

FOI ET THEOLOGIE EN CRISE

Nous traversons une période tourmentée. Il peut donc être utile d'évoquer les idées dominantes qui ont abouti à la crise dans laquelle nous nous trouvons actuellement engagés. C'est ce qu'a tâché de faire le R. P. J. H. Walgrave en un volume qui a récemment attiré notre attention.¹ Non content toutefois de regarder le passé il pense pouvoir présenter une prognose prudemment optimiste pour l'avenir. C'est ce qui rehausse l'intérêt de cette étude dont nous voudrions exposer et examiner ici les lignes essentielles.

Même en un livre de plus de 400 pages, il est impossible d'entrer dans tous les détails. A l'exception des chapitres sur Baius et Jansénius (p. 159-212) où l'analyse prévaut sur la synthèse, l'A. brosse à grands traits le courant des idées pour en faire mieux saisir l'évolution. Sa pensée peut être au fond résumée en quelques points très clairs. D'après lui la mentalité du Moyen Age était soutenue par un certain nombre de principes de base qui n'étaient mis en discussion par personne et qui déterminaient ainsi plus ou moins consciemment l'atmosphère chrétienne de cette période. Or, ces principes ont été lentement minés au cours des siècles, ce qui a donné naissance à l'esprit moderne, complètement nouveau et diamétralement opposé à l'esprit médiéval. La théologie subissait, elle aussi, ce nouveau courant et construisait un système qui, à la longue, ne pouvait plus donner satisfaction. Nous assistons maintenant à une réaction au nom du personnelisme et celui-ci a beaucoup plus de chances que le rationalisme précédent, de répondre aux aspirations de l'homme contemporain. Il est plus ouvert au message chrétien et plus capable de nourrir des relations personnelles avec Dieu. La réaction comporte, il est vrai, des risques inévitables et provoque une crise profonde, mais si celle-ci évolue dans la bonne direction, elle contribuera puissamment au renouveau religieux que nous souhaitons tous.

Qu'est-ce qu'une crise historique?

Avant de suivre de plus près le développement de cette pensée — disons de cette thèse — sous ses différents aspects, voyons d'abord avec l'auteur ce qu'il faut entendre par le terme de « crise » et puisqu'il s'agit d'une crise qui est le résultat d'une évolution dans l'histoire, il nous faudra préciser aussi le sens d'une crise historique. L'auteur y a consacré la première partie de son livre (p. 23-106). Peut-être celle-ci en sera-t-elle

¹ *Geloof en Theologie in de Crisis*, Kasterlee, De Vroente, s. d. (1966). 21 cm. 420 p.

considérée par plusieurs comme la part la plus originale; dans l'intention de l'auteur elle ne sert toutefois que de préliminaire pour mieux comprendre la crise théologique dont il traite en ses deuxième (p. 106-340) et troisième (p. 341-403) parties.

On peut parler de crise dans une vie humaine quand une personne se trouve engagée à prendre une décision qui orientera son avenir, par ex. la crise de puberté, la conversion. Nous ajouterions encore, bien que W. n'y insiste pas tellement, que le sujet en crise est pris d'angoisse en raison de son insécurité sur la direction à prendre. En effet, lorsqu'elle prend une décision « à froid », sans ressentir cette angoisse existentielle d'où elle ne sort qu'en luttant, une personne n'est pas dite être en crise, même si cette décision engage pour le reste de la vie.

Pour comprendre ce que c'est qu'une crise historique, il faut se rappeler que dans ses idées l'homme dépend pour une large mesure des conceptions et des mentalités de son époque. Nos relations avec la communauté déterminent d'une certaine façon nos pensées et notre liberté d'expression. Du fait même que le langage nous est « donné », nous dépendons déjà des pensées que ce langage nous transmet, quoiqu'il soit vrai, d'autre part — W. le fait remarquer contre la traditionalisme — que la pensée demeure comme telle transcendante au langage et capable donc de le critiquer. Ce dernier point est d'une importance capitale car il explique pourquoi la pensée humaine ne reste pas figée dans un schéma déterminé. Elle est en mouvement continu car, étant ordonnée à la vérité, c'est-à-dire au monde réel, elle veut l'expliquer davantage. D'autre part l'humanité a pour idéal de transformer le monde; à mesure donc que cette transformation s'accomplit la pensée subira des changements, elle aussi, selon les exigences du nouveau réel. Il y a donc dialectique continue entre le monde réel et le monde pensé (p. 68), dialectique qui comporte une évolution des deux côtés. Cette évolution ne cause pas encore nécessairement une crise; celle-ci commence seulement lorsqu'on s'aperçoit que les bases mêmes sur lesquelles le monde pensé s'appuyait, présentent des fissures. Mais quand cela arrivera-t-il?

Dans la conception du monde il faut distinguer deux niveaux que W. tâche de décrire de plus près en se servant des intuitions de Newman et d'Ortega y Gasset. Il y a d'abord les présupposés profonds, soit universellement humains, soit propres à la culture d'une période déterminée (p. 88). Ce sont les *First Principles* de Newman ou, dans un sens plus limité, les *creencias* d'Ortega y Gasset. A la superficie, au contraire, il y a les *ideas*. Ce sont elles qui occupent notre conscience et dont nous discutons, tandis que les présupposés restent plus ou moins consciemment sous-jacents et sont admis par tous en tout cas sans contestation. Or, aussi longtemps que le mouvement de la pensée se fait sentir seulement dans le domaine des *ideas*, il n'est pas question de crise. Celle-ci commence précisément lorsque les présupposés sont mis en question. Monte alors l'insécurité car les points d'appui qui étaient familiers semblent s'écrouler sans avoir encore été remplacés. Si cette insécurité s'étend à toute la société, il y a une crise historique. Pour éviter tout malentendu il ne sera pas superflu de

remarquer que W. n'entend pas affirmer que tous les individus soient affectés par cette insécurité, ni qu'ils en souffrent tous dans la même mesure; son regard se porte directement sur la société comme telle.

Une crise de cette envergure ne survient pas à l'improviste. Elle est annoncée de loin par des jugements isolés, qui sont soutenus par une ou plusieurs personnalités, considérées par leur contemporains comme des *outsiders*. Mais malgré l'opposition ou l'ignorance affectée de la société, ces jugements se répandent plus ou moins vite jusqu'à gagner une large audience. Finalement ils seront à leur tour communément admis comme des vérités allant de soi et deviendront des présupposés ayant la même influence que ceux qui déterminaient la physionomie de l'âge précédent.

Les anciens principes de base.

A l'aide des ces remarques préliminaires nous pouvons maintenant rechercher avec W. quels étaient les présupposés de la période antérieure et voir comment leur ébranlement a causé la crise actuelle.

Pour être plus complet il tourne d'abord le regard vers le Moyen Age; ici les présupposés peuvent être réduits à trois. Indiquons-les brièvement. Il y avait en premier lieu la primauté de la dimension verticale sur la dimension horizontale: c'était elle qui déterminait la situation de l'homme. La tâche terrestre de l'homme n'était pas pour autant niée; seulement, elle n'était pas une fin en soi. Selon la doctrine générale du Moyen Age l'homme est, en effet, ordonné à Dieu, il a un désir naturel de Lui et c'est l'évidence même qu'il ne peut trouver sa perfection si ce n'est dans la réalisation de sa vocation surnaturelle. Une autre forme de perfection est impensable: on n'en discute pas (p. 123). De ce premier principe il en découle immédiatement un second: la vie de la grâce est un commencement de la vie future (p. 124). L'Eglise est, elle aussi, une réalisation, quoiqu'imparfaite, de la communauté eschatologique. Enfin — troisième principe — la foi est indépendante de la raison; non pas en ce sens qu'elle lui pourrait être opposée mais en tant qu'elle n'a pas strictement besoin d'elle pour se justifier (p. 128). Elle ne s'appuie pas sur les arguments de la raison car elle porte en soi-même sa propre certitude, provenant de sa propre lumière qui est une participation de la lumière de gloire. Pour le Moyen Age il va de soi qu'on admet sans discuter les énoncés de l'Écriture et de la Tradition, même si on ne peut pas encore répondre aux différentes objections qu'ils soulèvent aux yeux de la raison.

Ces trois principes de base perdent peu à peu leur caractère d'évidence et, à mesure qu'on s'en éloignera, naîtra l'esprit moderne: on séparera le naturel du surnaturel, la grâce ne sera plus considérée comme un commencement de la vie avec Dieu et la foi perdra son indépendance souveraine.

Les anthropologies nouvelles.

Avec la séparation du naturel et du surnaturel commence l'horizontalisme anthropologique, qui peut encore rester chrétien, mais qui ouvre la voie d'abord au déisme et ensuite à l'athéisme. Ces différentes formes d'anthropologie continueront leur vie l'une à côté de l'autre, elles s'opposeront entre elles, mais elles auront un principe commun, un *First Principle*: la conviction que la nature humaine se réduit à sa dimension terrestre (p. 138).

Examinant le nouvel esprit de l'anthropologie chrétienne W. le croit trouver pour la première fois exprimé clairement chez Cajétan. Pour celui-ci la nature humaine forme un tout complet; elle a une fin déterminée qu'elle peut obtenir par ses propres forces. C'est aussi la seule fin qu'elle peut désirer et elle consiste concrètement dans la connaissance naturelle de Dieu (p. 141). La vision de Dieu avec tout l'ordre surnaturel qui s'y trouve impliqué, est *surajoutée* à l'ordre naturel et pour lui trouver un point d'insertion on attribue à l'homme non plus un désir naturel de Dieu, mais une *potentia oboedientialis*. Selon cet ordre d'idées deux formes d'humanisme apparaissent à la même époque: celle de Pomponazzi qui pose déjà le dilemme: humanisme ou christianisme, et celle de Nicolas de Cuse affirmant qu'il dépend du libre choix de l'homme de devenir semblable à la bête ou de se laisser élever jusqu'à l'immortalité divine (p. 145).

Les réactions ne manquèrent pas contre ces conceptions nouvelles, qui ont pourtant continué de s'imposer toujours davantage dans la théologie catholique. W. appelle Cajétan le premier grand théologien de la théologie des temps modernes et lui oppose Luther comme étant le dernier grand représentant du Moyen Age (p. 148). Cette opposition et cette affirmation pourraient paraître étranges si l'on ne se rappelait pas le point de vue limité de l'A. qui n'entend pas donner — du moins nous le pensons — une appréciation générale sur la personne de Luther. Celui-ci se tenait encore complètement dans la perspective médiévale concevant l'homme selon sa nature concrète et n'admettant pas de séparation: toute la bonté de l'homme provient de son orientation vers Dieu, de sa dimension verticale, dont doit dériver comme conséquence sa dimension horizontale. C'est selon cette conception que Luther affirmait que le péché originel fait maintenant partie de la nature comme en faisait auparavant partie la justice originelle. Selon le même ordre d'idées et se limitant toujours au problème de la relation entre le naturel et le surnaturel, sont expliquées les réactions de Baius et de Jansénius que W. défend ici contre les accusations d'hétérodoxie. Mais malgré leur opposition et malgré les positions médiévalistes de certains grands théologiens, le nouveau courant gagne du terrain. Bellarmin est le premier à affirmer avec toute la clarté souhaitable la possibilité de la nature pure (p. 216), quoiqu'il maintient encore avec quelques nuances que la vision de Dieu est la fin naturelle de l'homme. Bien vite la doctrine de la nature pure deviendra généralement admise, par ceux-là même qui sont regardés comme les disciples les plus

fidèles de S. Thomas: Jean de S. Thomas et les *Salmanticenses*. Voilà donc une *idea* qui est devenue une *creencia*. La réaction commencera seulement au XIX^e siècle avec quelques *outsiders* et trouvera son grand défenseur en Maurice Blondel (p. 224).

Voyons maintenant comment de cette anthropologie restée chrétienne s'est détachée une autre anthropologie qui aboutira à l'humanisme athée. Rappelons d'abord le second principe du Moyen Age selon lequel par la grâce l'homme commence la vie éternelle. Par suite de la séparation entre l'homme et sa déification la morale a perdu son orientation verticale et elle est pratiquement réduite, même chez les théologiens, à une morale de la loi naturelle (p. 228-229, 243). En effet, si la nature a sa fin naturelle, elle a aussi son éthique propre, indépendante de la charité. Les mentalités opposées se manifestaient déjà à l'occasion de la controverse autour de la morale janséniste, qui — à tort il faut le dire — ne voulait pas admettre d'autre morale que celle de la charité (p. 229, 234). A l'extrême opposé les adversaires défendaient une morale purement naturelle: une éthique terrestre se séparait de la synthèse chrétienne. Ainsi la morale *tout entière* était-elle insensiblement rabaissée à ce niveau-là. Déjà Baius, qui avait défendu sous d'autres aspects la position médiévale, n'avait vu qu'un lien *extrinsèque* entre les oeuvres méritoires et la vie éternelle (p. 236). C'est dans cette direction que le déisme a fait son chemin. En cela, à l'opposé du troisième principe médiévale, il était soutenu par ce nouveau postulat: que l'homme a en soi-même sa norme propre, dictée par la raison autonome. Si donc une vérité n'est pas évidente par elle-même, elle doit au moins être justifiée par l'évidente attestation d'un témoin qualifié. Cela aura comme conséquence que la théologie deviendra plus une apologétique qu'un approfondissement de la révélation elle-même: son contenu intéressera moins que sa justification rationnelle; l'essence de la foi consistera dans l'acceptation des vérités révélées plutôt que dans la connaissance de Dieu en lui-même (p. 269). Cela veut dire que, de fait, la foi sera rendue dépendante de la raison (p. 246). Cette tendance à négliger l'action de la grâce pour mettre au premier plan la raison, trouve son aboutissement chez Descartes, pour qui il n'y a pas de contact entre la vérité de la raison et la vérité de la foi, celle-ci étant supra-rationnelle (p. 254). De là il n'y plus que quelques pas à faire et ils seront faits provisoirement en deux directions différentes mais se rencontreront ensuite dans la pure et simple négation de Dieu. Ou bien on admet encore la religion, au moins comme adoration d'un Etre suprême, et l'on admet son utilité, du moins pour les gens peu instruits, afin de protéger la morale naturelle. (Ce sera le déisme, qui cherchera à faire rentrer la foi dans le domaine de la raison en l'« interprétant » et en la « purifiant », c'est-à-dire en la supprimant de fait). Ou bien on affirme carrément qu'un athée peut être aussi vertueux qu'un croyant (p. 263, 301). Ce dernier pas est dans la logique des choses, une fois qu'on a perdu le sens de la dimension verticale. Il est intéressant de remarquer aussi que Diderot, l'athée français le plus original du XVIII^e siècle, ait déjà défendu l'évolution créatrice de tout l'univers à partir d'une matière inerte (p. 299).

La réaction du personnalisme.

Voilà où avait conduit le nouvel esprit de la renaissance. La réaction ne pouvait pas manquer. Elle se fera sous l'influence du personnalisme. Selon W. le rationalisme précédent avait deux défauts essentiels; d'abord il montrait une confiance illimitée dans la raison seule; ensuite, il méconnaissait la tendance foncièrement altruiste de la personne.

Quant au premier point, il était convaincu que la raison pouvait à elle seule faire son travail et que, de plus, c'était à cela qu'on devait tendre. En écartant ainsi toute influence de la volonté et de l'affectivité en général, on arriverait à un résultat qui serait rationnel au plus haut degré. Le personnalisme, au contraire, insiste sur l'unité de la personne et sur l'interdépendance étroite de ses actions. Quant à l'affectivité, non seulement elle n'est pas nécessairement un obstacle au travail de la raison, mais elle peut l'aider puissamment pour atteindre la vérité.

Le deuxième défaut concernait les relations de l'homme avec les autres. Selon le rationalisme ces relations étaient au fond toujours inspirées par l'égoïsme: l'homme est un égoïste par nature et son altruisme n'est qu'une forme raffinée de son égoïsme radical. Le personnalisme, au contraire, appelle l'égoïsme une dégradation, l'homme étant de soi ouvert aux autres, appelé à l'amour et au don de soi (p. 359).

Or, c'est ce courant personnaliste qui pénètre maintenant en théologie; il fait déjà sentir son influence sur les points névralgiques de la foi et de la théologie chrétiennes et y provoque un certain bouleversement de perspectives, causant la crise actuelle. L'auteur en donne plusieurs exemples dans son dernier chapitre, que nous jugeons toutefois être le plus faible de tout l'ouvrage. L'A. ne voulait, pas bien sûr, résoudre en quelques pages les problèmes posés, mais son exposé manque souvent des nuances nécessaires, et cela surtout quand il esquisse la position traditionnelle. On a parfois l'impression pénible de se trouver devant une caricature qu'il est dès lors facile d'écarter en un tour de main.² Mais retenons sa thèse fondamentale, affirmant que la théologie contemporaine entreprend d'opérer une transfusion de la foi: d'un corps naturaliste et rationaliste celle-ci doit passer dans un corps existentiel et personnaliste (p. 372). L'entreprise n'est certes pas terminée; rien d'étonnant donc que tout ne soit pas clair et qu'on commette bien des erreurs. Les dangers sont réels. Il y a celui de méconnaître l'aspect ontologique pour ne considérer que les attitudes ou les relations personnelles (p. 373); il y a encore celui de prendre une trop grande liberté à l'égard de la norme ecclésiale, qui doit rester décisive (p. 375). Mais, somme toute, l'auteur reste optimiste. Nous nous trouvons maintenant engagés à fond dans une crise commencée il y a un siècle et arrivée à sa phase la plus aiguë. Il est vrai que tout est remis en question, mais c'est chose normale en

² Nous pensons notamment à son exposé du péché originel (p. 396-400) et à celui de l'essence du mariage (p. 402-403: une page seulement!).

période de crise (p. 404). Quant aux tendances horizontalistes, ce sont là plutôt des restes d'une période dépassée et on ne doit pas s'en inquiéter outre mesure (p. 407). Regardons de préférence aux principes prometteurs qui sont de soi plus favorables que ceux du naturalisme et du rationalisme, en lesquels la vie religieuse étouffait lentement (p. 405). Notre prognose n'est toutefois pas sûre, conclut W. en terminant. Il dépend en premier lieu de la sagesse et de l'intuition des chrétiens eux-mêmes et de leurs guides intellectuels et hiérarchiques, de décider si l'évolution s'effectuera ou non dans la direction la meilleure (p. 409).

Remarques générales.

Ces dernières pages font l'effet d'un tonifiant. On entend tellement de voix qui prêchent l'optimisme à la mode sans en donner un fondement tant soit peu solide qu'on est heureusement surpris de trouver, ici du moins, des arguments susceptibles d'inspirer un espoir motivé pour l'avenir. Avant de nous laisser emporter par les mêmes sentiments nous devons examiner cependant s'il n'y pas d'autres indications moins prometteuses qui puissent fonder un jugement plus nuancé.

Après tout ce que nous avons dit, il est clair que selon W. nous nous trouvons devant une crise de la foi et de la théologie pareille à celle du temps de la renaissance. Mais tandis que celle-ci a inauguré une longue période de naturalisme rationaliste, la crise actuelle nous fait espérer un renouveau fécond dans la ligne la plus pure de la révélation. A notre avis un chapitre spécial consacré à la crise de la renaissance et à ses causes aurait été particulièrement instructif. Il aurait peut-être illustré d'une manière éclatante la thèse personnaliste de W. en montrant l'influence mutuelle de la doctrine et des moeurs. En insistant exclusivement sur le courant des *idées*, ne reste-t-il pas au fond, lui-aussi, un peu unilatéral et... rationaliste? C'est le désarroi des hommes, des *personnes* et non seulement de leurs idées que nous aimerions voir. Encore faut-il remarquer que s'il y a relation entre la pensée et la vie, il n'y a pas toujours correspondance, — du moins pas toujours correspondance parfaite. La période de la théologie moderne que l'auteur appelle avec quelque raison naturaliste et rationaliste a vu aussi un nombre presque infini de saints engagés dans *tous* les domaines: dans la vie purement contemplative comme dans l'activité missionnaire et l'assistance des malades etc. Nous nous demandons finalement ceci: la crise de la renaissance était-elle *d'abord* crise de la pensée ou crise des moeurs? Nous inclinons vers le second membre de l'alternative. Peut-être W. ne nous contredirait-il pas; il préciserait seulement que la réaction catholique se plaçait plutôt sur le plan des moeurs que sur celui des idées. Cela nous rappelle l'opposition de Luther contre le courant naturaliste qui aurait fait son chemin dans la théologie catholique. Quoiqu'il en soit de cette affirmation, une étude plus détaillée du Concile de Trente et de ses grands théologiens aurait pu nous dire si le Concile lui-même se tenait encore dans le cou-

rant médiéval où il pouvait rencontrer Luther, ou bien s'il se plaçait d'emblée dans l'esprit moderne qui rendait tout vrai dialogue impossible. Ce complément historique aurait probablement contribué à donner aussi un jugement plus nuancé sur Luther. Les controverses autour du livre de H. Küng sur la justification doivent nous inviter à la prudence.

Si la crise de la renaissance était *surtout* une crise des moeurs, la crise actuelle nous semble être *surtout* une crise doctrinale, une crise de la foi. A ce point de vue limité nous voudrions partager l'optimisme de l'auteur, en tenant compte de ses nombreuses réserves. Quelque chose nous empêche cependant de le suivre. Voyons donc d'abord cet aspect intellectuel du problème, le seul que W. ait examiné directement. Remarquons qu'il admet, lui aussi quelques *First Principles*, sans se demander avec soin s'ils sont tellement évidents pour tous nos contemporains. Pour être complètement personnaliste n'oublions pas non plus — ce sera notre second point — d'envisager la crise des moeurs à laquelle nous assistons et qui se manifeste en des signes inquiétants.

Examen de quelques First Principles.

Un des principes fondamentaux de W. est que nous pouvons posséder une vérité absolue et il exclut avec raison que tout soit relatif (p. 29). Mais tient-il assez compte du fait que ce principe n'est pas accepté par tous sans nuances? On peut même se demander si l'on donne toujours au terme de vérité la même signification.³ Alors, si l'on part là, inconsciemment peut-être, de conceptions différentes, n'ira-t-on pas fatalement vers des malentendus qui rendront le désarroi plus grand encore? Cela ne nous sert à rien d'affirmer que la vérité est la vérité et qu'elle ne peut pas changer au cours de l'histoire (p. 71); il nous faut savoir d'abord ce qu'on entend par vérité et savoir aussi comment celle-ci se dégage des interprétations partielles ou erronnées, données dans les différents âges. Tout le problème nous semble être là; aussi longtemps qu'on n'en est pas d'accord, on perd son temps en disputant sur des opinions particulières et superficielles.

Il y a un autre principe qui semble évident à W.: c'est que le naturalisme et le rationalisme sont dépassés par le personnalisme et que ce dernier deviendra la *creencia* du monde à venir. Qu'au sens restreint que lui donne parfois W., le rationalisme soit dépassé, nous pouvons l'admettre. Reste néanmoins le rationalisme au sens plus large et plus commun de tendance à prendre comme norme suprême de ce que nous devons admettre, non la révélation divine mais la raison. Lorsque David Hume disait qu'on ne pouvait reconnaître un miracle sur le témoignage d'autrui car un mensonge est plus probable qu'une exception aux lois de la nature (p. 260),

³ L'auteur lui-même en donne une double description (p. 356). Voir aussi C. A. SCHOONBROOD, *Waarheid en Waarheidstheorieën*, in *Tijdschrift voor Filosofie* 27 (1965), p. 211-231.

oserait-on dire que cette prise de position soit maintenant dépassée, quoi qu'on traite les écrivains du Nouveau Testament avec un plus de courtoisie? Bultmann et ceux qui le suivent (même parmi les théologiens catholiques) ne se laissent-ils pas plus ou moins consciemment inspirer par ce principe, ce *First Principle* rationaliste?

Quant au naturalisme ne faut-il pas avouer que nous en sommes submergés? W. indique comme conséquence du naturalisme post-tridentin la dépréciation de la vie d'oraison et de la vie contemplative (p. 236). On pourrait discuter sur la valeur de cette affirmation que l'histoire de la spiritualité et la floraison de monastères de cloîtrés semblent contredire. Toujours est-il que de nos jours l'oraison personnelle non communautaire et la vie contemplative ne sont pas seulement négligées mais ouvertement attaquées. Et cela au nom d'un personnalisme horizontaliste que W. n'approuve certainement pas, lui qui a si remarquablement défendu dans une autre occasion la valeur de la vie contemplative.⁴ Nous le demandons alors: personnalisme et naturalisme sont-ils nécessairement opposés l'un à l'autre? W. l'affirmerait sans doute, prenant le personnalisme dans sa signification intégrale, c'est-à-dire comme affirmant non seulement que la personne est ouverture et don aux autres hommes, mais qu'elle est aussi et avant tout don au *Toi* éternel, qui entre en communication avec les hommes (p. 348); ainsi le personnalisme retrouve-t-il l'ordination à Dieu selon la conception médiévale (p. 381). Cette conception personnaliste intégrale sera-t-elle capable de vaincre la conception imparfaite et simplement humaniste telle qu'elle se manifeste un peu partout? Pourra-t-elle maintenir en sa pureté sa position verticale devant la marée croissante des théories qui préconisent qu'on ne peut trouver Dieu qu'en passant par les hommes? Sera-t-elle assez forte pour percer la chape de plomb de l'athéisme qui menace d'envelopper notre terre? Voilà une question qui angoisse plus d'un catholique d'aujourd'hui.

Un autre principe soutient l'optimisme de l'auteur. C'est l'invariabilité des dogmes qui ont été formulés dans le passé. Les grandes lignes de notre foi ont été tracées, clairement et pour toujours: la divinité du Christ, son éternité à l'égal du Père, l'unicité de sa Personne dans sa double nature, divine et humaine, la maternité divine de Marie (p. 379). Or, même en nous tenant à ces seules vérités, ne doit-on pas constater qu'elles sont singulièrement déformées par certains théologiens, comme W. le concède d'ailleurs lui-même (p. 390). A la liberté qu'on prend à l'égard des dogmes il faut ajouter la crise d'autorité. L'autorité doit rester — et W. a raison de le rappeler — la norme suprême sous peine d'aboutir au chaos (p. 375). Mais n'est-ce pas ce que nous voyons arriver sous nos yeux? Ne dit-on et n'écrit-on pas que les encycliques pontificales n'ont pas plus de valeur que les arguments qu'elles apportent?⁵ Comment certains théologiens

⁴ J. H. WALGRAVE, *De zin van het contemplatieve leven in de huidige wereld*, in *Tijdschrift voor Theologie* 3 (1963), p. 252-265.

⁵ Voir entre autres la lettre pastorale du 19 février 1968 de Mgr. L. A. Van Peteghem, évêque de Gand. Nous citons la traduction italienne parue dans

ont-ils accepté l'encyclique sur l'Eucharistie et celle sur le célibat? Aussi longtemps que l'on montre une telle désinvolture envers les directives authentiques du Magistère de l'Eglise, ne risque-t-on pas de céder une nouvelle fois à l'autosuffisance du rationalisme?

Examen des moeurs.

Avec cette dernière remarque nous arrivons au plan des moeurs. Nous pouvons envisager celles-ci en un sens très limité, sexuel, ou en un sens plus large, comprenant toute la vie morale, naturelle et chrétienne. Ici aussi, force nous est de constater une épouvantable dégradation sur les deux plans. N'insistons pas: c'est une évidence qui crève les yeux, au moins pour ce qui regarde l'Occident. Et qui oserait nier qu'il n'y ait un lien intrinsèque, personnaliste, entre la dégradation de la foi et de la théologie et celle des moeurs?

Ce qui est capable de rendre notre pessimisme plus noir encore, c'est que les grands moyens de communication sont entre les mains de ceux qui sont précisément en pointe et manquent pour autant de prudence et d'équilibre, ne se rendant pas compte du désarroi qu'ils causent chez leurs lecteurs, auditeurs et spectateurs. On est convenu de les appeler progressistes et de les opposer aux conservateurs, qu'on identifie avec les intégristes. Toutes ces étiquettes sont regrettables; mais le fait est là et ne manque pas d'exercer une influence psychologique qui rend le vrai dialogue encore plus difficile.

Motifs surnaturels d'optimisme.

Devons-nous donc être irrémédiablement pessimistes? Non! Mais nous plaçons, pour notre part, nos motifs à un niveau différent de celui où les voit W. Ce n'est pas tant, croyons-nous, l'influence du personnalisme ni même le renouveau de la théologie qui nous fera sortir ni de la crise de la foi, ni de la crise doctrinale; ce sera plutôt le renouveau des moeurs dans son acception plus générale. Expliquons-nous brièvement.

Loin de nous de vouloir déprécier les efforts de tant de théologiens sérieux et compétents qui ne se laissent pas tenter par un snobisme démagogique, mais qui s'enferment dans leur chambre (leur « laboratoire » à eux, pour citer l'heureuse l'expression de W., p. 373) et qui y travaillent avec assiduité et abnégation pour le renouveau théologique que nous désirons tous. « La vérité souffre, mais elle ne meurt pas », disait un jour S^{te} Thérèse d'Avila. Elle souffre et beaucoup de théologiens avec elle;

l'Osservatore Romano, 31 mars 1968, p. 7: « Allora è forse nella linea dell'ortodossia passare semplicemente sotto silenzio le encicliche del Papa, o giudicare un'enciclica come un qualsiasi altro scritto teologico, il quale vale tanto quanto valgono i suoi argomenti? ».

qu'elle ne meurt pas doit soutenir leur courage. Il est vrai aussi que les appels du Pape à la prudence, ses mises en garde contre les déviations doctrinales se font toujours plus pressantes et que les évêques commencent eux-aussi à se faire l'écho des préoccupations du Souverain Pontife. Mais jusqu'à maintenant il faut avouer que ces voix tellement autorisées se perdent dans le grand concert de celles qui veulent imposer à tout prix une rupture totale avec le passé.

Il reste toutefois dans l'Eglise de Jésus-Christ un mouvement spirituel, qui nous inspire une grande confiance. Ces forces vitales, surnaturelles bien sûr, mais pas moins dynamiques pour autant, incarnées dans les catholiques de notre temps, nous font espérer, d'une espérance surnaturelle mais par là même très convaincue, qu'elles donneront à la vérité toute sa puissance de rayonnement. Il y a d'abord l'humble attachement à l'autorité doctrinale du Pape chez les simples fidèles, attachement que nous pouvons constater chaque jour et cela malgré les attaques ouvertes ou sournoises dont le Père commun est l'objet de la part de certains de ses fils. Là, quelqu'un se montrera sceptique et dira qu'il s'agit simplement d'un phénomène à la mode. Nous ne le croyons pas: les fidèles, les simples surtout, voient dans le Pape ce qu'il est en vérité: le Vicaire du Christ, et ils font preuve d'un plus grand respect que nombre de théologiens. Cela les dispose à le suivre et à admettre ses décisions une fois que celles-ci leur sont communiquées. Au fond, ce seront les simples fidèles qui rectifieront certaines extravagances doctrinales.

Il y a un autre facteur qui nous inspire confiance. Bien qu'on prône sur tous les tons l'horizontalisme le plus absolu, il y a encore des personnes qui sentent l'impérieux besoin d'intériorité; elles veulent consacrer un temps déterminé à l'oraison mentale et cherchent à se soutenir mutuellement dans leur vie de prière. Les feuilles et les cahiers qui ont pour but de les guider, vont se multipliant et trouvent leur chemin. Nous pensons notamment aux groupes qu'anime le Chanoine Caffarel, aux Tiers-Ordres qui recherchent le renouveau dans un contact très personnel avec le Seigneur, à de nombreux Instituts séculiers, aux Petits Frères et Petites Soeurs de Jésus qui, au prix d'une vie d'abnégation, tâchent de rester fidèles à leur vocation dans un milieu pauvre, déchristianisé ou incroyant. Quant aux Ordres religieux déjà fondés depuis longtemps on peut constater qu'à côté de ceux qui se laissent dangereusement emporter par le courant horizontaliste, d'autres résistent avec confiance et cherchent précisément dans leur prière la force pour continuer sans compromis leur vie d'abnégation et d'immolation, qui reste toujours d'abord une vie de consécration au Christ.

On nous objectera que nous ne parlons que d'oraison et de consécration au Seigneur, non pas de service du prochain. C'est vrai; mais n'est-ce pas précisément la dimension verticale qui court le plus grand danger? Et sous ce rapport, n'est-ce pas l'oraison, le contact personnel avec Jésus-Christ qui la sauvera? Sans donc vouloir en rien diminuer l'importance de la doctrine solide, dont tout chrétien sent le besoin urgent, tout en appréciant à sa juste valeur l'élan des jeunes qui veulent

se mettre au service du prochain pour la justice, pour la paix etc., nous croyons que c'est *avant tout* par un approfondissement de nos relations avec le Christ et en acceptant toutes les exigences que ces relations immédiates nous imposent, que nous rétablirons l'équilibre dans l'Eglise. Nous rejoignons ainsi la remarque finale que Gunnel Vallquist fait dans un rapport sur la situation de l'Eglise catholique en Hollande. Peut-être le témoignage d'une laïque aura-t-il plus de poids que celui des graves théologiens que nous pourrions citer. A son avis le grand danger caché dans la redécouverte de la dimension sociale de l'Evangile est celui de la superficialité, qui ne pourra pas être évité sans la contemplation de Dieu. Sans celle-ci, affirme-t-elle, notre dimension sociale risque de perdre sa base féconde. Passant ensuite au cas concret qu'elle a analysé avec sympathie, elle conclut que l'expérience hollandaise réussira si la vie d'oraison personnelle se fait sentir plus intensément.⁶ Ce qu'elle souhaite pour la Hollande, nous le constatons comme un fait un peu partout dans l'Eglise. Nous y voyons l'oeuvre de l'Esprit-Saint qui prépare le renouveau spirituel dans la souffrance, le silence et le secret, — renouveau qui soutiendra aussi une doctrine bien adaptée, capable d'étancher la soif des hommes d'aujourd'hui. Il faut avouer que nous ne sommes pas encore arrivés au but, mais notre confiance reste inébranlable, fondée sur cette action surnaturelle qui se laisse entrevoir à des signes indéniables. A tous les catholiques est dévolue la tâche de les rendre plus manifestes, — chacun selon sa propre vocation.

mars 1968

AMATUS DE SUTTER, O. C. D.

⁶ Cité dans *Kruispunt* 3 (1967), p. 10.