il est la plus récente systématisation, enrichissant l'évolutionnisme biologique de Darwin d'un évolutionnisme sociologique et le matérialisme vulgaire de la dialectique hégélienne, représente un élargissement de notre vision du monde extérieur. Il correspond à cette découverte des immensités de l'espace et du temps dans lesquelles le destin de l'individu et même celui de l'espèce humaine n'apparaissent plus que comme des épisodes minimes. Il s'exprime dans une foi à un sens général de progrès auquel la grandeur de l'homme est de savoir se soumettre en se désintéressant de son propre destin.

En face de cet abîme de l'univers, la philosophie existentielle ouvre cet autre abîme, plus profond encore, qui est celui de l'homme. Plus sensible à l'absurdité d'un monde où tout contredit apparemment les vœux de la personne humaine, qu'à son progrès vers un avenir meilleur, elle met toute la

réalité dans la liberté humaine. Mais par une analyse impi-
toyable, dont on trouverait les premiers exemples dans Pascal
et que depuis un siècle tous les grands écrivains ont appro-
fondie, elle montre l'insuffisance de toutes les réalités proposées
à cette liberté, décelant en elle la présence d'un infini qui
dénonce toutes les consolations finies par lesquelles on essaye
de tromper sa soif. Devant ce monde désertique, l'homme
ainsi est acculé au désespoir. Il peut trouver dans le sentiment
tragique de cette transcendance par rapport à tout ce qui
l'entoure une orgueilleuse et amère satisfaction et se prendre
pour un Dieu : c'est l'attitude d'un Nietzsche ou d'un Sartre.
Il peut aussi, défiant les apparences contraires, s'appuyer par
la foi sur la parole du Christ, comme le font Kierkegaard et
Barth, Gabriel Marcel et Max Scheier. En tout cas, c'est
l'infini de la liberté humaine qui est ici l'acquisition centrale
de la pensée.

Ces deux abîmes, historicité, subjectivité, auxquels il faut
ajouter l'aperception de la coexistence par laquelle chacune
de nos vies retentit dans celle de tous les autres et qui est
commune au marxisme et à l'existentialisme, ces deux abîmes
obligent donc la pensée théologique à se dilater. Il est bien
clair en effet que la théologie scolastique est étrangère à ces
catégories. Le monde qui est le sien est le monde immobile de la
pensée grecque où sa mission a été d'incarner le message
chrétien. Cette conception garde une vérité permanente et
toujours valable en tant du moins qu'elle consiste à affirmer
que la décision de la liberté de l'homme ou la transforma-
tion par lui de ses conditions de vie ne sont pas un com-
mencement absolu par lequel il se crée lui-même, mais la
réponse à une vocation de Dieu dont le monde des essences est
l'expression. Mais, par ailleurs, elle ne fait aucune place à l'his-
toire. Et, d'autre part, mettant la réalité dans les essences
plus que dans les sujets, elle ignore le monde dramatique
des personnes, des universels concrets transcendants à toute
essence et ne se distinguant que par l'existence, c'est-à-dire
non plus selon l'intelligible et l'intellection, mais selon la
valeur et l'amour, ou la haine.

Or, ces dimensions de la pensée moderne, la théologie a
commencé de s'y aligner. Et d'abord en ce qui concerne le

LES ORIENTATIONS PRÉSENTES DE LA PENSÉE

sens de l'histoire. C'est le service qu'a rendu de Chardin que d'aborder audacieusement et s'efforcer de penser le christianisme en tenant compte des perspectives ouvertes par révolution. Quand bien même telle ou telle de ses vues nous apparaît contestable, son œuvre a été un ferment, caché mais agissant, dont l'influence sur la théologie de notre temps aura été considérable. Et les grandes lignes de son schéma, selon lequel l'histoire s'élève progressivement du monde de la vie à celui de la pensée, de celui de la pensée à celui du Christ, et qui rejoint d'ailleurs les vues des Pères, reste désormais chose acquise.

C'est en effet une exigence irrépressible de la foi chrétienne que l'histoire ait un sens, que le temps ne soit pas ce reflet de l'éternité qu'il est pour le platonisme, mais une croissance où la succession même soit un progrès au sens fort du terme, c'est-à-dire acquisition de valeur. Et, à cet égard, il faut se défier de cette déformation du christianisme par la gnose, telle qu'on la trouve jusque chez certains Pères de l'Église, où la Rédemption semble présentée comme n'ayant pour objet que de ramener l'homme à son état primitif, en sorte qu'il semble qu'il eût mieux valu que rien jamais ne se fût passé et que tout fût resté dans l'immobilité primitive. Dès le second siècle, saint Irénée dénonçait cette conception statique et affirmait, avec la bonté foncière de la création, la valeur religieuse de l'histoire.

Reste que cette perspective optimiste doit être complétée par une autre qui est celle du péché originel et constitue une exigence aussi irréductible de la pensée chrétienne. Le péché originel comprend trois données essentielles : que l'homme avant le Christ est sous le péché, que la liberté humaine porte la responsabilité de ce péché, que les hommes sont solidaires dans le péché. Or, ici ce n'est plus le marxisme où la pensée chrétienne va trouver un écho, mais l'autre courant actuel, celui de l'existentialisme. Il ne faut pas oublier en effet que chez son fondateur, Kierkegaard, le péché originel, au sens le plus théologique du mot, joue un rôle capital. Il est le thème d'un de ses principaux ouvrages, *le Concept de l'Angoisse*. Transposé dans un monde laïcisé et devenu seulement l'expression de l'absurdité de ce monde, c'est encore la même

donnée que nous retrouvons chez les existentialistes actuels, et Simone de Beauvoir pouvait mettre *le Pêché originel* sur la bande de son dernier roman. Il est remarquable que le dogme du péché originel nous mette précisément en présence de ces deux abîmes : celui de l'histoire et de la bonté du monde, celui de la liberté et de l'absurdité du monde, qui sont précisément, nous l'avons vu tout à l'heure, ceux que le marxisme et l'existentialisme ouvrent devant nous. On voit comment le mystère chrétien est celui en qui le conflit de la pensée moderne trouve son expression suprême, et qu'ainsi, pour que la théologie soit présente à notre temps, il lui suffit d'aller au bout de toutes ses exigences et de tenir à la fois à saint Irénée et à saint Augustin, au P. Teilhard et à Kierkegaard.

Cet aspect n'est pas le seul par lequel l'existentialisme réagisse sur la pensée chrétienne. Il n'est pas inutile de noter que ce courant de pensée est né chez Kierkegaard d'une réaction contre la façon dont la théologie de son temps rationalisait le mystère chrétien. Contre une théologie qui traite Dieu en objet, il affirme ce mystère du Dieu personnel, caché dans les ténèbres, où nul ne pénètre par effraction, et qui ne se révèle que par amour, et par là il rappelle au théologien l'attitude de révérence avec laquelle il doit aborder le mystère qu'il veut scruter et qui par définition même échappe à ses prises. Nous retrouvons ici un des traits caractéristiques du renouveau théologique, ce sens du mystère de Dieu, qui rend sa place à la théologie négative et que l'on constate simultanément chez un orthodoxe comme Losski, un protestant comme Barth, un catholique comme Casel.

Un dernier trait de l'existentialisme mérite encore d'être noté. A côté d'une doctrine, il présente une méthode caractérisée par le fait qu'au lieu de montrer l'enchaînement des concepts comme le font la logique aristotélicienne ou la dialectique hégélienne, elle insiste au contraire sur leur irréductibilité. C'est par cette voie phénoménologique qu'un Otto a montré l'irréductibilité de la catégorie du sacré, que Scheier a définitivement caractérisé l'agapé chrétienne contre tout freudisme ou tout scientisme, que Gabriel Marcel définit la foi et l'espérance. Je n'ai pas besoin de montrer combien cette méthode, incomplète, est précieuse pour

manifester l'originalité des catégories religieuses contre les tentatives de réduction qui sont le fond des interprétations de la religion des sociologues ou des psychanalystes. Cette méthode doit devenir maintenant la base de toute théologie qui se fondera sur des descriptions des réalités religieuses concrètes dont elle établira ensuite les liaisons.

Le Contact avec la Vie

Renouvelée aux sources profondes de la vie religieuse, vivifiée par son contact avec les courants de la pensée contemporaine, la théologie doit, pour être vivante, répondre enfin à une troisième exigence : elle doit tenir compte des besoins des âmes, être animée par un esprit d'apostolat, être engagée tout entière dans l'œuvre de l'édification du Corps du Christ. Ici encore, d'ailleurs, elle retrouve l'attitude des penseurs contemporains : « La philosophie n'a fait jusqu'ici qu'interpréter le monde, il s'agit maintenant de le transformer », écrit Marx, dans ses thèses sur Feuerbach. Il est impossible dans notre monde de séparer la pensée et la vie : une pensée qui n'est pas d'abord un témoignage apparaît comme quantité négligeable.

Ce que des hommes d'aujourd'hui, vivant dans le monde, demanderont donc à la théologie, c'est de leur expliquer le sens de leur vie. Il n'est plus possible de dissocier, comme on l'a trop fait autrefois, théologie et spiritualité. La première se plaçait sur un plan spéculatif et intemporel ; la seconde était trop souvent faite uniquement de conseils pratiques séparés de la vision de l'homme qui la justifiait. C'est un trait marquant de la pensée actuelle que l'effort pour joindre à nouveau, comme elles l'étaient du temps des Pères de l'Église, la théologie et l'ascèse, afin qu'elles se complètent l'une par l'autre. Le succès d'auteurs spirituels remplis de doctrine, comme Grégoire de Nysse ou le cardinal de Bérulle, est caractéristique à cet égard. Caractéristique aussi le succès de traités d'anthropologie religieuse, comme le livre de Jean Mouroux : *Sens chrétien de l'Homme*.

Cette constitution d'une théologie spirituelle, qui s'attache

1. Aubier, 1945.

à étudier notre condition de fils de Dieu et spécialement à définir la vocation du laïc chrétien, se développe sur trois plans principaux. Sur le plan de la conduite individuelle d'abord. Je discernerai ici deux directions. Beaucoup de chrétiens ont éprouvé un salutaire complexe d'infériorité devant certaines formes d'héroïsme inspirées par des doctrines actuelles. C'est le drame qu'expriment les livres de Mme Coudenhove-Kalergyl. D'où la préoccupation, en face de l'exaltation nietzschéenne du risque et de la vie dangereuse, de présenter un christianisme héroïque qui exalte toutes les forces de l'homme. Tel est l'esprit qui anime les méditations que Marcel Légaut a réunies en volume², avant d'en inspirer l'aventure même de son existence. C'est celui aussi d'Emmanuel Mounier, dans *VAffrontement chrétien*³ : « Le christianisme, écrit-il, est-il un pseudonyme de la coalition des faibles et des peureux? Une renaissance virile apparaît sinon comme la substance, au moins comme la préface nécessaire d'un renouveau spirituel » (p. 12-14).

Un autre courant met avant tout l'accent sur la charité, comme étant la substance de la Bonne Nouvelle. Il s'exprime abondamment dans la littérature spirituelle suscitée par les mouvements d'Action catholique, et en particulier par la J.O.C. Dans une enquête récente de *la Vie Spirituelle* sur le type de sainteté vers lequel nous allons, une militante d'Action catholique écrit, résumant d'ailleurs beaucoup d'autres réponses, qu'«une caractéristique des saints modernes sera la charité en tant qu'amour du prochain ». Il est bien clair que c'est là mettre en relief une part essentielle du christianisme. Toutefois, on remarquera combien dans ce courant, comme dans le précédent, l'accent est mis sur l'aspect *humaniste* de la sainteté et que son caractère essentiellement théocentrique est laissé dans l'ombre. Cela devient grave lorsque, comme il arrive parfois, ces vues s'accompagnent d'une critique de la spiritualité traditionnelle et de la vie d'union à Dieu. C'est le cas chez unNygren⁴qui présente une

1. *Le Fardeau de Dieu*, Alsatia, 1937.
2. *Prières d'un Croyant*, Grasset, 1933.
3. *Les Cahiers du Rhône*, Neuchâtel, 1945.
4. *Eros et Agapé*, trad, fr., Aubier, 1944.

critique coûte protestante de la mystique. Certains catholiques ne sont pas indemnes du même reproche. Cette voie conduirait à un appauvrissement considérable des valeurs religieuses et à un retour à une sorte de moralisme.

Sur un second plan, les exigences des âmes ont provoqué un approfondissement considérable de la théologie et de la spiritualité du mariage. Ici, c'est toute une floraison d'ouvrages qui ont paru depuis une dizaine d'années. Il est remarquable que ce qui caractérise les meilleurs d'entre eux, ce soit précisément la préoccupation de ne pas apporter seulement des conseils pratiques, mais de les fonder sur une théologie du sacrement et de la valeur religieuse qu'il confère à l'amour humain. Telle est la doctrine dont s'inspirent des livres comme *le Mariage comme Vie consacrée*, de Rocholl, *le Mariage*, d'Hildebrand, *le Sacrement de l'Amour*, d'Evdokimofï, des revues comme *l'Anneau d'or* et *Famille et Chrétienté*. Cette théologie profite des travaux récents sur la philosophie de l'amour, telle que Scheier et ses disciples l'ont constituée. Ici encore ces tentatives ne sont pas sans exagération. Mais il est incontestable que la réflexion théologique a puissamment aidé de nombreux foyers chrétiens à approfondir leur vie spirituelle.

Sur un dernier plan, enfin, la réflexion des théologiens doit s'exercer pour éclairer les chrétiens au niveau de leur action temporelle et singulièrement politique. Il est sûr que les événements des dernières années ont posé des problèmes graves à de nombreux chrétiens à qui le devoir de l'engagement temporel s'est imposé comme une exigence imprescriptible et qui ont réfléchi sur la signification de cette exigence. Ici encore, la spiritualité traditionnelle, destinée à des clercs, fournit peu de réponses aux cas de conscience des laïcs, et ceux-ci alors ont le sentiment d'être plus ou moins abandonnés par l'Église en face d'options parfois audacieuses à quoi leur conscience les oblige. Le P. de Montcheuil a abordé ces graves questions dans son petit livre sur *l'Église et le Monde actuel*.

La tâche du théologien ici apparaît double. D'une part, JJ doit donner leur valeur à toutes les réalités humaines. Et à

1. Éditions du Témoignage chrétien, 1946.

cet égard, il y a quelque chose de tout à fait légitime dans la réaction présente contre une dépréciation des valeurs temporelles qui n'est pas dans l'esprit du catholicisme. Cette dépréciation, comme le remarquait justement le P. Féret dans un article récent¹, est venue souvent d'une confusion entre le point de vue spirituel et le point de vue théologique, entre saint Jean de la Croix et saint Thomas d'Aquin. La dépréciation des créatures, légitime de la part du spirituel qui se place à un point de vue pratique et pédagogique, devient illégitime quand elle se transforme en jugement théologique.

Mais, par ailleurs, le théologien doit aussi situer les valeurs dans une vision totale de l'homme chrétien et, par conséquent, bien montrer le primat de la création nouvelle opérée dans l'homme par la grâce et qui s'épanouit dans les vertus théologiques, principes de la familiarité avec Dieu et de la charité surnaturelle avec les hommes. Or, il est bien clair que cette vie surnaturelle ne peut se développer sans mortification, que le mystère de l'homme chrétien, comme celui du Christ, est mystère de mort et de résurrection. C'est sans doute cet aspect qui risque actuellement d'être méconnu. L'enquête récente de *la Vie spirituelle* à laquelle nous faisons allusion en fournit des témoignages parfois assez inquiétants.

En même temps qu'elle approfondit le mystère de la sainteté personnelle, la pensée chrétienne doit s'ouvrir sur des perspectives universalistes. Tous les grands courants de pensée qui s'affrontent aujourd'hui dans le monde présentent un aspect cosmique. Or trop souvent le christianisme, qui est pourtant par définition même catholique, garde un caractère étriqué et n'ose pas se placer dans ces grandes perspectives. En particulier, il faut nous accoutumer à cette pensée que le christianisme, qui s'est d'abord exprimé dans les formes de la culture gréco-romaine, est appelé à s'incarner aussi dans les autres grandes cultures mondiales, celles de l'Inde; de la Chine, de l'Afrique. Il faut même aller jusqu'à dire que c'est là le moyen non d'un progrès de la Révélation, qui est close avec le Christ, mais d'un progrès du dogme, les formes de chaque mentalité permettant de mettre en

valeur

Christ.

C'est

grands

le P. L

chanin

accomy

du chr

toute i

moyen

du P.

la Spib

du Se

à expr

missioi

l'aspec

souvei

dans s

TeH

lemen

décisr

des m

se lèv

la tra

donne

besoi

frères

les fo

lien i

1. *Vie spirituelle*, février 1946, p. 163.

valeur des aspects nouveaux de l'inépuisable richesse du Christ.

C'est cette voie nouvelle de la théologie qu'ont ouverte de grands pionniers de la pensée missionnaire contemporaine, le P. Lcbbe en Chine, le P. Aupiais en Afrique, l'abbé Monchanin aux Indes. Les deux premiers sont morts, le troisième accomplit actuellement aux Indes sa tâche d'incarnation du christianisme dans la pensée hindoue. Dans leur sillage toute une théologie missionnaires se déploie, qui se crée ses moyens d'expression. On connaît en particulier les travaux du P. Pierre Charles et de l'école de Louvain. La collection *la Sphère et la Croix*, qui va paraître cette année aux Éditions du Seuil, s'inspirera des mêmes perspectives et cherchera à exprimer une théologie et une spiritualité spécifiquement missionnaires. Nous remarquons ici encore l'effort pour dépasser l'aspect anecdotique auquel se cantonnait autrefois trop souvent la littérature missionnaire pour aborder le problème dans sa réalité théologique.

* *

Telles sont les grandes lignes de la tâche qui s'offre actuellement à la pensée chrétienne. Il faut dire que l'heure est décisive pour elle. Les générations précédentes ont accumulé des matériaux ; il s'agit maintenant de construire. Il faut que se lèvent pour cela des hommes joignant à un sens profond de la tradition chrétienne, à une vie de contemplation qui leur donne l'intelligence du mystère du Christ, un sens aigu des besoins de leur temps et un amour brûlant des âmes de leurs frères, — des hommes d'autant plus libres à l'égard de toutes les formes humaines qu'ils seront liés plus étroitement par le lien intérieur de l'Esprit.

Jean DANIÉLOU.