



SCHLEGEL, Jean-Louis, *Le religieux en Occident : pensée des déplacements*

Jean-Claude Petit

Volume 47, Number 1, février 1991

La toute-puissance en question

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400593ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400593ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Petit, J.-C. (1991). Review of [SCHLEGEL, Jean-Louis, *Le religieux en Occident : pensée des déplacements*]. *Laval théologique et philosophique*, 47(1), 131–132. <https://doi.org/10.7202/400593ar>

La première partie de l'ouvrage traite de la révélation comme événement. L'auteur insiste en effet sur la dimension historique de la révélation chrétienne. Il montre comment le Christ est l'événement central de cette révélation historique. La révélation, dira-t-il, «n'éloigne pas l'homme de lui-même ni de son monde. Au contraire, elle n'est rien d'autre que la provocation ultime et définitive de l'homme sur le sens de sa vie» (p. 100). C'est ainsi que l'homme se découvrirait «comme le produit d'un acte créateur de Dieu et qui s'expérimente comme pécheur» (p. 109). Fischella traite ensuite de transmission de la révélation à travers le concept de tradition et de vérité de la révélation à travers le concept d'inspiration de l'Écriture.

La deuxième partie de l'ouvrage aborde la question de la crédibilité de la révélation (et non, dira-t-il, celles de la crédibilité du christianisme ou de l'acte de foi). Selon l'auteur, une réflexion sur la crédibilité de la révélation doit comporter trois temps correspondant aux trois temps de l'acte de foi, à savoir l'accueil de l'Évangile, sa compréhension et la décision de suivre le Christ. Le premier temps imposerait à la théologie fondamentale de faire comprendre le message chrétien dans son expressivité; le second temps imposerait le détour par l'analyse historique et le troisième temps porterait sur la significativité de la révélation. L'auteur se réclame d'une démarche sémiologique. Mais il faut bien voir ce qu'il entend par là: «En identifiant dans le Christ le signe de la révélation, on sera en mesure d'en vérifier la consistance historique, mais renvoyant aussi à la réalité qui n'est pas réductible au signe historique et que seul le mystère parvient à exprimer complètement» (p. 178).

Le cœur de cette seconde partie est consacré à l'analyse historique. Par mode de christologie fondamentale, Fischella étudie d'abord la portée des titres christologiques de Messie, de Fils de l'homme et de Fils de Dieu. Il en conclut que tandis que les deux premiers titres auraient pour fonction d'exprimer plus clairement l'économie du salut, celui de Fils de Dieu révélerait une vérité ontologique. L'auteur parle ensuite du fondement historique de la résurrection en tant que signe garantissant le sens de la révélation. L'auteur en conclut que «la résurrection n'est pas seulement "un voir et un toucher". Elle renvoie plutôt à un appel plus profond et plus radical, qu'est la foi» (p. 329). Sur la significativité du signe christologique pour aujourd'hui, l'auteur nous paraît particulièrement tributaire de Balthasar. Il cherche à montrer que le langage de Dieu dans l'histoire nous est aujourd'hui intelligible parce que le langage de

l'amour nous est aujourd'hui parlé à travers de multiples médiations allant de l'amour trinitaire à l'Église à travers le Christ.

Cet ouvrage ne révolutionne rien en théologie fondamentale. On peut même lui reprocher de n'être pas à la hauteur des principes et de la méthode qu'il propose. Ainsi, le principe d'historicité de la révélation s'épuise un peu facilement dans la référence au Christ historique; au plan de la méthode, l'option sémiologique ne va pas très loin. Ce livre est pourtant remarquable par son érudition et sa valeur de synthèse. La clarté et surtout l'enthousiasme de son expression le rendent même séduisant.

René-Michel ROBERGE
Université Laval

Le religieux en Occident: pensée des déplacements. Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 43. Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1988, 152 pages.

Sont rassemblées sous ce titre cinq communications proposées à l'occasion d'une session d'études organisée en 1987 par l'École des sciences philosophiques et religieuses des Facultés universitaires Saint-Louis, sur la question des mutations qui affectent en Occident ce que nous appelons le religieux. L'horizon de la réflexion demeure celui de la théologie chrétienne mais l'analyse témoigne de la capacité de cette dernière à articuler les questions nouvelles que pose la sécularité de la situation actuelle. J.-L. Schlegel («Individualisme et religion dans la société contemporaine») montre très bien comment «la religion est saisie par l'individualisme des sociétés modernes» et rappelle que la revendication d'autonomie qu'il recèle «n'est pas nécessairement trahison de la tradition chrétienne en ce qu'elle a de constitutif et de meilleur». Les transformations modernes dans l'expérience religieuse croyante ont provoqué un déplacement important de la relation à l'institution ecclésiale. Les réflexions de G. Jarczyk («Appartenance ecclésiale et conversion personnelle») sont très éclairantes à ce propos, particulièrement en ce temps où l'institution a de plus en plus tendance à s'imposer de l'extérieur avec autorité. La question soulevée («comment en venir à articuler, concrètement, appartenance ecclésiale et exigence de conversion personnelle?») attire l'attention sur un chapitre oublié (refoulé?) de l'écclésiologie et les éléments de problématique qui sont proposés devraient aider à mieux accueillir en tradition chrétienne les formes contem-

poraines de l'expérience croyante («à aucun moment et sous aucun rapport l'Église n'est un centre autour duquel auraient à se disposer les hommes et le monde. Tout se trouve faussé dès lors que l'on voit en elle une réalité englobante...» (p. 32).

Les notations historiques de P. Colin sur «Agnosticisme et questionnement» sont, comme toujours sous sa plume, précises et stimulantes, et lui permettent de montrer comment, dans cet «agnosticisme qui est devenu un trait majeur de la mentalité contemporaine» peut se nicher un questionnement qui, s'il ne se déploie pas sur un mode exclusivement religieux, engage celui qui le mène sur les chemins d'une croyance souvent travaillée par la question de l'espérance. Stanislas Breton («Déplacement et reconversion du religieux, aujourd'hui»), pour sa part, s'applique à déceler dans les diverses formes du déplacement du religieux autant de formes de l'«inconditionné» et suggère en quoi la foi du chrétien peut s'en trouver interpellée. Quant à A. Delzant («Violence et pardon»), il explicite trois modèles de relation du chrétien au Christ afin de montrer comment le christianisme porte toujours en lui la possibilité de sortir «des perspectives étouffantes que nous propose notre société» (p. 93).

Le livre se termine par des «prolongements et perspectives» qu'offrent les points de vue d'un sociologue (L. Voyé), d'un psychologue (C. Greets), d'un pasteur (Mgr. A. Houssiau) et d'un théologien (A. Gesché).

Jean-Claude PETIT
Université de Montréal

Wilfred Cantwell SMITH, **Towards a World Theology**. Faith and the Comparative History of Religion. Maryknoll, New York, Orbis Books, 1989. 206 pages (13.5 × 21.5 cm).

Je viens de relire cet ouvrage paru en 1981 et que les éditions Orbis Books ont heureusement réédité. W. C. Smith s'y présente à la fois comme un théologien et un historien des religions. Puisque la foi personnelle des croyants est l'élément dynamique et actuel qui transforme à tout moment les données religieuses de chaque tradition particulière, W. C. Smith refuse une théologie qui se contenterait d'aborder les religions comme des objets religieux; ce qu'il souhaite, c'est plutôt « a theology of the religious history of us human beings on earth » (p. 125). Conscient que les humains sont tous profondément impliqués dans une aventure de foi (religieuse ou

séculière), il cherche à interpréter théologiquement cette présence en chacun d'une foi, ou, comme il dit, « to integrate it into a grand pattern that should do justice to those other forms of faith and also to their own » (pp. 120-121). Il s'en suit une véritable rupture épistémologique: on ne peut plus se contenter d'analyser des systèmes religieux extérieurs et inertes; l'histoire des religions et la théologie des religions supposent que l'on est profondément conscient de faire partie d'une histoire humaine et religieuse qui est un tissu complexe et délicat de relations humaines (p. 42). Sur cette rupture épistémologique, ce livre apporte un témoignage d'une rare qualité.

W. C. Smith reprend en fait ici les grandes thèses de son célèbre livre de 1963: *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*. Chaque page est riche des discussions que cet ouvrage a provoquées, des recherches ultérieures de l'auteur et d'exemples bien choisis. Le chapitre 7, qui met en scène tour à tour un musulman, un hindou, un juif, un bouddhiste et un rationaliste, offre en un saisissant raccourci tout en nuances une vue d'ensemble des difficultés du dialogue interreligieux. Ailleurs, l'auteur dénonce la tendance à réduire l'histoire des religions à l'histoire des autres religions, ou encore l'espèce de nombri-lisme de ceux qui se pensent les seuls à vivre d'une foi religieuse.

Comme le titre l'indique, ce livre voudrait travailler à l'émergence d'une nouvelle conscience globale et critique de la diversité religieuse (cf. p. 124). L'auteur n'est pourtant pas dupe: il se questionne lucidement sur la possibilité d'une telle théologie. Il met en évidence le côté nouveau, périlleux, voire révolutionnaire, d'une telle entreprise, mais pense fermement qu'on ne peut y échapper. Et c'est vrai qu'avec W. C. Smith, il faut passer des systèmes objectifs aux personnes qui engagent leur foi et participent à une histoire. C'est vrai qu'il faut réaliser que la personne de foi religieuse vit dans le monde tout en restant ouverte au transcendant (cf. p. 35), que cette personne n'est pas uniquement tournée vers le passé, mais qu'elle vit dans le présent et transforme par sa foi tout ce qui l'entoure. Mais doit-on pour autant, comme on le fait ici, proposer un modèle théocentrique (p. 177) de théologie des religions? Une théologie des religions qui se contente d'affirmer Dieu et ses divers engagements avec l'humanité (p. 126) peut-elle vraiment transcender ou subsumer un point de vue aussi particulier que celui du bouddhisme hīnayāna? Je me demande pour ma part si une telle «theology of comparative religion», aussi ambi-