



Quelques ouvrages récents en théologie fondamentale. Épistémologie théologique, magistère, révélation

René-Michel Roberge

Volume 42, numéro 3, octobre 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400259ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400259ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Roberge, R.-M. (1986). Quelques ouvrages récents en théologie fondamentale. Épistémologie théologique, magistère, révélation. *Laval théologique et philosophique*, 42(3), 317–332. <https://doi.org/10.7202/400259ar>

QUELQUES OUVRAGES RÉCENTS EN THÉOLOGIE FONDAMENTALE

ÉPISTÉMOLOGIE THÉOLOGIQUE, MAGISTÈRE, RÉVÉLATION

René-Michel ROBERGE

Le présent tour d'horizon réunit notre appréciation de quelques ouvrages parus récemment sur des questions de théologie fondamentale. La plupart des volumes analysés ici ont été reçus pour recension par le *Laval théologique et philosophique*. Ils traitent de méthodologie théologique, de magistère et de théologie de la révélation. Ces trois thèmes, en particulier les deux premiers, courent à degrés divers dans chacun de ces ouvrages. De même, certaines intuitions communes se dégagent de ces études : il s'agit notamment de la reconnaissance de l'autorité de l'expérience, de la nécessité de dépasser le dilemme objectivité/subjectivité de la vérité de la foi et la prise en compte de la valeur évangélique du pluralisme.

1. De la théologie fondamentale à une théologie fondationnelle

□ Francis SCHÜSSLER FIORENZA, *Foundational Theology. Jesus and the Church*. New York, Crossroad, 1984. xx + 326 pages (15.5 × 23.5 cm).

Par sa «foundational theology», l'auteur propose un dépassement de la théologie fondamentale, qu'il s'agisse de l'apologétique traditionnelle en termes de signes externes de crédibilité ou de l'approche transcendantale plus actuelle basée sur la corrélation entre expérience humaine et révélation chrétienne. Il leur reproche de fonctionner l'une et l'autre à partir de conceptions trop étroites de la vérité. L'apologétique traditionnelle, principalement centrée sur la démonstration historique, se réclamerait d'une définition aristotélico-thomiste de la vérité en termes de trop simple correspondance avec le réel. Or, ce type de vérité factuelle serait impuissant à rendre compte de la dimension existentielle de la foi chrétienne. Par contre, la vérité de la théologie transcendantale deviendrait trop subjective en s'amputant de sa dimension historique. Plus radicalement, l'auteur reproche à ces deux théologies fondamentales de chercher le fondement de la théologie trop à l'extérieur de la foi elle-même. Par contre, il est bien d'accord qu'il serait abusif de ramener ce fondement à la foi elle-même. Au fond, ce que l'auteur conteste, c'est le principe même d'une théologie fondamentale indépendante, présupposée à la théologie systématique. Au lieu d'être à la remorque de la certitude préalable d'une théologie fondamentale, toute théologie devrait entretenir ses propres mécanismes de contrôle. Là-dessus, l'épistémologie théologique actuelle lui donnerait raison. C'est entre autres la position de Jean-François Malherbe, à la suite de Ladrière, dans l'ouvrage analysé ci-dessous. Quoiqu'en pense notre auteur, la théologie transcendantale elle-même était un pas non négligeable dans cette direction. Mais en proposant de fonder la théologie davantage sur «l'expérience herméneutique» que sur l'expérience transcendantale, Schüssler Fiorenza va effectivement beaucoup plus loin.

Schüssler Fiorenza commence par exposer sa méthode en la pratiquant sur trois thèmes majeurs de la théologie fondamentale traditionnelle : la résurrection du Christ, la fondation de l'Église et la mission de l'Église, tous trois habituellement conçus davantage comme fondements de

la foi que comme objets de foi. Ce n'est qu'ensuite et assez brièvement qu'il présente théoriquement sa proposition (pp. 248–321). Nous nous intéresserons surtout à cet exposé théorique.

Cet exposé s'ouvre par une remarquable lecture des origines de la théologie fondamentale telle qu'elle se pratique aujourd'hui, avec son double objectif de démontrer la vérité du christianisme et d'établir les bases de la théologie chrétienne. Il distingue trois étapes dans l'émergence de cette théologie fondamentale. La première aurait été celle de la « théologie positive » des XVI^e et XVII^e siècles en tant qu'étude des sources de la révélation. À cette époque, et ce contrairement à ce qu'en fera la théologie néo-scolastique du XIX^e siècle, la théologie positive n'était pas seulement inventaire des données de base de la théologie spéculative, mais elle se voulait elle-même un mode particulier d'intelligence de la foi. Cette orientation de la théologie se voulait d'ailleurs un contrepois à une scolastique de plus en plus coupée de ses sources. Au début du XVIII^e siècle, Pierre Annat aurait été le premier à qualifier cette approche de « théologie fondamentale ». Synthétisant les préoccupations de ses prédécesseurs, Annat concevait la théologie fondamentale comme une théologie positive à la recherche des vérités fondamentales de la foi (Petau) dans les sources de la foi (Cano). Du même coup, il préparait l'émergence de la théologie fondamentale comme nouvelle discipline théologique. Alors que la préoccupation de la première étape avait été, dans le contexte des luttes confessionnelles, celle d'un retour aux sources, celle de la seconde étape fut de faire face à la remise en question rationaliste de l'autorité de la révélation. Cette nouvelle théologie fondamentale, typique du XVIII^e siècle, développa sa dimension apologétique en termes de preuve historique. La troisième étape de l'émergence de la théologie fondamentale serait due à l'influence de l'idéalisme allemand. Dans la foulée de la philosophie fondamentale faisant de la subjectivité humaine le terrain de la philosophie, la théologie fondamentale aurait découvert dans la subjectivité humaine non seulement le fondement de foi mais celui de la théologie elle-même. La théologie fondamentale existait désormais nettement comme discipline indépendante avec ses préoccupations épistémologiques. Cet effort particulier pour surmonter la dichotomie entre objectivité de la foi et subjectivité humaine aurait vite dû céder le pas au retour néo-scolastique à l'apologétique dans la théologie catholique et au repliement néo-orthodoxe du côté protestant. Selon l'auteur, cet effort ne reprit sa vigueur qu'avec la théologie transcendantale contemporaine où s'est particulièrement illustré Rahner. Ici, l'auteur a peut-être oublié Tillich, ... Aujourd'hui, continue-t-il fort justement, la double approche historique et transcendantale de la théologie fondamentale est défiée par le souci de la praxis des théologies plus engagées ainsi que par la sensibilité à la dimension interprétative de l'histoire et de l'expérience apportée par la théologie herméneutique et la théologie narrative.

Schüssler Fiorenza propose de sortir de l'impasse qu'il a diagnostiquée par une démarche théologique qui possède ses propres mécanismes de validation. Il propose d'y arriver en superposant (par mode de *reflexive equilibrium*) ce qu'il appelle 1) une reconstruction herméneutique (*hermeneutical reconstruction*) du contenu de la foi, 2) une vérification de la force opératoire (*retroductive warrants*) de ce contenu, 3) et une identification des théories qui le soutiennent (*background theories*)¹. La notion de reconstruction herméneutique mise non plus sur la facticité historique ou l'**a priori** transcendantal, mais sur le dialogue avec l'expérience interprétative déjà à l'œuvre dans la tradition chrétienne. Celle de « *retroductive warrants* » fait appel à la vérification de la théorie par la pratique et de la pratique par la théorie ; autrement dit, c'est la conceptualisation confrontée au vécu. Le troisième élément de la démarche examine l'univers théorique en cause dans cette conceptualisation. La nouveauté de cette méthode tient surtout au fait qu'elle trouve dynamiquement sa certitude dans l'exploitation complémentaire et équilibrée de cette diversité d'approches. Toute

1. « The task of foundational theology is therefore to seek a reflective equilibrium among several elements : the hermeneutical reconstruction of the religious tradition that seeks to display the identity, intelligibility, and truth of the tradition, especially in its disclosure of the ideal potential of the tradition ; the retroductive warrants that intersect and flow from the cognitive, normative, and expressive claims of the tradition ; and the background theories by which the tradition is related to the phenomena of history and experience. » (page 311).

reconstruction herméneutique est sans cesse contrôlée par la vérification de sa fécondité et de ses présupposés théoriques. L'auteur ne prétend qu'adapter à la théologie des éléments de méthodologie déjà exploités par les autres sciences humaines.

À la lumière de la méthode proposée, il pourra conclure de sa « *reconstructive analysis* » que les textes bibliques de la **résurrection de Jésus** symboliseraient d'abord le triomphe final du bien et de la justice en toutes choses (*all reality*). En termes de conséquences (*retroductive warrants*), la foi dans la résurrection de Jésus aurait servi de pont entre le Jésus historique et la première Église. Enfin, les « *background theories* » pertinentes seraient plutôt de l'ordre de l'identité chrétienne, de la nature du témoignage historique et de la mission de l'Église que des questions de « *laws of nature* ». De même, les textes bibliques relatifs à la **fondation de l'Église** ne seraient pas d'abord à comprendre en termes de preuves historiques de l'origine divine de la structure ecclésiale, ni même en termes de sacramentalité de l'Église par rapport au Christ ou à l'Esprit, mais comme une nouvelle réception herméneutique de l'événement Jésus par la communauté des disciples. L'institution divine de l'Église serait à considérer comme un concept herméneutique et non comme un concept légal basé sur un ordre divin, ni comme l'expression d'une essence abstraite de l'Église. De même, les notions de papauté et d'épiscopat². Comme les questions de la résurrection et de la fondation de l'Église, celle de la **mission de l'Église** serait d'abord une affaire d'identité chrétienne. Ce serait dans cette perspective qu'il faudrait comprendre l'engagement social et politique de l'Église.

On peut se demander si l'auteur n'aurait pas pu exploiter plus expressément l'articulation même des trois thèmes choisis pour illustrer sa méthode. À l'intérieur de la question plus globale de l'identité chrétienne, le thème de la résurrection de Jésus pourrait être vu d'abord comme un effet de reconstruction herméneutique, celui de la mission de l'Église d'abord comme objet de « *retroductive warrant* » et celui de la fondation de l'Église d'abord comme expression de « *background theories* ».

La méthodologie proposée ici articule beaucoup d'intuitions actuelles. Elle promet beaucoup. L'avenir nous dira si elle saura résister à la pratique et quelle place elle occupera dans le concert des multiples pistes actuellement ouvertes à la réflexion épistémologique en théologie. Ajoutons pour terminer ce trop bref examen que la thèse exposée dans cet ouvrage nous semble bel et bien relever, en tant que proposition épistémologique, du domaine de la théologie fondamentale. À ce titre, elle contribuerait à faire la preuve que la théologie fondamentale est toujours nécessaire comme discipline indépendante de la théologie systématique ! Nous sommes cependant d'accord avec l'auteur sur le fait qu'il faut éviter de confondre fondement de la foi et fondement de la théologie.

2. La théologie par-delà le scientisme

□ Jean-François MALHERBE, *Le langage théologique à l'âge de la science. Lecture de Jean Ladrière*. Paris, Éd. du Cerf, Coll. « *Cogitatio fidei* », n° 129. 268 pages (13.5 × 21.5 cm).

L'auteur est directeur du Centre d'études bioéthiques de Bruxelles et professeur de théologie fondamentale à la faculté de théologie de Louvain-la-Neuve. Cet ouvrage d'épistémologie théologique se situe dans le prolongement de **L'articulation du sens** de Jean Ladrière, dont il a été l'assistant. Avec lui, J.-F. Malherbe prendra le chemin de l'analyse du langage telle qu'initée par Wittgenstein.

J.-F. Malherbe commence brutalement par l'affirmation implicite que la théologie n'est pas une science : ce qui, à première vue du moins, va à l'encontre des propos de Ladrière sur la scientificité de la théologie. Ainsi, **L'articulation du sens II** consacrait, entre autres, tout un chapitre sur « La théologie comme science ». Contrairement à Ladrière, l'auteur opte pour une conception

2. « The papacy is, therefore, not simply the developmental growth of Peter's role; nor is the papacy simply the managerial center of unity necessary for any organization. Rather, to the extent the papacy seeks to be a historical concretization and interpretation of Petrine ministry, to that extent it has its legitimation. Likewise, episcopacy is not the organizational development of the roles of the apostles or the Twelve, but expresses how the original relation between Jesus and the disciples came to be structured in the postapostolic period. » (p. 169).

univoque de la science : sensiblement limitée à ce que Ladrière appelait les sciences de type empirico-formel. La lecture de l'ouvrage nous donnera de constater que l'auteur vise davantage le scientisme que la science, le scientisme consistant à ériger en absolu la rationalité très particulière des sciences de la nature, rationalité elle-même définie trop chétivement. À la fin de son livre, il se posera explicitement la question du caractère scientifique de la théologie. Il concédera alors, d'ailleurs sans conviction, que la théologie peut être dite science au sens large, c'est-à-dire comme « une mise en œuvre de l'exigence critique visant à une interprétation systématisante » (p. 233). Pour l'auteur, le mot science au sens strict désigne ce que d'autres appellent les « sciences exactes ». Il prétend simplement se ranger du côté de l'usage courant du mot science (p. 233). Il semble cependant y avoir davantage dans son option de vocabulaire.

L'ouvrage commence par un portrait du scientisme. Le scientisme se caractériserait d'abord par un discrédit de la tradition, ce qui heurte de plein front la pensée chrétienne, elle-même fondée sur une tradition. De ce point de vue, on peut dire que le scientisme était déjà présent chez Descartes. Le scientisme, ce serait aussi la réduction de la rationalité à une problématique de représentation. Cette seconde critique est illustrée par un commentaire du passage, chez Wittgenstein, d'une philosophie de la *représentation* (*Tractatus*) à une philosophie de l'*interprétation* de la réalité par une pluralité de langages (*Investigations philosophiques*). À la lumière des meilleurs travaux des disciples du second Wittgenstein, dont ceux d'Austin, de Searle et d'Evans, l'auteur montre que le scientisme refuse *a priori* l'implication du sujet dans son discours et la dimension performative du langage : deux traits caractéristiques du langage religieux. Avec l'aide de Ricœur, J.-F. Malherbe dénonce également le refus scientiste de tenir compte du caractère métaphorique de tout énoncé. De là, dira-t-il, « la véritable difficulté du discours théologique à l'âge scientifique : mettre explicitement en œuvre ce que refoule la forme dominante de la rationalité : l'auto-implication et la métaphore » (p. 79).

C'est par le recours à la philosophie de l'action, telle qu'esquissée par Blondel, que J.-F. Malherbe propose d'abattre les préjugés scientistes. Tout langage devrait être regardé comme une forme d'action et l'interprétation, comme la dimension fondamentale de l'action. On passerait ainsi d'une métaphysique de la représentation à une métaphysique de l'interprétation.³

Sur cette base, l'auteur analyse et compare les discours (c'est-à-dire les langages rationnels) du savant, du philosophe et du théologien. Proposant une conception non scientiste de la science, il souligne les caractères essentiellement opératoire et métaphorique du dire scientifique. Il en découle que « l'interprétation scientifique de la réalité, qui est une interprétation objectivante basée sur la répétabilité et la réfutabilité des pratiques qu'elle rend possibles, n'est jamais qu'une interprétation fragmentaire de la réalité » (p. 128). Tandis que le savant veut maîtriser la réalité, le philosophe cherche plutôt à la rendre intelligible dans sa globalité. Le principe unifiant de l'interprétation scientifique serait la maîtrise *actuelle* de la *nature* alors que celui de la philosophie serait de *démêler* l'énigme que la *pensée* est pour elle-même à l'*échelle de la diversité de ses mises en œuvre historiques*. Quant à la démarche théologique, son originalité lui viendrait d'abord du fait qu'elle s'inscrit au cœur même d'une expérience de foi. Alors que dans la science, l'auto-implication du savant se voulait réduite au minimum ; alors que dans la philosophie, il suffisait qu'elle soit implicite ; en théologie, elle doit être explicitement assumée. Par ailleurs, comme tout discours spéculatif, la théologie doit nécessairement prendre ses distances par rapport à l'expérience qu'elle étudie. Privée de son lien à l'expérience de la foi, la théologie se donnerait « pour authentique et définitive expression de la foi » (p. 211), c'est-à-dire qu'elle se présenterait comme simple représentation du réel. Dans le cas de la théologie cependant, il s'agirait plus que d'une erreur épistémologique puisqu'elle se couperait de son objet qui est par définition l'inobjectivable. À l'inverse, pour autant qu'elle manquerait de distance par rapport à son objet, elle renoncerait à sa vocation rationnelle. Assomption d'une expérience et suspension par rapport à cette même expérience étaient déjà le lot de tout discours scientifique pour autant que ce sont deux temps inévitables du processus de

3. « C'est parce que le discours est toujours un discours de l'action que le langage ne peut pas être un tableau du monde » (p. 124).

métaphorisation impliqué dans ce type de langage rationnel. Le paradoxe ne serait que plus radical en théologie du fait de ses exigences particulières d'assomption.

L'auteur propose enfin de distinguer science, philosophie et théologie selon le type de rapport qu'elles entretiennent à leur histoire propre. Contrairement à la science, la philosophie entretient un rapport constitutif à son histoire puisque « toute tentative de manifester l'intelligibilité de la réalité dans sa globalité... se doit d'interpréter sa propre position dans l'histoire des interprétations globalisantes » (p. 214). La théologie entretient un rapport unique à l'histoire puisqu'en tant qu'auto-interprétation spéculative de l'histoire du salut, chaque théologie particulière est « un moment singulier de l'auto-interprétation historique d'un unique événement historique : la venue du Royaume » (pp. 253-254). Il précise fort justement que l'interprétation théologique « ne consiste pas à traduire ce que l'on reprendrait à un langage dans un autre langage plus approprié mais à réanimer, à l'intérieur de lui-même, le champ structuré par le premier langage, c'est-à-dire à porter plus loin un mouvement qui est déjà à l'œuvre en le renforçant de l'énergie nouvelle libérée par l'appropriation d'emprunts effectués au second langage » (p. 254). C'est de la sorte que s'articule-raient historicité et vérité, de même que multiplicité et diversité de la théologie.

La théologie aurait besoin d'une instance d'authentification. Ce rôle serait joué par le magistère en tant que garant de l'invariance du champ sémantique que la théologie dessert. La fonction du magistère serait de juger « du rapport entre ce qu'introduit un théologien et ce qu'annonçait l'origine » (p. 255).⁴

Ce livre est plein de qualités. Il faut surtout reconnaître la fécondité de son approche par delà le désaccord qu'on pourrait exprimer sur certains points de détail.

3. Théologie et rationalisme critique

□ Pierre PAROZ, *Foi et raison. La foi chrétienne aux prises avec le rationalisme critique : Hans Albert et Gerhard Ebeling*. (Coll. « Lieux théologiques », n° 8) Genève, Labor et Fides, 1985. 327 pages (15.5 × 21 cm).

Cet ouvrage éditée une savante thèse de doctorat soutenue en 1983 par un pasteur de l'Église réformée neuchâtelaise. Par une analyse du dialogue avorté entre le philosophe Hans Albert et le théologien Gerhard Ebeling, l'auteur nous ouvre au défi que pose aujourd'hui à l'épistémologie théologique le rationalisme critique et nous propose des pistes pour tirer profit de cette approche philosophique contemporaine. Le rationalisme critique fait de la faillibilité le chemin privilégié du développement des connaissances : la falsification devenant le mécanisme de base de la démarche scientifique. Cette approche philosophique, initialement proposée par Karl Popper, s'est développée en réaction aux courants dominants de la philosophie allemande et anglo-saxonne du XX^e siècle, de la philosophie analytique issue de Wittgenstein aux formes de pensées plus engagées que représentent l'herméneutique, l'existentialisme et le marxisme. Hans Albert intéresse la théologie en ce qu'il a fait d'elle sa tête de Turc. Il la regarde comme un affront à l'honnêteté intellectuelle. Son rationalisme critique se présenta dès le départ comme une pensée antithéologique⁵. La théologie ne pouvait rester muette. Ebeling fut l'un des premiers théologiens à s'engager dans la controverse avec le rationalisme critique. En 1972, avec d'autres théologiens, il invitait Albert à une confrontation directe au château de Sindlingen. L'année suivante, Ebeling publiait les thèses qu'il avait opposées au rationalisme d'Albert ; ce dernier lui répondit aussitôt dans un style qui ne pouvait que consacrer le dialogue de sourds qui s'était engagé entre les deux universitaires. À la lumière de leurs écrits

4. Malherbe précise ensuite que le magistère peut lui aussi faillir à sa mission « d'enseigner toutes les nations : soit en n'enseignant personne, c'est-à-dire en n'entendant pas le langage de ceux qu'il se doit d'enseigner et qui cherchent à comprendre dans leur langage ce qu'il leur propose ; soit en considérant abusivement que sa mission est d'imposer les articles d'un credo parce qu'ils sont l'authentique et définitive expression de la foi catholique » (p. 256).

5. HANS ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen, Mohr, 1969.

respectifs, Pierre Paroz entend démontrer que la discussion s'est enlisée dans le malentendu et que, dans l'intérêt de la théologie, elle peut et doit être poursuivie.

L'étude de Paroz se présente en quatre parties. Elle nous présente d'abord les principes généraux du rationalisme albertien et analyse les principaux reproches que le philosophe fait à la théologie. Le rationalisme albertien nous est présenté comme s'opposant au modèle classique de rationalité qui se caractériserait par sa recherche de fondements et sa prétention à parvenir à l'unique théorie véritablement fondée. Si toute connaissance devait être ainsi fondée, on s'engagerait aux yeux d'Albert 1) soit dans une recherche infinie de fondements puisque toute proposition fondatrice aurait elle-même besoin d'être fondée, 2) soit dans la déduction circulaire, 3) soit à la nécessité d'interrompre arbitrairement quelque part sa recherche de fondements en consacrant telle proposition comme fondement dernier. Cette troisième solution, de ce qu'il appelle le « Trilemme de Münchhausen »⁶, caractériserait la rationalité classique. Albert appelle cette solution celle du recours au « dogme », pour autant que le savant s'arrête arbitrairement à une vérité fondatrice pour la considérer comme vérité absolue. Pour autant que le savant n'est pas conscient du caractère arbitraire de l'interruption de sa quête de fondements puisqu'il se croit devant l'évidence, Albert dira qu'il s'en remet alors à une « révélation » gérée par un « magistère ». Paroz nous fait bien voir qu'Albert admet le rôle de l'intuition comme de l'observation dans l'acquisition des connaissances, mais qu'il refuse de leur faire jouer le rôle de « point archimédien de la connaissance ». Le rationalisme critique propose plutôt un progrès des connaissances sur la base d'une incessante remise en question des théories disponibles. Il faudrait considérer les théories comme de simples hypothèses à vérifier, non plus en cherchant à les confirmer par l'expérimentation, mais en cherchant à les prendre en défaut. Le rationalisme critique part du principe qu'il est impossible logiquement de saturer une loi par des faits particuliers tandis qu'il est possible de faire la contre-épreuve d'une théorie. Il s'agirait donc de rechercher des faits pouvant remettre en cause telle théorie (fonction critique de la science) et de suggérer des théories alternatives (fonction constructive). Le rationalisme albertien revendiquerait une très large compétence (éthique, critique des idéologies, domaine de la compréhension, politique).

Dans la deuxième partie de son ouvrage, Paroz cherche à identifier les causes de l'échec du débat Ebeling-Albert. À son avis, Ebeling serait le premier responsable de la tournure des événements. Ce dernier, dans sa critique du rationalisme (reproches de manque de familiarité avec la théologie, de caricature, d'analyse indifférenciée des objets, de préjugés négatifs, etc.), n'aurait pas tiré assez directement au cœur de la problématique albertienne, ni suffisamment démontré ses allégations aux yeux d'Albert. Au fil de ses observations, Paroz a cependant relevé un point sur lequel le dialogue Ebeling-Albert aurait pu être poursuivi valablement : celui de la subjectivité. C'est par ce biais que Paroz propose de réamorcer le dialogue avec Albert. Il entend se demander « 1) si la problématique de la subjectivité (ou problématique existentielle) peut être autre chose qu'un refuge pour philosophies déclinantes en mal d'immunisation, et 2) si le rationalisme critique est bel et bien capable de s'ouvrir à une autre dimension de l'être que celle de la réalité matérielle » (p. 100). Pour tirer au clair cette double question, l'auteur nous invite à retourner aux origines de la distinction moderne entre objectivité et subjectivité avec Kierkegaard : à la condition de bien voir dans les propos de ce dernier ce qui tient de la réaction de l'hégélianisme. À la lumière de sa relecture de Kierkegaard, Paroz concède à Albert qu'il serait « erroné de poser une alternative radicale entre la recherche objective et la recherche subjective de la vérité » (p. 117). Ayant appliqué les quatre « Brückenprinzipien » albertiens au domaine des doctrines⁷, il en conclut : « un examen critique *objectif* des doctrines, portant sur leur réalisabilité, leur congruence, leur compatibilité avec la

6. L'expression évoque la légende d'un baron ayant cherché à se déprendre d'un marais en se tirant lui-même par les cheveux. En *excursus III* de son volume, Paroz nous présente plus en détail ce trilemme. Il rattache la rationalité classique à la recherche des principes premiers qu'Aristote avait proposée pour sortir du dilemme de la régression à l'infini et du cercle logique. Les sceptiques de l'antiquité rejetaient déjà la solution aristotélicienne.

7. Pierre PAROZ appelle « doctrine », « une conception subjective logiquement articulée et suffisamment explicite » (p. 127).

science, leur compétence et leur ouverture au dialogue, peut certainement être envisagé, et même réclamé comme complément à l'examen critique subjectif, comme un test supplémentaire auquel les doctrines doivent se prêter. Toutefois, il ne saurait *remplacer* l'examen subjectif... » (pp. 128-129). Cet examen critique subjectif exige que la doctrine soit présentée « non seulement comme une hypothèse, mais comme hypothèse *falsifiable* : à savoir une proposition de compréhension de soi qui promet telle ou telle performance subjective ou objective, et qui accepte d'avance de se laisser supplanter par une autre se révélant plus performante, ou d'être révoquée en doute dans la mesure où elle ne remplit pas ses promesses » (p. 153).

Tel est le défi que, dans la dernière partie de *Foi et raison*, Paroz cherche à relever sur les deux principaux points de doctrine chrétienne remis en question par Albert : la question de l'existence de Dieu et celle de la résurrection du Christ. Selon Albert, l'idée chrétienne de Dieu n'a de sens que comme justification d'une conception mythologique et sacrale du monde. Paroz pense au contraire que ce Dieu « explication du monde » n'est qu'une perversion de la conception chrétienne de Dieu. Dans sa face subjective, le vrai Dieu chrétien se présente au contraire non seulement comme la « chose inconnue » (le Dieu du « *religieux A* » de Kierkegaard), mais comme le « Dieu caché » à même l'existence déroutante d'un homme particulier, Jésus de Nazareth. Dans l'ordre de la connaissance objective, Paroz entend démontrer « qu'il est possible (et même nécessaire et urgent) de rendre compte de l'hypothèse Dieu en montrant qu'il en découle des facteurs qui interviennent dans des domaines tels que la connaissance, l'éthique, la politique et le droit » (p. 179). En ce qui concerne le message de la résurrection, il culminerait non dans l'affirmation de la réanimation d'un cadavre comme le pense Albert, mais dans le fait que « la cause de Jésus continue » (Marxsen), le monde étant à comprendre sous le signe de la croix. Dans ce dernier cas, le lecteur, bien que d'accord avec la thèse d'ensemble, n'a pas toujours été convaincu par le détail de la démarche. Sur les deux points, l'approche est typiquement protestante. Elle est féconde, mais n'épuise pas toutes les possibilités.

Rejetant avec Albert toute théorie de la double vérité — vérité objective falsifiable d'un côté et vérité subjective immunisée de l'autre —, Pierre Paroz a cherché à étendre le principe albertien de la falsification à l'univers de la subjectivité. Pour lui, toute conception objective comporte une composante subjective implicite pouvant être examinée, de la même manière que toute « doctrine » comporte une dimension objective implicite à vérifier. Paroz est conscient qu'il a dû faire subir au concept albertien de falsification certaines modifications pour l'étendre au domaine de la subjectivité. Il reste à savoir jusqu'à quel point sa version théologique du rationalisme critique sera reçue non seulement par le rationalisme critique orthodoxe, mais par l'épistémologie théologique elle-même. Cet ouvrage, publié dans une collection qui a déjà fait ses preuves, ne peut être ignoré⁸.

4. Théologie et modernité

- René VIRGOULAY, *Les courants de pensée du catholicisme français. L'épreuve de la modernité. Coll. « Essais », Paris, Du Cerf, 1985. 120 pages (13.5 × 19.5 cm).*

Ce court essai nous offre une stimulante réflexion sur la condition du catholicisme, français en particulier, à la lumière du concept de modernité. Après avoir suivi l'évolution de ce concept depuis le Siècle des Lumières où il se définissait en termes d'immanence, Virgoulay cherche à identifier ce qu'il recouvre aujourd'hui dans une culture de masse. À ses yeux, la grande caractéristique de la modernité contemporaine serait la valorisation de la nouveauté en dehors de tout horizon de continuité. Le passé est dévalorisé au profit de l'instant présent. Les formes passées ont tendance à ne revenir que sur un mode cyclique accidentel. La Tradition perd son sens. Le catholicisme a l'expérience de la tension entre la nouveauté et la Tradition. C'était, au début du siècle, l'enjeu de la

8. Il faudrait lire en parallèle cette autre thèse sur la controverse entre Albert et Ebeling, que l'auteur nous signale en préface : P. SUCHLA, *Kritischer Rationalismus in theologischer Prüfung. Zur Kontroverse zwischen Hans Albert und Gerhard Ebeling. Frankfurt/M; Bern, Peter Lang, 1982.* L'auteur chercherait à relancer la discussion en soulignant à Albert que la foi chez Ebeling ne consiste pas à tenir pour vraies certaines propositions, mais à faire confiance.

crise moderniste. Cet enjeu perdure aujourd'hui dans le clivage entre progressistes et traditionalistes dans l'Église. Mais alors que, dans la crise moderniste, la nouveauté était ressentie comme une menace extérieure, elle est aujourd'hui vécue comme une valeur à intégrer.

De plus, la culture actuelle est pluraliste. L'époque de la référence commune à un même système théologique est révolue. La théologie a perdu son monopole sur l'étude du fait chrétien. Par contre, avec sa nouvelle clientèle laïque et ses nouveaux lieux de pratique, elle a élargi ses assises. Ce pluralisme est surtout une invitation à revenir au plus fondamental de la foi. C'est l'occasion de redécouvrir que croire, c'est avant tout être capable « d'accueillir l'autre, d'écouter une parole venue d'ailleurs » (p. 102). La pensée chrétienne est elle aussi invitée à repenser ses rapports au rationnel. « Le rationnel a besoin d'être dépassé par le haut, par l'ouverture au spirituel. Mais il a sa place nécessaire comme niveau spécifique assurant la saine communication du sensible et du mystique : leur collusion sans contrôle risque d'engendrer de graves équivoques et de troubles déviances » (p. 116).

À lui seul, ce petit essai propose tout un programme à la théologie fondamentale. Il l'invite à se poser nouvellement des questions vieilles comme le christianisme. Quel est l'avenir du christianisme dans un monde changeant et pluraliste ? Quel est le nouveau rôle de la raison théologique ? Qu'est-ce que croire chrétiennement aujourd'hui dans un monde où personne ne peut revendiquer le monopole de l'Évangile ?

5. Théologie chrétienne et autres religions

□ *Richard Henry DRUMMOND, Toward a New Age in Christian Theology. (Coll. « American Society of Missiology Series », n° 8). Maryknoll (N.Y.), Orbis Books, 1985. 258 pages (15 × 23.5 cm).*

Cet ouvrage répond, au moins partiellement, aux questions posées par Virgoulay. Il a pour auteur un théologien presbytérien qui s'intéresse à la culture orientale depuis le début de sa carrière. Drummond a notamment publié une histoire du christianisme japonais et un essai sur le bouddhisme. Depuis 1949, il a eu l'occasion d'enseigner une quinzaine d'années dans diverses universités japonaises. Il est actuellement professeur de religions comparées à l'Université du Dubuque (Iowa). Il semble connaître la théologie catholique presque aussi bien que la théologie protestante. Il nous livre ici ses convictions sur l'avenir du christianisme en face des autres religions.

L'auteur observe aujourd'hui la fin d'une théologie chrétienne repliée sur elle-même et le début d'une nouvelle théologie chrétienne ouverte à la valeur évangélique des autres religions. Il parle de passage d'une théologie exclusiviste à une théologie inclusiviste. Pour Drummond, ce nouvel âge de la théologie ne serait qu'un retour à l'esprit de la tradition chrétienne primitive. En effet, la Bible entière témoignerait en faveur de l'universalité de la Parole de Dieu. Les alliances particulières de Dieu avec l'Ancien comme avec le Nouvel Israël seraient à comprendre sur la toile de fond des alliances universelles pré-adiamiques. Ici, on pourrait reprocher à l'auteur de présenter, sous le couvert de la reconstitution historique, une lecture un peu trop chrétienne des Écritures anciennes. Il est loin d'être certain, en effet, que les Juifs de l'époque soient parvenus à reconnaître la volonté salvifique universelle de Dieu. Il a par contre pleinement raison de souligner l'étonnante ouverture de la foi des trois premiers siècles à une compréhension universelle du Christ. Paul, Justin et Irénée seraient à considérer comme les principaux témoins de cette ouverture.

À partir de l'avènement de l'Église constantinienne, le christianisme occidental aurait commencé à perdre de vue la dimension universelle du mystère du Christ. Il serait passé progressivement à une conception exclusiviste du salut. Ce rétrécissement, nettement perceptible chez Augustin, serait le résultat d'une institutionnalisation de la foi. Un certain sentiment de supériorité développé par la culture classique en face des invasions barbares serait également en cause. Cependant, remarque Drummond, il y aurait toujours eu des éléments de résistance à cette conception impérialiste du salut. Il parle entre autres de François d'Assise, de Maître Eckhart, de Nicolas de Cuse, de Zwingli, du Cardinal De Lugo, de Ricci, de Schleiermacher. Depuis la Seconde Guerre mondiale, on sentirait, tant du côté catholique que protestant, une ouverture plus généralisée à la valeur de Révélation des autres religions. Dans le catholicisme, cette ouverture serait symbolisée

par les textes de Vatican II et, dans le protestantisme, par les différentes Assemblées du Conseil mondial des Églises.

L'intérêt principal de l'ouvrage de Drummond réside dans son inventaire des théologiens catholiques (pp. 81-113) et protestants (pp. 114-183) qui, toujours plus radicalement, remettent aujourd'hui en cause une conception exclusiviste de la Révélation et du salut. Parmi les catholiques, il retient R. Panikkar, K. Rahner, H.R. Schlette, H. Küng, P. Knitter et trois théologiens qui, comme lui, connaissent bien le Japon pour y avoir travaillé comme missionnaires : H. Dumoulin, J.J. Spae et W. Johnston. Chez les protestants, outre les pionniers (en Occident, H. Kraemer et P. Tillich et, en Orient, les Appasamy, Chakkarai, Chenchiah, Devanandan, Devadutt, Thomas et Samartha), il présente les contributions de S. Ogden, J. Hick, D. Cupitt, J. A. T. Robinson, J. B. Cobb, jr., Choan-Seng Song, Seiichi Yagi, Mikizo Matsuo et quelques théologiens africains dont J. S. Mbiti. Bien sûr, un tel relevé n'est jamais complet : néanmoins, on s'étonne de ne pas rencontrer le nom de G. Thils comme représentant de la théologie catholique. Il est cependant une bonne illustration du caractère mondial de cette nouvelle théologie. Sur ce plan, il manque peut-être au dossier la contribution originale, quoique plus indirecte, de la théologie de la libération en Amérique latine.

En guise d'épilogue, R.H. Drummond nous dit comment il s'inscrit lui-même dans ce nouveau « consensus » théologique qu'il a diagnostiqué. Il ne s'oppose pas comme certains à l'utilisation du concept de Plénitude (*fulfillment*) par lequel la théologie contemporaine a cheminé vers la redécouverte de la valeur évangélique des autres religions : pourvu cependant que, d'une part, ce concept soit appliqué non au christianisme mais au Christ lui-même et que, d'autre part, il garde sa teneur eschatologique. Le critère éthique serait primordial dans le discernement de l'authenticité des diverses traditions religieuses, car « c'est à leurs fruits » qu'elles doivent être reconnues (Mt 7,16). Le Dieu Père serait partout à l'œuvre dans les traditions et structures religieuses particulières. Le Christ se tiendrait à leurs portes (Ap. 3,20) et l'Esprit les guiderait. Quel sens doit alors prendre l'effort missionnaire ? Il ne s'agirait pas seulement de convertir à l'étiquette chrétienne, mais de travailler au renouveau des personnes et des traditions sur leur propre terrain, en respectant leur diversité. Le moins qu'on puisse dire, c'est que cet ouvrage ne manque pas d'optimisme.⁹

6. Théologie pastorale et phénoménologie : Vatican II

- John F. KOBLER, *Vatican II and Phenomenology. Reflections on the Life-World of the Church*. (Coll. « *Studies in philosophy and religion* », n° 8. Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 1985. 260 pages (16 × 24 cm).

Edmund Husserl (1859-1938) est bien connu en tant que père de la phénoménologie contemporaine. À partir de sa notion de conscience comme présence au monde, il a proposé une méthode scientifique descriptive qui cherche l'« Essence » dans le phénomène à l'état pur par delà les théories et les systèmes en place. Il a eu une influence majeure sur la philosophie contemporaine, notamment sur les philosophies de l'existence. On sait tout ce que lui doivent Scheler, Heidegger de *L'être et le temps*, le premier Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas, Ricœur, etc. On pouvait déjà soupçonner qu'il n'est pas étranger au tournant théologique de Vatican II. Cet ouvrage de Kobler nous offre de le vérifier de plus près.

L'auteur commence par retracer l'influence de l'approche phénoménologique dans la théologie catholique au tournant des années 1950. *Humani Generis* serait largement une prise de position par rapport à cette influence. Plus ou moins consciemment, Jean XXIII aurait ouvert grande la porte à l'approche phénoménologique avec son projet de renouveau « in which supernatural truths were

9. On trouvera un complément indispensable à cet ouvrage dans le numéro 203 de la revue **CONCILIUM** : **Le christianisme parmi les religions du monde**. Ce numéro situe le christianisme par rapport à l'islam, à l'hindouisme, au bouddhisme et à la religion chinoise. Il fait également le point sur l'état de la théologie des religions dans le catholicisme et le protestantisme. Hans KÜNG y présente quelques thèses pour une théologie œcuménique des religions. Il s'interroge également, dans l'introduction à l'ensemble du numéro, sur le concept de « religion ».

expected to have empirically discernible results in the natural order » (p. 31). Il aurait donné le ton à Vatican II, notamment en proposant au concile, sur le point de s'ouvrir, la distinction **ad intra** / **ad extra** et, en 1963, avec **Pacem in Terris**, une encyclique qui met en corrélation les valeurs religieuses avec les valeurs chrétiennes. Même si son successeur Paul VI est revenu à une approche plus traditionnelle avec son souci doctrinal, Vatican II lui-même n'aurait pas craint d'adapter une approche phénoménologique à ses objectifs pastoraux.¹⁰

La constitution **Lumen Gentium**, en conjuguant par ses deux premiers chapitres les notions objectives de Corps mystique (ontologie fonctionnelle **ad intra**) et subjective de Peuple de Dieu (ontologie fonctionnelle **ad extra**), est particulièrement révélatrice de ce choix méthodologique ; de même **Dei Verbum** avec son herméneutique de la Parole de Dieu présente dans la conscience vivante de l'Église. **Gaudium et Spes** serait l'application pastorale de la même orientation. De même que la phénoménologie privilégie le retour à l'expérience immédiate de préférence aux théories, de même Vatican II aurait préféré miser sur le vécu chrétien de préférence aux théologies en place.

Cette étude nous aide à comprendre la profondeur du virage pastoral de Vatican II et ce qui l'a rendu crédible théologiquement. Elle aurait été plus convaincante si elle avait été plus sensible aux influences intermédiaires entre Husserl et Vatican II, à l'ensemble des documents du Concile et même aux circonstances d'élaboration de chacun des documents. L'auteur lui-même semble conscient de la nécessité de poursuivre ses recherches puisqu'il a commencé à interroger les **Acta Synodalia**¹¹. Comme telle cependant, elle ouvre des pistes intéressantes non seulement pour l'intelligence historique de la théologie de Vatican II, mais aussi pour la recherche en épistémologie des sciences pastorales. Elle pourrait même nous permettre de mieux comprendre la théologie de Jean-Paul II, disciple de Max Scheler.

7. Vatican II en phase de réception

- G. ALBERIGO et J.-P. JOSSUA, éd., *La réception de Vatican II* (Coll. « Cogitatio fidei », n° 134), Paris, Éd. du Cerf, 1985. 465 pages (13.5 × 21.5 cm).

La « réception » est une dimension essentielle d'un acte magistériel. Cet ouvrage nous offre de le vérifier à même un cas très actuel : celui de Vatican II. Après vingt ans, qu'en est-il de la réception de Vatican II ? C'est ce que se demandent une quinzaine de théologiens invités à faire le point sur cette question.

La réflexion est introduite par une étude de G. Alberigo qui invite à aborder cette question avec un certain recul. Vue à l'échelle de la grande histoire des conciles, il est en effet évident qu'une « période de vingt ans est trop courte pour apprécier adéquatement les effets d'un grand événement conciliaire » comme Vatican II (p. 18). Il a raison : la réception du dernier concile n'achèvera sa première phase qu'avec le départ des principaux acteurs de l'événement. Cette première phase est notamment faite de l'éclatement au grand jour des tensions non résolues au sein de la majorité

10. « The use of phenomenology at the Council was meant to be a consciousness-raising process aimed at a realistic, but flexible, sense of Church in the modern world. This larger aim was achieved only by attending to two more immediate purposes : first, by authentically reflecting the corporate ideas and judgments of the bishops so as to contribute to the Council's own consensus-building process ; and secondly, by synthesizing these corporate intuitions in such a way that they would become the intentional ground for the new attitudes, values, and acts appropriate to Christians in today's turbulent world.

The above genetic reflective process needed three phases of development in order to come to maturity. *First*, there was the elementary eidetic analysis of the raw data as deriving from the bishop on the floor of the Council... *Secondly*, as the pastoral sensitivity of the Council became more finely attuned, the "turn to the life-world" became more consciously accepted and necessitated the suspension of *all* the sciences... *Lastly*, after this intentional core had been discerned as the Glorified Christ, the vitally alive God-Man (i.e., a *concrete* universal), there came into play an active constitutive phenomenology which formulated a hermeneutical construct called the People of God... » (pp. 86-87).

11. John F. KOBLER, *The Acta Synodalia in a phenomenological Context*. Polycopié de 15 pages.

conciliaire, rassemblée plus ou moins artificiellement à l'époque pour contrer « l'oligarchie pré-conciliaire » et sa théologie tridentine caractérisée par un repliement du catholicisme sur lui-même. L'Église se redécouvre engagée dans toute l'aventure humaine. L'auteur est convaincu que Vatican II est davantage une « vocation » qu'un simple programme à réaliser. Et cette vocation, personne n'en a le monopole et elle a besoin de temps pour se réaliser.

La première partie de l'ouvrage s'intéresse aux contextes de la réception de Vatican II. H. J. Pottmeyer présente Vatican II comme un « concile de transition » entre deux âges de l'Église. « Le concile manifeste son caractère de transition précisément dans sa démarche méthodologique » (p. 57) qui consiste à juxtaposer des thèses complémentaires. Il ne faudrait donc pas voir dans l'ambiguïté des textes du concile un simple langage de compromis, mais une invitation à la synthèse d'aspects à conjuguer dans leur réception. L'ouvrage de Kobler, présenté ci-haut, nous donnait un bel exemple : *Lumen Gentium* et sa dialectique de l'*ad intra* / *ad extra* du mystère de l'Église Corps du Christ et Peuple de Dieu. À la lumière de cette dialectique, l'ambiguïté de cette constitution se déplace sur un terrain beaucoup plus fécond : celui de la sacramentalité de l'Église dans le monde. Une fois qu'on a remarqué que la notion de Peuple de Dieu est d'abord au service d'une ecclésiologie sacramentelle (*ad extra*), on cesse de trop attendre d'elle en termes d'ecclésiologie de communion (*ad intra*) dans le reste de la constitution. La reconnaissance de la dimension communionnelle de l'Église serait alors beaucoup plus qu'on ne le croit une responsabilité de la réception du concile.

Par ailleurs, il ne faudrait pas oublier que la réception de ce concile d'ouverture au monde que fut Vatican II est étroitement dépendante de la diversité des environnements « sociétaux » dans lesquels elle s'accomplit : c'est ce que nous rappelle Louis de Vaucelles, par référence au tiers monde (Amérique du sud et Afrique) ainsi qu'à la modernité occidentale. Le théologien chilien Segundo Galilea illustre en quelque sorte cette thèse en donnant l'exemple d'une réception particulièrement créative, mais sélective du concile : « celle des conférences de Médellin et de Puebla en Amérique latine » (p. 85).

Quant à l'étendue de la réception de Vatican II, l'ouvrage relève d'abord quatre intuitions du concile qui sont relativement bien passées dans sa réception : l'inculturation de l'Église (J.A. Komonchak), la dimension historique et collective de la foi (G. Ruggieri), le caractère central de l'Écriture comme règle de foi (E. Bianchi) et l'œcuménisme (R. Girault). Plus encore, le processus de réception a permis la germination de certaines idées que le concile lui-même n'avait pas jugé bon d'exploiter : la valeur évangélique de la pauvreté (G. Gutiérrez), la lutte pour la paix (P. Toulat) et une certaine valorisation liturgique de l'Église locale (A. Nocent). Par contre, certaines requêtes conciliaires n'ont pas eu tout l'écho qu'on avait espéré : entre autres le principe de la collégialité épiscopale (L. Vischer), la réforme des clercs (C. Duquoc) et la dimension communautaire de la liturgie (L. Maldonado). Selon E. Corecco, le nouveau *Codex juris canonis* est un bon témoin des hésitations de l'après-concile. Il y a enfin eu le refus global de Vatican II. Daniele Menozzi fait un inventaire analytique des principaux groupes d'opposition à l'Église du second Vatican. Il s'agit surtout de groupes traditionalistes ; mais également à l'occasion de groupes progressistes déçus de l'éthique sociale du concile.

Cet ouvrage collectif est somme toute une lecture très nuancée de la réception de Vatican II. Les auteurs en arrivent parfois à des appréciations fort différentes selon le point de vue où ils se placent. C'est notamment le cas pour la question de la reconnaissance de l'Église locale. Ces divergences d'appréciations reflètent sans doute les paradoxes de la théologie du concile ; elles révèlent surtout que la réception de Vatican II est loin d'être terminée. Pour le moment, ce processus est encore prisonnier de la proximité de l'événement conciliaire. Vatican II est encore une référence trop immédiate pour qu'on puisse en mesurer l'impact. Ce volume nous rappelle dans les faits le caractère laborieux et relativement imprévisible de la réception d'un acte magistériel.

8. L'autorité magistérielle menacée par ses structures

□ Jacques FLAMAND, *Pape et pasteur. Dans quelle Église? Plaidoyer théologique*. (Coll. « Essais et recherches », n° 1) Ottawa, Éditions du Vermillon, 1984. 224 pages (15 × 23 cm).

Comme l'indique son titre, cet ouvrage est un plaidoyer pour une révision des structures dans l'Église. Il nous intéresse ici en ce qu'il s'interroge sur la régulation de la foi par le magistère. Il réédite, en les fusionnant avec des modifications mineures, deux ouvrages relativement audacieux que l'auteur a publiés en 1970 sous le titre de **Saint Pierre interroge le Pape** et de **La fonction pastorale ; ministère et sacerdoce au-delà de l'ecclésiologie de Vatican 2**. Ce livre, qui pourtant nous ramène au cœur des débats de l'ecclésiologie des années 1960 avec son arsenal de références presque uniquement tirées de cette époque, demeure étonnamment actuel. Il conteste en effet une ecclésiologie cléricale qui n'a guère fait de progrès depuis vingt-cinq ans et qui a même reculé aux yeux de nombreux théologiens. On aurait quand même aimé connaître la réaction de l'auteur au discours des théologiens depuis Vatican II. Il serait étonnant qu'une pensée si éveillée n'ait pas poursuivi sa course sur cette question depuis un quart de siècle !

Cet ouvrage s'ouvre par un examen des influences néo-platoniciennes, via le Pseudo-Denys, sur les origines de la conception hiérarchique de l'Église. À notre avis, il aurait d'abord dû parler des influences stoïciennes sur la genèse de la structuration hiérarchique de l'Église. Le Pseudo-Denys n'est intervenu qu'au niveau de la justification théorique d'une situation de fait. Jacques Flamand nous rappelle ensuite la thèse de la coexistence d'un double type d'Église aux origines : un type charismatique (paulinien) et un type institutionnel (pétrinien) qui prendra rapidement le dessus. Cette thèse, amplifiée par Schillebeeckx dans **Le ministère dans l'Église** (1980-1981), a donné lieu à une foule de mises au point auxquelles il aurait fallu faire écho. Aucun théologien sérieux ne reprochera aujourd'hui à Flamand d'affirmer que la succession apostolique est l'affaire de toute l'Église, dans tous ses charismes, et non seulement de l'épiscopat. C'est très adroitement que l'auteur résume le rôle joué par le Moyen Âge dans l'avènement de la conception monarchique de la papauté ainsi que le contexte des définitions de l'infailibilité et de la primauté pontificales au premier concile du Vatican.

Avec raison, Jacques Flamand juge équivoque l'ecclésiologie de Vatican II pour autant que, par delà certaines ouvertures à une ecclésiologie de communion, elle est demeurée foncièrement juridique et universelle. Il dénonce la même ambiguïté sur la question du partage de l'autorité dans l'Église pour autant qu'on reconnaît l'autonomie des évêques et l'importance de la collégialité épiscopale en même temps qu'on réaffirme les prérogatives du Pape et son infailibilité. L'auteur propose un réel virage vers une ecclésiologie de communion où « chaque Église est un tout dans le tout de l'Église » (p. 113). Une telle ecclésiologie, d'ailleurs déjà largement pratiquée par les Églises orthodoxes, exigerait une radicale décentralisation de l'autorité. Ainsi, il faudrait accorder plus d'autonomie aux conférences épiscopales et aux synodes généraux des évêques ; on pourrait envisager un passage du « cardinalat » à un « patriarcat » où « les autres chrétiens, orthodoxes, anglicans, luthériens, réformés pourraient trouver leur place, conservant leurs traditions propres, mais unis dans une même communion avec toutes les Églises locales de la terre » (p. 162). L'auteur mise notamment sur le fait que le « patriarcat » n'existe qu'en symbiose avec un régime synodal.

Enfin, Jacques Flamand préconise une conception fonctionnelle du sacerdoce par opposition à la conception ontologique traditionnelle.¹² Il est sensible au fait que le prêtre est le sacrement de la présence de toute l'Église à la communauté qu'il est appelé à présider. Étant donné ses préoccupations, nous nous serions attendu aujourd'hui à ce qu'il exploite également la dimension « sacramentelle » de l'engagement sacerdotal par rapport à chacun des membres de la communauté. En tant que président d'assemblée, le prêtre est tout autant appelé à symboliser la responsabilité communautaire de chacun. Une simple problématique de répartitions de tâches ne pourra jamais venir à bout

12. « Il faut s'orienter, dira-t-il, vers un sacerdoce "ministériel" beaucoup plus fonctionnel, où le ministre sera choisi par la communauté, pour une durée limitée... le plus souvent à temps partiel... Des femmes seront, au même titre que des hommes, appelées au ministère pastoral. Bref, pluralisme et diversité... » (p. 197).

de la question des ministères dans l'Église. L'auteur est d'avis que le problème du sacerdoce, et par voie de conséquence de l'Église en général, est davantage théologique que pastoral. Il a raison par rapport à ceux qui pensent que la théologie du sacerdoce a déjà tout dit et qu'il ne s'agit par conséquent que de l'aménager. Il a tort pour autant que le problème du sacerdoce ne pourra pas se résoudre par simple évidence théologique. Le blocage est davantage ecclésiastique que proprement théologique. La théologie n'intervient alors qu'au niveau idéologique. La théologie fondamentale aurait ici un grand rôle à jouer.

Cet ouvrage franc, destiné à un large public, nous rappelle que la théologie ne doit pas rester le lot d'un cercle de techniciens du savoir.

9. Une théologie du magistère

□ Francis A. SULLIVAN, S.J., *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church*. New York/Ramsey, Paulist Press, 1983. 234 pages (13.5 × 21.5 cm).

Cet ouvrage semble bien être le premier essai de synthèse sur la notion de magistère depuis les manuels d'avant Vatican II. Son auteur est professeur à l'Université Grégorienne de Rome. Il aborde la question d'un point de vue ecclésiologique, même lorsqu'il traite d'aspects qui relèvent davantage de la compétence de la théologie fondamentale comme celles de la « vérité » de l'enseignement du magistère ou des relations entre magistère et théologie. Sa démarche privilégie l'écoute des documents récents du magistère, interprétés selon l'approche déductive de la théologie traditionnelle. Ses conclusions n'ont rien de surprenant. Même s'il n'est généralement pas très audacieux, cet ouvrage s'impose par son érudition, son intelligence et sa clarté d'expression.

Comme le suggère *Lumen Gentium* qui ne traite de la « hiérarchie » qu'après avoir d'abord parlé de l'Église comme peuple de Dieu, le Père Sullivan situe la fonction magistérielle sur la toile de fond de l'indéfectibilité fondamentale du peuple de Dieu ; mais, dira-t-il par déduction des textes de Vatican II, c'est dans l'Église catholique que « subsiste » cette indéfectibilité fondamentale du peuple de Dieu. De même, il distingue quatre porteurs de l'autorité magistérielle : l'évêque dans son propre diocèse, le collège épiscopal dispersé dans le monde, le collège épiscopal réuni en concile et le « Pontife romain ». Avec Vatican II, il continue à fonder l'autorité particulière de la « hiérarchie » en matière d'enseignement sur la succession apostolique. Et pour que le recours au principe de la succession apostolique soit recevable, il suffit, dit-il, que les évêques aient hérité du ministère apostolique du « leadership » pastoral avec une plénitude particulière (p. 41). Sur ce point, il s'en prend à l'interprétation que Küng a faite des textes de Vatican II. Avec raison, il note que le concile ne dit pas nécessairement que les évêques sont les successeurs *directs* et *exclusifs* des Apôtres. À tort cependant, et dans la plus pure tradition du rechapage *a posteriori* des textes du magistère, l'auteur sous-estime le fait que les affirmations de Vatican II peuvent difficilement être interprétées autrement que ne le suppose Küng étant donné la tradition théologique et magistérielle dans lesquelles elles s'inscrivent. Avec la critique actuelle, Sullivan reconnaît que l'institution épiscopale est le fruit d'une évolution historique. Il suffit, pense-t-il, que cette évolution se soit faite sous l'action de l'Esprit : ce qui est attesté dans la réception de l'épiscopat par l'indéfectibilité de l'Église. De même, il rappelle à Küng que Vatican II ne dit pas que les évêques sont les seuls docteurs dans l'Église, mais les seuls docteurs « authentiques », c'est-à-dire « autorisés »¹³. Il reproche à Küng d'argumenter comme s'il ne pouvait y avoir qu'un seul charisme d'enseignement dans l'Église, soit celui du docteur.

F. A. Sullivan s'attarde longuement sur la question de l'infaillibilité. Il fait remarquer à Küng que le concept d'infaillibilité ne qualifie pas les propositions magistérielles comme telles, mais le

13. « ... the word *authentic*... means specifically "with authority to speak in the name of Jesus Christ, in virtue of episcopal consecration and succession from the apostles in their mandate to teach". In other words... "with hierarchical authority", or as St. Thomas put it, *ex officio prealationis* ». (p. 28)

magistère lui-même dans l'exercice de ses fonctions¹⁴. Il distingue l'infailibilité du magistère en matière de définitions dogmatiques et l'infailibilité du magistère universel ordinaire. Dans le premier cas, le magistère proclame infailiblement que telle proposition est divinement révélée. Par proposition, précise l'auteur, il faut entendre le sens de son énoncé et non son énoncé comme tel¹⁵. Selon l'auteur, une définition dogmatique doit répondre aux conditions suivantes : elle doit d'abord être proposée librement par le collège épiscopal, s'exprimant lui-même directement ou par sa « tête », le Pape ; ensuite, elle doit avoir pour objet une « doctrine de foi ou de morale » contenue dans le « dépôt de la révélation » ; enfin, elle doit être proposée comme telle au nom de la foi de l'Église. Sur la question de la réception de l'enseignement du Magistère, l'auteur est d'avis qu'une « subsequent reception does not confer infallibility on the act of the magisterium, but it provides infallible confirmation of the fact that an infallible definition has taken place » (p. 111). Quant à la question plus précise de la non-réception du dogme particulier de l'infailibilité papale par les autres chrétiens, l'auteur n'en fait pas un obstacle majeur à la réunion des chrétiens. Ainsi, il suffirait que les orthodoxes reconnaissent la valeur de ce dogme pour la tradition romaine. C'est bien notre avis.

Quant à l'infailibilité du magistère ordinaire universel, elle se distinguerait de l'infailibilité du magistère extraordinaire en ce qu'elle n'implique pas de définition solennelle du caractère révélé de ce qui est enseigné. L'auteur observe fort justement qu'elle n'a jamais elle-même fait l'objet d'une définition dogmatique même si elle est expressément enseignée par Vatican I et Vatican II. Outre la collégialité épiscopale, cette infailibilité exige que tel point de doctrine soit présenté « tamquam definitiva tenendum ». Elle ne peut s'exercer qu'en matière de foi et de pratique. Elle peut avoir un double objet : le « révélé » lui-même (objet primaire) ou simplement « ce qui est requis à la défense et à l'explication de l'Évangile » (objet secondaire). Dans ce dernier cas, il peut s'agir, précise l'auteur, de la condamnation de propositions contraires à la foi, de ce qui découle nécessairement de la vérité révélée, de certains « faits dogmatiques » comme l'œcuménicité de certains conciles ou « the compatibility or incompatibility of published opinions with revealed truth » (p. 136), et de la canonisation solennelle de saints. Quant aux normes particulières de la loi naturelle, comme en matière de contrôle des naissances, Sullivan pense avec la majorité des théologiens qu'elles ne peuvent pas être objets d'enseignement infailible. Autant l'auteur insiste sur le caractère définitif du magistère infailible, autant il est ouvert au caractère réformable du magistère non infailible. Cependant, dira-t-il, cet enseignement réformable exige « l'obéissance du jugement », c'est-à-dire une ouverture sincère à ce qui est proposé par le magistère. Au-delà de cet effort honnête et soutenu pour entrer dans les vues de l'enseignement du magistère, la dissension intérieure ne va pas à l'encontre de l'obéissance. Enfin, sur les relations entre magistère et théologie, l'auteur reprend les conclusions de la CIT en 1975.

En dépit de ses indéniables qualités, cet ouvrage ne réussit pas à convaincre. Sa problématique est toujours celle de la théologie néo-scholastique avec sa conception propositionnelle et passéiste de la révélation. Cette approche est certes utile pour comprendre le développement de la théologie du magistère depuis le XIX^e siècle ; mais aujourd'hui elle sonne de plus en plus faux. Il faudrait notamment dépasser la problématique traditionnelle de la vérité ou de l'erreur de l'enseignement du magistère. La vérité de l'enseignement du magistère, comme d'ailleurs de l'Écriture, est d'un type très particulier. Son opposé n'est pas d'abord l'erreur, mais le mensonge. Elle est surtout fonctionnelle. L'autorité de l'enseignement du magistère devrait d'abord être mesurée à son aptitude à rassembler les croyants. Tant qu'on concevra la vérité du magistère avant tout comme une vérité théorique, elle vivra des chicanes de clôture avec la vérité scientifique de la théologie. Tant que l'infailibilité magistériel ne sera pas reconnue comme étant d'abord de l'ordre de la fiabilité, elle fera difficulté.

14. « Infallibility is correctly predicated not of the propositions as such but of the teaching authority in the exercise of its teaching function. » (p. 80)

15. « A proposition is the *meaning* of a statement ; to say that a proposition is true is to say that what a statement *means* is true. Infallibility guarantees the true of the proposition. It does not guarantee that the statement in which the proposition was enunciated was a fully adequate expression of the divine reality which it was intended to express. » (p. 80)

10. La révélation comme médiation symbolique

□ Avery DULLES, s.j., *Models of revelation*. Garden City, New York, Doubleday & Company, Inc., 1983. 346 pages (13.5 × 21 cm).

Avery Dulles est déjà avantageusement connu en théologie fondamentale, notamment sur la question de la révélation. Dans cet ouvrage, il développe une thèse déjà présentée dès 1980 dans la revue *Theological Studies*¹⁶. Cette thèse, après avoir ramené à cinq modèles les principales théologies contemporaines de la révélation, propose une approche du mystère de la révélation qui reflète de plus près le processus de l'expérience tacite de la révélation. Cette expérience tacite de la révélation étant à son avis de l'ordre de la communication symbolique, c'est à la lumière de cette notion qu'il suggère de procéder « pour transcender les différences entre les différents modèles, corriger certaines de leurs déficiences, et proposer une théologie cohérente qui ne serait inféodée à aucun modèle »¹⁷. Par sa référence à l'expérience plutôt qu'aux théologies constituées, la méthodologie proposée est presque phénoménologique.

Les cinq modèles par rapport auxquels l'auteur situe sa proposition sont les suivants. Le plus ancien par ses origines est le modèle *doctrinal*, caractéristique au XX^e siècle de la théologie évangélique anglo-saxonne et de la théologie néo-scholastique catholique. C'est la révélation réduite à un contenu propositionnel véhiculé soit par l'Écriture seule, soit par l'Écriture et la tradition ecclésiale. En réaction contre cette conception jugée trop autoritaire et abstraite de la révélation, la théologie peut-être la plus typique du XX^e siècle insiste surtout sur la dimension *historique*, événementielle, de la révélation. D'autres théologiens, plus sensibles à l'actualité et à l'universalité de la révélation, cherchent plutôt à définir la révélation en termes d'*expérience intérieure* de communion avec Dieu. En réaction à l'objectivisme des deux premiers modèles et au subjectivisme du troisième, la théologie *dialectique* exploite le paradoxe de la présence et de l'absence de Dieu. Enfin certains théologiens, rejetant les premier, deuxième et quatrième modèles comme trop autoritaires et le troisième modèle comme trop individualiste, suggèrent de concevoir la révélation comme « *new awareness* », c'est-à-dire comme « nouvelle prise de conscience » de la présence de Dieu dans le monde. L'auteur illustre ces différents modèles par leurs principaux représentants et les compare quant à la « forme » de révélation qu'ils privilégient, au « contenu » de la révélation, à leur « rapport au salut » et à la « réponse » humaine qu'ils impliquent. Il analyse leurs forces et faiblesses respectives ainsi que leurs relatives incompatibilités.

Avec une méthodologie inspirée de Lonergan¹⁸, Avery Dulles montre comment le fait de concevoir la révélation en termes de médiation symbolique permet d'exploiter les forces tout en dépassant les faiblesses de chacun des modèles relevés. Il illustre ensuite la fécondité de son hypothèse sur six problèmes particuliers qui se posent à l'intérieur de la question de la révélation : la place du Christ dans la révélation, la valeur de révélation des autres religions, les rôles respectifs de la Bible et de l'Église dans le processus de la révélation, la dimension eschatologique de la révélation et de l'acceptation de la révélation (foi et raison).

L'auteur en conclut fort justement que la révélation ne peut être réduite à la vérité propositionnelle, ni à la reconstitution historique, ni à l'expérience mystique, ni à la foi aveugle, ni à la pure ouverture à l'inédit. Cependant, la révélation chrétienne comporte une dimension propositionnelle, historique, mystique, kénotique et de complicité avec l'aventure humaine. La notion de communication symbolique lui permet de tenir ensemble ces dimensions paradoxales du mystère de la révélation.

16. Avery DULLES, « The Symbolic Structure of Revelation », *Theological Studies* 41 (1980), pp. 51-74.

17. « ... symbolic communication may serve as a dialectical tool for transcending the differences between the models, correcting some of their deficiencies, and establishing a coherent theology not wedded to any one model » (p. ix).

18. Bernard LONERGAN, *Method in Theology*, New York, Herder and Herder, 1972 (ch. X, pp. 235-266).

RENÉ-MICHEL ROBERGE

Cet ouvrage, d'une limpidité remarquable, vaut surtout par sa valeur de synthèse. Il discerne clairement les enjeux des grandes théologies de la révélation sur le marché et propose une approche qui nous les fait apparaître dans leur complémentarité au plan de leurs intentions profondes. Son hypothèse de travail est fort simple, mais encore fallait-il y penser. On pourrait peut-être reprocher à l'auteur d'avoir manqué une bonne occasion de tirer profit des progrès de la linguistique moderne.