

PROBLÈMES ACTUELS DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE

(Dieu-le Christ-l'Eucharistie) ⁽¹⁾

CORNELIA J. DE VOGEL

J'ai proposé de vous parler de trois problèmes actuels: l'idée, ou plutôt les idées, qu'on se fait actuellement de Dieu, l'idée, ou plutôt les idées, qu'on se fait assez généralement du Christ, et les interprétations récentes qu'on donne de l'Eucharistie. Ce sont des problèmes de théologie. Pourtant j'ai proposé comme titre de cette conférence, non pas "Problèmes actuels de la théologie catholique", mais: "Problèmes actuels *de l'Église* Catholique". J'ai voulu indiquer par là que je vais vous parler de problèmes qui touchent directement à la foi de chacun de nous, et cela sur des points tout à fait essentiels.

Vous pourriez m'interrompre ici et demander: "Mais comment est-il possible que, dans l'Église-même, on pose de tels problèmes? L'Église ne repose-t-elle pas sur une base solide comme tout, celle du Magistère, c'est-à-dire, en dernier lieu, "Rome"? La *sedes Romana* n'est-elle pas le roc sur lequel l'Église a été construite et dans lequel elle possède sa base inébranlable?"

(1) Conférence faite pour les Facultés de Philosophie et de Théologie de l'Université de Navarre à Pamplona le 11 mars 1975.

De ma part, je voudrais vous répondre: oui, c'est vrai. Quoiqu'on en dise de nos jours, l'Église est toujours l'Église du Christ, fondée sur le roc de S. Pierre, et c'est en effet la *sedes Romana* qui est sa base solide et inébranlable.

Qu'est-ce qui se passe donc de nos jours, où l'on voit pour ainsi dire un grand mouvement dans l'Église-même, mouvement de personnes nombreuses qui se disent croyants, mais désirent "réinterpréter" les vérités de la foi afin de —comme ils disent— les faire plus accessibles à l'homme moderne, l'homme de nos jours qui, d'après ce qu'on dit, ne comprend plus la langue traditionnelle de l'Église et, par là, risque de perdre la foi? Il faut donc, nous dit-on, "traduire" les vérités de l'Évangile dans le langage de notre temps. Et c'est là la tâche de la théologie actuelle. Il ne faut pas avoir peur d'abandonner la route de la pensée traditionnelle; il faut simplement chercher des formes modernes de s'exprimer. Rien d'essentiel ne se perdra; au contraire, la foi y gagnera.

Cela sonne bien et persuadant. Mais —quel est le résultat de tous ces efforts? Après une dizaine d'années on peut les enregistrer ainsi (2): 1) Des centaines de prêtres qui quittent leur fonction; 2) Des monastères et des couvents qui sont abandonnés pour les deux tiers au moins; 3) Ceux qui restent ont des idées assez étranges. J'en mentionne quelques-unes. L'immortalité de l'âme —ah non, l'Ancien Testament nous confirme l'unité de l'homme, telle que l'anthropologie moderne nous la fait voir. La doctrine de l'immortalité de l'âme n'était qu'une pièce de philosophie grecque, étrangère à l'Évangile (3). La transcendance de

(2) Je ne parle pas particulièrement de la Hollande. Autant la position des problèmes que les conséquences que je vais nommer se trouvent un peu partout en Europe occidentale et aux États Unis. Elles risquent de se communiquer aussi aux autres parties du monde.

(3) Il s'agit ici de l'influence de la théorie du théologien réformé Oscar Cullmann, exposée dans le livre *Die Unsterblichkeit der Seele*, Zürich 1954. Cette théorie s'est répandue d'abord de plus en plus dans les églises de la Réforme. Actuellement elle a été adoptée assez généralement dans le monde catholique, où elle a pris des formes populaires qui, en effet, sont assez loin des intentions de son auteur. Chez Cullmann, elle ne tendait pas du tout à la négation de la vie outre tombe ni à la négation de la résurrection. Dans le monde

Dieu — c'est la même chose: c'est une idée provenant de la philosophie grecque, non biblique. C'est à notre génération de se débarrasser de cette forme de pensée qui n'est plus de notre temps (4). Dieu, c'est celui qui est notre compagnon, il marche avec nous sur le chemin de la vie. Il ne faut pas penser qu'il soit "tout-puissant". Là encore, il s'agit d'une forme de pensée qui faisait partie d'une philosophie qui n'est plus de nos jours. L'homme moderne sait que les choses de la nature marchent selon leurs propres lois. Dieu ne saurait intervenir. Ce qu'on appelait des "miracles", eh bien, c'était un mal-entendu de nature un peu primitive. L'homme moderne a des idées plus éclairées (5).

Si l'on veut bien comprendre Jésus, il faut plutôt oublier les formules doctrinaires de la tradition de l'Église,

catholique, hélas, elle n'aboutit à cela que trop souvent. D'ailleurs, la base de la théorie n'est pas tellement solide si l'on se réfère à certains textes du NT, tels que Matt. 10, 28. J'en ai dit un mot dans mon ouvrage "Aux catholiques de la Hollande", éd. néerlandaise n. 42; éd. espagnole (Pamplona, 1975), n. 52.

(4) Le fameux petit livre "Honest to God" par l'évêque anglican de Woolworth J. A. T. Robinson a certainement beaucoup fait pour divulguer cette doctrine qui, d'ailleurs, remonte à l'allemand D. Bonhoeffer, excellent homme et très croyant, mais dont on abuse assez, en se servant de ses notices un peu hâtives et inachevées, unilatérales aussi, pour "renouveler les structures de l'Église". C'est le grand Karl Barth qui a déjà remarqué que, de cette manière, on fait tort au croyant Bonhoeffer. Voir la notice n. 52 de mon livre *A los católicos de Holanda, a todos*, Pamplona, Eunsu, 1975.

En dernier ressort la résistance contre "la métaphysique grecque" remonte à Luther qui déclarait catégoriquement que "le païen Aristote" n'avait rien à voir avec l'Évangile. Qu'on se souvienne de la gravure de Hans Holbein (l'original se trouve dans le Kupferstichkabinett de Bâle, Nr. 1914, 318) intitulé "Christus das wahre Licht". A droite, on y voit une série de moines aveugles, précédés du pape, qui s'avancent en tâtonnant, suivants les philosophes grecs jusqu'au bout d'un précipice: Platon y est tombé déjà, Aristote est au moment de le suivre...; à gauche, le Christ parlant au peuple: le sermon de la montagne. Cette image est significative des sentiments dans le cercle de la Réforme au 16^{ème} siècle. En effet, une certaine hostilité à la philosophie se trouve assez généralement dans les églises de la Réforme jusqu'à nos jours. Ce n'est pas sans raison que Karl Barth rejetait le principe de l'*analogia entis* comme caractéristique de l'Église de Rome.

(5) Cette idée bien connue des 18^{ème} et 19^{ème} siècles a été reprise au 20^{ème} par l'allemand Rudolf Bultmann qui faisait la critique historique du NT en le "démithologisant". En effet, l'exégèse de Bultmann partait de principes rationalistes. C'est l'école de Bultmann qui actuellement pratique la "nouvelle herméneutique" et par son exégèse crée l'image d'un "nouveau Jésus" démythologisé.

les "trois personnes" et les "deux natures" et toutes ces choses qu'on nous a fait apprendre autrefois. Le Jésus de Nazareth authentique était un bel exemple d'humanité et de solidarité, frère des opprimés, des pauvres, des déclassés. On ne saurait dire qu'il fût "Dieu" —cela, c'est une formule théologique, ajoutée plus tard au Jésus authentique de l'histoire—, mais il était un homme parfait et en tant que tel, "fils de Dieu" qui nous fait connaître la bonté du Père. Ce qui importe, nous dit-on, c'est la solidarité, c'est "l'autre" qui est notre frère. Dans l'Eucharistie aussi c'est de cela qu'il s'agit: manger ensemble, partager le pain avec les autres. Sans cela, tout est dénué de sens (6).

Voilà ce que nous disent les "pasteurs" de nos jours. Où en est l'origine? Dans mes notes ci-dessus j'ai mentionné quelques noms: D. Bonhoeffer, R. Bultmann, O. Cullmann; J'aurais pu ajouter P. Tillich (7), tous des auteurs protestants. Mais ils n'ont pas influencé *le peuple* catholique directement. On ne les connaissait pas. Et certainement, ce n'est pas le peuple qui a commencé par l'incertitude et fini par l'incrédulité. On les a *enseignés* l'évangile de la doute dans l'Église même. Et les prêtres qui ont ainsi répandu "la nouvelle doctrine" parmi le peuple, l'avaient apprise eux-mêmes de leurs maîtres aux séminaires. Voilà l'origine. Les semailles sont faites. Maintenant on en est à la récolte: c'est le peuple qui, en grande partie, a abandonné la foi de l'Église pour adopter la nouvelle doctrine, celle de l'incertitude religieuse, d'une espèce de rationalisme qui dénie la transcendance divine et se concentre entièrement sur les relations interhumaines.

Voilà en grands traits l'image de la situation spirituelle dans laquelle nous nous trouvons. Si, dans votre pays, vous ne l'éprouvez pas encore d'une manière aussi claire et for-

(6) Voir L. SCHEFFCZYK, *Die Heilszeichen von Brot und Wein*, München 1973, p. 12. Comme exemple du "partager ensemble", pris comme le vrai sens du sacrement de la sainte Cène, l'auteur allemand cite E. Schillebeeckx dans le volume "Kirche und Freiheit", Freiburg 1970, p. 175.

(7) Tillich est beaucoup cité par J. A. T. Robinson dans l'ouvrage "Honest to God".

te, tant mieux pour vous. Mais préparez-vous à ce qui peut éclater soudainement, chez vous aussi, et alors, soyez fermes ; parce que, en somme, l'Église, quoiqu'on en dise, reste toujours l'Église, fondée sur la parole du Seigneur qui ne passera pas.

Voici donc un peu le cadre dans lequel il vous faut situer ce que je vais vous dire. Du grand terrain des difficultés théologiques j'ai choisi trois thèmes principaux que je voudrais envisager avec vous de plus près.

PREMIER POINT.

Le premier thème est : l'idée qu'on se fait de Dieu. Cela pourrait vous sembler étrange que, dans le cadre de l'Église Catholique, une chose aussi importante que l'idée de Dieu —chose qui semble à peu près s'identifier à la foi même, prise dans sa totalité— puisse être traitée comme *sujet de discussion*, comme "problème" qui donne lieu à des vues différentes, dites originales et intéressantes. N'y a-t-il pas là, dès le début, une certaine arrogance de la pire espèce? *Peut-on*, en chrétien croyant, entrer en discussion sur un thème pareil?

Je suppose qu'il y en a parmi vous qui éprouvent ici une certaine répugnance. Je vous comprends bien, si vous le sentez de cette manière. Pourtant, j'ose vous proposer d'envisager les faits. Posons donc la question suivante.

Comment se fait-il que, de nos jours, tant de personnes, des prêtres et également des laïcs, parlent de la manière suivante : "La réalité, c'est évidemment le monde dans lequel nous vivons ; c'est les choses qui nous entourent, que nous voyons par nos yeux et que nous touchons par nos mains. Voilà la réalité. Je ne vois pas de place pour une autre. Où en serait-elle, et comment pourrions-nous la comprendre? C'est simplement une absurdité. Ah oui, je sais, la religion nous parle d'un Père qui existe quelque part, *au ciel* —mais, voyons, notre génération a parcouru les cieux et on ne l'a pas trouvé... Quoi donc? Comment comprendre un Dieu qui soit *au-dessus* de notre mon-

de, un vieux monsieur avec une barbe... Ce sont là des histoires qu'on raconte aux petits enfants, pour leur faire peur et les rendre *sages*, —mais ce n'est pas chose qu'une personne adulte, nourrie de la science et de l'expérience de nos jours, puisse admettre raisonnablement".

Si vous avez le courage de répondre: "Pas besoin de s'imaginer Dieu *au-dessus* de notre monde; ce qui importe, c'est qu'il n'en fait pas partie", on vous dira: "Oh, ça ne fera pas de grande différence: qu'on nous parle d'un Dieu *au dessus* ou d'un Dieu *en dehors* du monde, c'est toujours la même absurdité".

Ainsi l'évêque anglican de Woolworth, J. A. T. Robinson, fait ses petites plaisanteries sur un "God up-there" en un "God out-there", et par là nous suggère que le Dieu traditionnel de l'Église soit une idée complètement impossible pour une personne quelque peu intelligente de nos jours...

Qu'est-ce qui nous reste donc, à nous qui sommes chrétiens, du Père de notre Seigneur Jésus Christ qui nous a enseignés de prier à "notre Père qui êtes au ciel"? Robinson croit que, pour un homme moderne, l'image de Dieu comme "base la plus profonde de tout ce qui existe" va mieux que celle d'un Dieu *au-dessus* ou d'un Dieu *en dehors* du monde (8).

Je n'en suis pas sûre du tout. Il me semble plutôt que celui qui déclare que le Dieu *au-dessus* soit une idée absurde, ne sera pas plus croyant quand on lui parle d'un Dieu "au-dessous" qui serait "la base" de tout être. Je me méfie un peu de ce genre de plaisanteries assez sophistiquées. C'est là le style philosophique d'Oxford, je sais bien. Mais je sais aussi que l'homme qui était le Maître de cette école, M. Gilbert Ryle, qui aime bien plaisanter un peu en faisant ses analyses philosophiques, ne parlerait jamais de cette façon sur le terrain de ce qu'il y a de plus sacré et de plus élevé.

(8) Dans cette forme de pensée M. Robinson suit le théologien allemand-américain Paul Tillich qui parle de Dieu comme "tiefster Seinsgrund".

Robinson, lui, pense qu'il écrit pour des "intellectuels", c'est-à-dire pour des étudiants de philosophie et de théologie. En vérité, ses plaisanteries mal placées étaient lues par tout le monde, non seulement par les "intellectuels", mais encore plus par les sémi-i-ou non-intellectuels, par ceux qui prétendent, en "hommes modernes, nourris de la science, etc. de notre époque", n'être plus capables à croire les absurdités naïves de la foi chrétienne...

Croiront-ils l'évêque Robinson quand celui-ci déclare que "Dieu est à la base des relations humaines"? Moi, si par une grâce particulière je ne croyais pas ce que crois l'Église, je ne comprendrais sûrement rien à ce Dieu qui serait "à la base des relations humaines".

Mais, direz-vous peut-être, qu'est-ce que cela a à faire avec la foi chrétienne et avec celle de l'Église Catholique? Cette Église, en fin de compte, n'a rien à faire avec l'évêque (8a) de Woolworth, et les croyants catholiques ont une base de leur foi qui est bien plus solide que ne suppose M. Robinson.

Je l'espère avec vous. Et certainement il y a tout un nombre de catholiques partout au monde qui ne sont pas atteints du tout de cette maladie de positivisme, de quasi-scientisme et d'un manque de respect si formidable envers les choses sacrées de notre religion: le Christ, la parole de Dieu, enfin, Dieu lui-même. *Mais*, d'autre part, n'oublions pas que, dès qu'on prend connaissance de ce qui a été pensé, parlé et écrit dans le monde catholique de la dernière décade, on est confronté avec les résultats exactement des idées qui se trouvent dans ce petit livre désastreux de l'évêque de Woolworth. Partout on se heurte à la négation de la transcendance de Dieu, comme s'il s'agirait là d'une forme de philosophie grecque dite métaphysique, qu'on rejette formellement au nom de la science; non seulement de la science de la nature, mais encore et aussi au nom de la théologie et de la bible laquelle, d'après ce que nous

(8a) Ou plutôt l'ancien-évêque, car M. Robinson a quitté le siège d'évêque pour se faire chapelain of Trinity College, Cambridge.

disent les théologiens influencés par certains courants de pensée juive et personnaliste, serait étrangère à toute métaphysique (9). Ce dont-il s'agit, en effet, dans la religion chrétienne et dans la bible, c'est de l'homme, et de l'homme dans sa relation aux autres. Car, enfin, c'est là ce qui constitue la personne humaine: *la relation à l'Autre*.

Ici, des penseurs tels que Buber et Lévinas rencontrent l'évêque anglican Robinson qui dit que "Dieu se trouve à la base des relations humaines". Or, c'est cela ce qu'on peut entendre de la part de nos théologiens catholiques les plus connus, e. a. d'auteurs tels que MM. Schoonenberg et Schillebeeckx dont les ouvrages se lisent en allemand, en anglais et en français, et aussi en espagnol.

Résumons. La doctrine qui nie la transcendance de Dieu est actuellement une erreur théologique très répandue, erreur d'une philosophie positiviste et scientiste qui ne saurait être acceptée par aucun chrétien mais qui, hélas, est acceptée par beaucoup qui, pourtant, persistent à s'appeler chrétiens et catholiques.

Cependant, ce n'est pas là l'unique erreur par rapport à l'idée qu'on se forme de Dieu. Il y en a au moins une autre qui essaie de remplacer la dite métaphysique grecque d'un Dieu transcendant qui est une métaphysique de l'être, telle comme l'a conçue p. ex. S. Augustin, par une autre espèce de métaphysique, celle du *devenir*; *devenir divin*, bien entendu, qui se passe dans la nature de Dieu lui-même (10). C'est que, selon cette vue, Dieu "se développe" vraiment. Car, voyons, à la naissance de Jésus il s'est fait deux, et quand l'Esprit s'est fondu sur l'Eglise, il s'est fait trois. Donc, c'est là vraiment un développement de la Divinité, —développement qui s'est fait par rapport à l'homme et au monde. Parler de "Dieu-en-Soi", sans qu'on ne se réfère à ce rapport, c'est illusoire, nous dit-on; c'est

(9) Qu'on pense ici à Martin Buber et à Lévinas.

(10) Ici, on se trouve dans la compagnie de Hegel qui, d'après ses propres paroles, a intégré toute la pensée d'Héraclite dans sa philosophie, et ensuite dans la compagnie de Bergson qui déclarait avec énergie que le devenir n'est aucunement d'un ordre inférieur à l'être.

du nonsense. L'homme ne connaît Dieu que "par le Fils", c'est-à-dire par son rapport à l'humanité et à la création. D'un Dieu-en-Soi l'homme ne saurait même pas parler. Donc, pas de métaphysique d'un Dieu éternel et d'un Verbe divin qui éternellement aurait habité avec Lui. Tout ce qu'on peut dire est que, en Dieu, il y a toujours eu un certain rapport à l'homme et à la création, en tant que, avant la création même, il y a eu la *tendance* à la création, la "volonté" de créer l'univers et l'homme, en Dieu. Et dans ce sens là on pourrait parler de la préexistence du Verbe; mais non pas d'un Verbe éternel qui, comme *personne* divine, aurait existé avec le Père. Le Verbe ne s'est fait *Personne* qu'à la naissance de Jésus (11).

LE SECOND POINT ANTICIPÉ.

Pourquoi cette construction étrange? Cette question nous fait anticiper notre deuxième thème: la Christologie. Les théologiens auxquels je me réfère, M. Schoonenberg et ceux qui le suivent, ont des difficultés avec le dogme de Chalcédoine qui attribue *deux natures* à la Personne du Christ, l'une humaine, l'autre divine. On trouve dans cela des difficultés insolubles. Comment par cette voie en arrivera-t-on jamais à une personne réellement une? Pas possible. Pour cette raison il nous faut prendre notre point de départ dans la personne *humaine* de Jésus. Si elle était une véritable personne —et il faut bien admettre qu'il en était ainsi—, alors elle était *une*, et cela ne laisse pas de place à une théorie de deux natures.

Remarquons dès ce point de départ que c'est la *personne humaine* de Jésus qui entre au premier plan, personne intimement liée à Dieu et tout remplie de Lui; mais pourtant, les théologiens de cette école ne veulent pas dire que

(11) La théorie exposée ci-dessus est celle de M. Schoonenberg. On la trouvera exposée le plus explicitement dans le livre "*Ein Gott der Menschen*" (édition allemande, Einsiedeln 1969), le deuxième traité. Voir aussi l'article plus récent du même auteur *Process or History in God* dans "Louvain Studies" IV, 1973, pp. 303-319.

le Christ *était* Dieu. Cela leur paraît une formule théologique de date postérieure à "Jésus de Nazareth" (12).

L'homme historique Jésus s'est nettement placé à un niveau inférieur à son Père. Il y a des textes clairs dans les Evangiles où il s'exprime de cette manière (13). Ceux qui croyaient en lui l'ont appelé "Seigneur". Mais il n'est devenu "Seigneur" que par la glorification, c'est-à-dire dans ce qu'on dit (à bon droit) la résurrection (14). L'histoire du tombeau vide appartient évidemment aux légendes.

En réponse à toute cette théorie je ne veux faire que trois petites remarques, auxquelles j'ajouterai une quatrième qui se rapporte à la métaphysique du devenir.

1. Quant à la doctrine de Chalcédoine, doctrine si fré-

(12) Ici Schoonenberg qui s'attaque à ces problèmes plutôt en prenant son point de départ dans la critique du dogme de Chalcédoine, rencontre les exégètes de l'école de Bultmann tels que le Père dominicain Grollenber qui parle du "nouveau Jésus". Il a été récemment suivi par le Père Schillebeeckx dans un ouvrage volumineux intitulé "Jesus. Het verhaal van cen levende" (*Jésus. L'histoire d'un vivant*), paru en néerlandais 1974.

(13) Bultmann et tous ceux qui suivent la nouvelle herméneutique soulignent ces passages là, qui leur semblent témoigner plus d'aucun autre du Jésus historique.

(14) Schoonenberg, ici, est des plus modérés: il ne veut pas qu'on réduise la résurrection du Christ au fait que "Jésus continue à vivre dans la mémoire des siens" ou que "son travail se continue". Il fait la critique du théologien allemand W. Marxsen. Bien entendu, "le tombeau vide" était une légende, mais Schoonenberg croit aux apparitions du Résuscité et les prend comme base légitime de la croyance à la résurrection. Quelques années après, Schillebeeckx sera plus radical: dans son "Jésus, histoire d'un vivant" (1974) Jésus "vit parmi les siens" et son travail se continue. Ni de tombeau vide, ni des apparitions. Le plus curieux, et le plus raffiné, est le théologien belge (de langue française) F.-X. Durrwell qui déclare bien catégoriquement qu'il ne faut pas séparer la mort de Jésus de sa résurrection: il était glorifié et "fait Seigneur" dans la mort-même, parce que son offrande fut acceptée par Dieu. Voilà ce qui est le mystère de Pâque "qui est un mystère de salut" (F.-X. DURRWELL, *La Résurrection de Jésus, Mystère de Salut*, Le Puy-Lyon 1950, 9^e ed., 1968; *Le Mystère pascal, Source de l'Apostolat*, Paris 1970; *L'Eucharistie, Présence du Christ*, Paris 1971). Chez cet auteur on trouve tout un appareil de termes et de pensées orthodoxes. Pourtant, qu'on ne s'y trompe pas: il s'agit bien d'une certaine forme de démythologisation. La mort-même est la "résurrection". L'une n'est pas "séparée" de l'autre, c'est-à-dire, elles s'identifient. La parousie ne se "sépare" pas de la vie de Jésus: il "vient" en tant qu'il est présent parmi nous. Son Royaume est déjà là Vérité partielle, mais non pas totale.

quemment et presque généralement attaquée de nos jours, il faut bien se réaliser que, au 4^{ième} et au 5^{ième} siècles, pour les hommes de cette époque elle n'était pas facile à comprendre non plus. La foi qui s'exprimait dans la formule des deux natures, c'était la foi des apôtres, la foi de Pierre qui dit au Seigneur: "Vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant", paroles auxquelles Jésus a répondu en disant: "Ce n'est pas la chair ni le sang qui vous ont révélé cela". Il me semble que ceux qui partagent la foi de S. Pierre et de l'Église dès sa naissance n'éprouveront pas de difficultés envers la formule des "deux natures" dans la personne du Christ qui était Dieu au plein sens et homme en même temps.

2. Quant aux textes où Jésus se met en-dessous du Père, ils sont là sans doute, mais ce qu'ils prouvent est plutôt que le mystère du Christ est plus profond que ne le comprennent beaucoup de théologiens de nos jours. C'est que l'homme Jésus ne nous a paru que rarement dans sa pleine puissance Divine. Il nous en a montré quelque chose de temps en temps. Et la chose étrange de nos théologiens est exactement que, à ces points là, ils commencent à parler de "légendes" et de "constructions postérieures" (chez les "miracles", chez le tombeau vide, même par rapport aux apparitions du Ressuscité).

3. Parler de la "préexistence" du Verbe est déjà se servir d'un terme non approprié, parce que *l'existence* est un terme qui s'emploie pour indiquer l'être *temporel*, et la "préexistence" implique l'idée de temps là où, en effet, il s'agit de l'éternité. Dire que de l'Eternité de Dieu "en-Soi" nous ne saurions parler, c'est faire une concession au kantianisme qu'il ne faut pas faire. Car, en effet, il faut maintenir le principe philosophique de l'analogie de l'être, si l'on ne veut pas perdre toute possibilité de parler des choses qui dépassent notre expérience sensible et l'espèce de connaissance liée à elle. La forme de philosophie à laquelle s'est rendue l'évêque anglican Robinson dénie ce principe et par conséquent déclare tout être transcendant

“absurde” —c’est-à-dire que cet être dépasse notre intellect. C’est vrai, évidemment; mais non pas dans un sens total. Il y a l’analogie qui nous permet de parler de Dieu p. ex. comme “existant” et comme “cause”. Voilà des propositions qui, sans le principe de l’analogie, seraient dénuées de sens.

4. Et voici enfin mon quatrième point. Il s’agit de la théorie d’un *devenir Divin*, telle qu’elle a été proposée par le Père Schoonenberg. Nous y avons réfléchi. Or, nous ne pouvons que dire que cette théorie porte atteinte à la majesté de l’Éternité divine. Que par la naissance de Jésus Dieu se soit fait deux, ce n’est pas là, certainement, la foi de l’Église dès ses origines. Vous n’avez qu’à penser au prologue de l’Évangile de S. Jean: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, “Au commencement” —Tout comme au début de la Génèse. Cela signifie-t-il que “le Verbe était auprès de Dieu” *au début de la création* et uniquement par rapport à elle?— “Et le Verbe était auprès de Dieu, *et le Verbe était Dieu*”. Pourquoi cette identification? Ne serait-ce pas pour indiquer que le Verbe dans sa Divinité dépasse le rapport à la création? Il me semble que, ici, la thèse de Schoonenberg devient bien difficile et que, chez lui, on est loin de S. Athanase (15).

Dire que la thèse du devenir Divin porte atteinte à la majesté de l’éternité Divine, est-ce un jugement trop sévère? N’oublions pas que la métaphysique du devenir a toujours été, et est toujours, une métaphysique de l’immanence. Cela se confirme chez Schoonenberg. Il nous propose de croire que Dieu s’identifie aux lois de la nature, d’une telle façon qu’il Lui soit impossible d’intervenir dans ce qui se passe dans notre monde. C’est qu’Il travaille continuellement dans ce monde, mais toujours par l’intermédiaire de causes naturelles (16).

(15) Il faut remarquer que le texte de S. Jean ne dit pas: ἐν ἀρχῇ ἐγένετο ὁ λόγος mais ἐν ἀρχῇ ἦν. “Au commencement” (sc. de l’univers) le Verbe existait déjà. Cfr. Prov. 8, 22.

(16) P. SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen*, Einsiedeln 1969, premier traité,

Non pas que ce théologien ait l'intention de dénier la transcendance de Dieu. Il veut la retenir. "Dieu est à l'origine du procès de la nature", déclare-t-il, "et cela veut dire qu'Il est le Créateur". Pourtant, dans le cadre de l'univers physique la grâce ne se distingue pas de la nature, parce que Dieu y travaille toujours dans et par les causes naturelles. C'est comme si l'on entend Sénèque: "Semel iussit, semper sequitur" (17). Voilà pourquoi Dieu "n'intervient pas" et ne *saurait* même pas intervenir.

Et dans la vie des hommes individuels et de leurs relations? Là non plus, nous explique, la même théologien, ne saurait-on distinguer la grâce de la nature. C'est que dans la vie humaine toute grâce de Dieu nous parvient par l'intermédiaire de l'homme.

A cette thèse moliniste il nous faut opposer une forte négation. Ce n'est pas vrai que dans notre vie la grâce de Dieu s'identifierait à l'action humaine. Ce qui est vrai, c'est que *mainte fois cette grâce nous parvient directement*; tout comme, dans la nature aussi, Dieu agit parfois directement et presque sensiblement. Et même si, dans un sens et jusqu'à un certain point, la grâce nous parvient par l'intermédiaire d'une personne humaine, c'est toujours Dieu qui fait l'essentiel et non pas l'homme. Pas besoin de dire que cela vaut également pour l'homme Jésus: si par lui la grâce de Dieu nous touche, c'est qu'Il nous touche et agit en nous en tant que Dieu, non pas en tant qu'il est homme-sans-plus; ou plutôt faut-il dire, c'est qu'il est intimement uni à Dieu, comme l'ont exprimé les formules de Chalcédoine.

Dans tout cela on peut observer que bien souvent, la pensée moderne trouve des difficultés là où, à vrai dire, pour un croyant il n'y en a pas. Dénier la transcendance de Dieu, cela provient d'une certaine forme de philosophie

(17) SENECA, *De providentia*, 5, 8: "Ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur; semper paret, semel iussit".

Qu'on n'oublie pas que le Stoïcisme avait incorporé toute la métaphysique du Logos d'Héraclite, ce qui était une métaphysique du devenir perpétuel et de l'immanentisme. Voir DE VOGEL, *Greek Philosophy*, III, nr. 917 ss.

non compatible avec la pensée chrétienne; la réduire au minimum, cela encore provient d'une philosophie non acceptable au chrétien. Dénier la divinité du Christ au plein sens, cela provient d'une certaine tendance à une espèce d'humanisme qui, en effet, nous prive de ce qu'il y a de plus précieux, de l'essence-même de l'Évangile; c'est-à-dire de la certitude de savoir que vraiment *Dieu s'est fait homme* et a habité parmi nous.

DEUXIÈME POINT.

Voilà donc ce qui était mon deuxième thème: la Christologie. La critique de Schoonenberg du dogme des deux natures a trouvé une adhésion considérable parmi les théologiens de nos jours. On entend parler de "l'homme de Nazareth" un peu partout, et c'est bien de l'homme Jésus dont il s'agit en premier lieu (18). Certes, dans un sens il "représente" Dieu. Il y en a même qui prennent cela dans un tel sens, qu'il prend pour eux *la place* de Dieu (19): "le ciel est vide", il n'y a que "l'homme de Nazareth". Et puis encore, ce Jésus est là pour qu'on le suive dans la solidarité humaine, avec toutes les conséquences humaines que cela implique, d'après ce qu'on nous dit.

Il est loin de nous vouloir dénier qu'il faut *suivre* Jésus dans notre vie. Ce qu'il faut tout de même remarquer à propos de la manière dont on nous présente de nos jours *le mode* de la vie chrétienne, c'est que le Jésus des Évan-

(18) Je ne veux pas suggérer que tout ce culte de "l'homme de Nazareth" soit inspiré par l'explication du dogme des deux natures par Schoonenberg. Généralement parlant, ce culte provient plutôt de la nouvelle exégèse, celle de la "neue Hermeneutik". Ce sont les fruits de cette exégèse, qui se rencontrent avec l'explication du dogme Christologique donnée par Schoonenberg et qui en assurent le succès.

(19) Qu'on pense à l'ouvrage de DOROTHÉE SÖLLE, *Stellvertretung*, Stuttgart-Berlin 1965. Voir aussi Th. J. J. ALTIZER, *The Gospel of Christian atheism*, Philadelphia 1966. C'est chez ces auteurs qu'on entend parler d'un Dieu qui "n'est pas, mais qui devient", et qui — en Chrétien, on se sent incliné à se boucher les oreilles devant une telle blasphémie — "tout comme l'homme, est à la recherche de sa propre identité". En le prenant avec un peu d'humeur, on aimerait plutôt dire que c'est un peu fou ce qu'on nous raconte là.

giles ne s'est jamais identifié à aucune partie politique ni mouvement social; il a dit: "Mon règne n'est pas de ce monde". Et c'est cela ce qu'on oublie un peu trop.

Mais encore une fois, ce qui importe avant tout, le fait même de l'Incarnation, à savoir que, dans ce Jésus, c'est Dieu lui-même qui est venu à nous, c'est cela ce qui risque de se perdre.

TROISIÈME POINT.

Enfin, le très saint Sacrement de l'Eucharistie. Qu'est-ce qu'on fait?

Après tout ce que nous avons vu et entendu, il se comprend bien que l'homme *dit* "moderne" —car enfin, qu'est-ce que "l'homme moderne"? C'est une abstraction— disons donc, l'homme un peu rationaliste et scientiste, tel qu'il se trouve assez fréquemment de nos jours, l'homme qui nie les miracles et la transcendance de Dieu, l'homme qui, au fond, ne croit plus que le Christ soit Dieu dans le sens plein du mot, voit dans le sacrement de la sainte Cène un grand symbole de communion humaine: c'est l'acte de manger ensemble et de partager le pain qui crée une véritable communication inter-humaine. On va jusqu'au désir de tenir ce repas avec tous, non seulement chrétiens catholiques et chrétiens réformés, mais même chrétiens et non-chrétiens (20). S'il ne s'agit que d'un repas fraternel, cette idée se comprend bien. Seulement, c'est le Sacrement du Corps et du Sang de notre Seigneur Jésus Christ, et par conséquent, c'est une cérémonie strictement chrétienne. Et même faut-il prendre l'Église pour ce qu'elle est. C'est-à-dire, il faut *croire* à l'Église. Là, évidemment, il y a certaines limites à la possibilité de célébrer ce Sacrement ensemble avec les Réformés, y inclus les luthériens (21).

(20) Voir L. SCHEFFCZYK, *Die Heilszeichen von Brot und Wein*, 13.

(21) L. Scheffczyk a traité ce problème très bien dans le chapitre final de l'ouvrage cité ci-dessus (pp. 127-136). Il a parfaitement raison en remarquant que le catholique sur la base de sa foi ne saurait sé-

Dans les dernières décades on a trouvé beaucoup de difficultés dans le dogme de la transsubstantiation. C'est un phénomène qui date des dernières années que même des théologiens catholiques fidèles à l'Église font leur possible pour éviter le dit terme. On raisonne de la manière suivante. "Le terme de *substance* n'est plus compréhensible à l'homme de nos jours. Pour lui, une "substance" veut dire quelque chose de concret dont on peut faire l'analyse chimique. Donc, si une substance se change en une autre substance, cela devrait être vérifiable. Or, dans l'Eucharistie ce n'est pas le cas. Voilà pourquoi ce terme n'est plus utilisable" (22).

Ce qu'on nous présente ici est un argument pleinement valable sur le terrain des choses sensibles. Seulement, dans notre cas il s'agit d'un *mystère de la foi* (23). C'est l'Esprit de Dieu qui prend possession du pain et par là le pain matériel est transformé: il devient le Corps du Seigneur crucifié et glorifié, présent pour nous sous la forme extérieure du pain. C'est là ce que le Seigneur lui-même nous a enseigné avec le plus d'emphase, et ce que l'Église a cru dès ses débuts.

parer l'Eucharistie de l'Église. Voir aussi l'article de A. GERKEN, OFM, *Gemeinsames und Trennendes im katholischen und evangelischen Abendmahlsverständnis*, dans "Catholica", Münster i. W. 1973, pp. 312-328, à propos du "Memorandum" du conseil des Instituts universitaires oecuméniques allemands sur "Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter".

(22) M. Durrwell dans son livre sur l'Eucharistie semble fortement sous l'impression du fait que, de nos jours, comme il dit, "beaucoup de personnes" ne croient plus au "changement de substance". Il croit qu'il faut y remédier en abandonnant cette explication du mystère de l'Eucharistie. Or, évidemment, il ne s'agit pas d'un mot. Mais il s'agit bien de la foi de l'Église. M. Durrwell s'en est-il rendu compte suffisamment?

(23) M. SCHEFFCZYK, *Die Heilszeichen von Brot und Wein*, 1973, p. 12, cite l'américain Paul van Buren dans une édition allemande intitulée "Reden von Gott in der Sprache der Welt", Zürich 1973, p. 174. L'auteur y déclare, "die sogenannte, praesentia realis der katholischen Theologie lasse sich empirisch nicht überprüfen und falle daher für das moderne empirische Denken aus".

Evidemment. Mais faut-il en être tellement impressionné? La foi chrétienne n'a pas besoin d'avoir honte qu'elle est autre chose que "la pensée moderne empirique". Il ne faut pas trop s'étonner qu'il soit plus naturel de ne pas croire au mystère que d'y croire.

Serait-il tellement difficile à croire pour nous? Et pourquoi? Pas davantage que pour ceux qui acceptaient ce don des mains du Seigneur et qui entendaient ses propres paroles; pas davantage non plus pour tous ceux qui, de nos jours, croient en Lui et acceptent ses paroles; surtout pas pour nous tous qui sommes soutenus dans la foi par la tradition de tant de siècles, ce qui veut dire, par une longue série de personnes qui se sont rendues à ce mystère.

Ce qui est remarquable, c'est la manière dont les théologiens de nos jours réagissent à l'argument de la non-vérifiabilité du changement de la substance dans l'Eucharistie. On pourrait parler aux gens qui pensent ainsi à peu près de la manière suivante: "Écoutez, vous vous trompez; ici il ne s'agit pas d'une chose concrète qui soit remplacée par une autre chose, également matérielle et chimiquement analysable. Ce n'est pas sans raison que vous avez répondu au "sursum corda": "Habemus ad Dominum". Il s'agit d'un mystère de la foi qui, en tant que tel, dépasse notre intellect autant que la contrainte faite par les sens".

Mais ils ne disent rien de pareil. Au lieu de cela ils disent: "Ah oui, vous avez raison: il ne s'agit pas d'un changement vérifiable. Donc, mieux vaut ne plus parler de *substance* ni de *transsubstantiation*. Admettons simplement que le pain reste du pain" (24). Et pour mieux l'expliquer on ajoute: "Il faut même que le pain reste du pain, afin qu'il soit *signe*" (25).

CONCLUSION.

Ce qu'il y a là de déconcertant, c'est que de tels théologiens —qui, du reste, sont des hommes croyants, mais seulement se risquent dans des explications assez bizarres— ne se soucient aucunement du fait qu'il s'agit ici d'un

(24) M. F.-X. DURRWELL, dans le livre intitulé *L'Eucharistie. Présence du Christ*, Paris 1971, parle ainsi d'un ton tout à fait catégorique.

(25) Ainsi M. Schoonenberg vers la fin d'un long exposé de la présence du Christ dans l'Eucharistie qu'on peut lire dans la Revue catéchétique néerlandaise "Verbum" 1964, pp. 395-415.

point de foi, nettement formulé par l'Église et fondé dans l'Écriture et dans la Tradition (26).

C'est étrange. Mais c'est là, en effet, la base la plus profonde de toute cette incertitude spirituelle dans laquelle se trouve l'homme moderne. Ne croyez pas qu'il en soit plus hereux ni plus acceptable à Dieu. L'homme est heureux quand il écoute la parole du Seigneur; il est hereux quand, d'après cette parole, il se rend au Mystère de la foi; quand par son propre corps il prend l'attitude de la vénération de la présence divine; quand il s'agenouille devant la présence sacrée du Corps de son Seigneur.

Ce qui importe, c'est qu'aucun argument ni logique ni physicien ne peut nous prendre la foi en ce Mystère. C'est l'Église qui nous l'enseigne, et c'est l'Église qui est fondée sur la parole du Seigneur.

Voilà la base de notre certitude. Ceux qui nous disent qu'il n'y a pas de certitude, ont en effet abandonné la base-même.

Ce qu'on voit se passer actuellement dans l'Église est une espèce de *rage* contagieuse qui ne peut que détruire la foi. Pour nous tous il s'agit de rester fermes et de ne pas céder. Il est possible que, dans votre pays aussi, on passera, du point de vue spirituel, par de grandes épreuves. Il s'agira toujours de rester fidèles à la parole du Seigneur et de ne pas oublier que cette parole est venue à nous, et nous parvient toujours, par l'Église qui a la promesse du Seigneur: Il restera avec elle et ne l'abandonnera pas.

(26) Même l'excellent M. Scheffczyk, qui retient bien la foi de l'Église, cède trop facilement à l'argument des soi-disant difficultés de l'idée de "substance" par rapport à l'homme moderne.

B O L E T I N E S

