NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

93 N° 6 1971

Un débat sur l'infaillibilité. La discussion entre K. Rahner et H. Küng

Gustave DEJAIFVE (s.j.)

p. 583 - 601

https://www.nrt.be/it/articoli/un-debat-sur-l-infaillibilite-la-discussion-entre-k-rahner-et-h-kung-1316

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Un débat sur l'infaillibilité

LA DISCUSSION ENTRE K. RAHNER ET H. KÜNG

Si, depuis un lustre, aucun des livres de H. Küng ne passe inaperçu, on peut dire que le dernier en date *Infaillible ?* [1] a causé plus que de l'émoi dans l'Eglise catholique et même bien au-delà de ses frontières confessionnelles.

Parti en campagne contre le « système romain » qu'il rend responsable de la faillite de Vatican II, le Professeur de Tübingen a choisi cette fois comme point de mire l'aspect le plus vulnérable de l'œuvre conciliaire : le problème de l'infaillibilité.

Il n'est pas dans le tempérament de H. Küng de se cantonner dans les hauteurs sereines d'un débat purement académique : la question qu'il pose aujourd'hui à la théologie concerne un point de la doctrine catholique qui confine à la foi. La mise en demeure qu'elle comporte : opter pour ou contre une certaine conception de l'infaillibilité, pourrait bien équivaloir, en fait, à une mise en question d'un article de foi catholique.

Contre cette avalanche — qu'on me passe cette comparaison — que constitue l'attaque massive du théologien suisse contre le système romain et sa structure dogmatique, quelle ne fut pas la surprise de l'auteur de voir se dresser un parapet du côté où il s'y attendait le moins, à savoir la prise de position très critique et, au début, assez négative, de celui qu'il considère comme son maître en théologie : le Père K. Rahner [2].

C'est à une présentation de ce débat théologique que nous voudrions limiter cet article. Nous estimons, en effet, que cet échange entre le maître (ou le prétendu maître) et son disciple apporte une utile mise au point à un ouvrage discuté et discutable, mais qui n'était, en somme, que l'essai audacieux, provocant même, d'un théologien qui s'accroche, avec un zèle inlassable, souvent imprudent au gré même de ses amis, à des problèmes difficiles, dont l'incidence œcuménique est évidente.

---

1. Hans KÜNG, *Unfehlbar ? Eine Anfrage,* Benziger Verlag, 1970 ; traduction française : *Infaillible ? Une interpellation,* Paris, DDB, 1971.

2. *Kritik an Hans Küng — Zur Frage der Unfehlbarkeit theologischen Sätze,* dans *Stimmen der Zeit,* 186 (1970) pp. 361-377. — Cet article a été traduit en italien en même temps que d'autres recensions allemandes de l'ouvrage de Küng sous le titre : *Rahner, Lehmann, Löhrer rispondono all'« Infallibile » di Küng* (Coll. Punti scottanti di teologia, 58, Edizioni Paoline).

De cet ensemble d'articles qui ont paru dans la revue allemande *Stimmen der Zeit* [3], nous voudrions dégager les aspects spécifiquement doctrinaux, laissant de côté les aspects plus personnels de ce qu'il faut bien appeler une querelle de famille entre deux théologiens que bien des visées communes rapprochent l'un de l'autre.

La thèse de Küng, réduite à sa forme la plus simple, peut s'énoncer comme suit : la fidélité de l'Eglise à la foi — son indéfectibilité — peut et doit faire l'économie d'une notion d'infaillibilité, inhérente à des propositions déterminées, requérant un assentiment inconditionné. Cette thèse, l'auteur entend l'établir à la fois par une méthode historique et une analyse critique — selon la double démarche de la théologie positive et de la réflexion spéculative — en montrant que certains dogmes, prétendus infaillibles, sont en fait erronés (l'exemple le plus récent, sur lequel l'auteur s'étend longuement au début de son ouvrage, est la doctrine d'*Humanae vitae*) et que la notion d'infaillibilité (des propositions) ne se justifie en fait ni par l'Ecriture, ni dans la tradition ancienne, ni en droit devant la raison théologique.

I. — La critique de Rahner

Une question de méthode

C'est à cette question de méthode que s'en prend d'abord K. Rahner, au début de son premier article.

Sans vouloir reprendre ce qu'il appelle le « détail exégétique et historique de la thèse de Küng » (p. 361), l'éminent théologien reproche à l'auteur une attitude rationaliste en face de l'histoire, un vice de méthode qu'il partagerait, d'ailleurs, avec les adversaires qu'il combat (les théologiens romains des derniers siècle), à savoir une notion d'invariabilité de l'Eglise dans sa structure et sa doctrine, selon laquelle partout où une donnée actuelle ne pourrait être saisie selon la même « forme » dans une situation passée, on ne pourrait déceler de relation réelle de l'une à l'autre. C'est ce que Rahner appelle un « positivisme de la Révélation » qui chercherait à opposer « institution divine » et « développement historique complexe » (cfr p. 362, note 4). Cette identité de l'Eglise et de sa vérité sous des formes historiques changeantes fait d'ailleurs problème et Rahner reconnaît volontiers que les adversaires de Küng ne l'ont pas considéré avec suffisamment d'attention.

---

3. A l'article de Rahner cité à la note 2, Küng a répondu par deux articles intitulés *Im Interesse der Sache — Antwort an K. Rahner*, dans *Stimmen der Zeit*, 187 (1971) pp. 43-64 et 105-122, à la suite desquels Rahner a fait paraître sa *Replik, ibid.*, pp. 145-160.

La thèse de Küng

Rahner en vient alors à la thèse principale de Küng, selon lequel il faut distinguer entre une « permanence de l'Eglise dans la vérité » et la « vérité des propositions ».

A ce propos, il fait remarquer que lorsque Küng parle de l'indéfectibilité de l'Eglise, il ne précise guère ce qu'il entend par ce dernier mot : il ne détermine pas le rapport de la structure ecclésiastique, de ses divers éléments avec cette « permanence dans la vérité », il ne dit pas quelle église ou quelles églises chrétiennes sont visées. Quant à la « vérité des propositions », elle est tout simplement déniée à l'enseignement du Magistère ecclésiastique, au Pape, aux Conciles et à l'Ecriture elle-même ; il en va de même pour les doctrines proposées par le Magistère ordinaire, quand ce dernier exige pour elles un assentiment de foi absolu.

A cette thèse, Rahner oppose une fin de non-recevoir catégorique. Les raisons lui en paraissent obvies : elle contredit toute la théologie catholique depuis la Réforme, elle contredit l'enseignement exprès de Vatican I et de Vatican II ; elle nie enfin une vérité de foi, car les propositions de Vatican I au moins n'ont plus de sens si la doctrine de ce Concile sur l'infaillibilité de l'Eglise et du Pape en leurs définitions ne se rapporte pas à des propositions, mais uniquement à une indéfectibilité de l'Eglise conçue comme une « permanence dans la vérité » (p. 364).

A ce stade, remarque Rahner, on se demande s'il reste une plateforme commune sur la base de laquelle on puisse encore discuter avec Küng comme avec un théologien catholique. Küng ne se range-t-il pas plutôt parmi les protestants libéraux, pour lesquels ni Conciles ni Ecriture sainte ne sont des grandeurs contraignantes, ne sont plus une « norma normans » ? Le fait de présenter sa thèse comme une question ne change rien à l'affaire, ajoute Rahner, car l'auteur y conteste un présupposé indiscutable pour tout dialogue entre catholiques. Si Küng répond que ce présupposé lui-même est en question et n'est tout au plus qu'une opinion de théologiens, alors il se construit une Eglise catholique romaine selon ses rêves et il ne trouvera plus de partenaire avec lequel il puisse dialoguer d'une façon spécifique.

Ce jugement radical et apparemment sans appel que le maître se devait d'exprimer « en toute honnêteté » à l'adresse de la thèse fondamentale de celui qui se proclamera son disciple, K. Rahner, en bon avocat général, va s'appliquer à le fonder, en reprenant et en réfutant les arguments principaux sur lesquels H. Küng a prétendu étayer sa position.

*Doctrine d'*Humanae Vitae

Dans son essai, H. Küng était parti, comme nous l'avons dit, de l'Encyclique *Humanae vitae* comme d'un test pour introduire sa thèse. En effet, d'après lui, la doctrine d'*Humanae vitae,* reprenant l'enseignement constant de Pie XI et de Pie XII, doit être considérée comme un enseignement infaillible du Magistère ordinaire, selon les critères de la théologie romaine courante. Or, cette doctrine est erronée, affirme Küng.

Cette dernière assertion, K. Rahner se garde bien de la relever, et pour cause [4].

Par contre, il conteste absolument que l'auteur ait démontré que le caractère immoral de la contraception soit un dogme de foi. Küng avait argué des opinions de la commission pontificale chargée d'étudier le problème. Or, quand on les examine sans parti pris, on constate, dit Rahner, que la minorité de la Commission, opposée à la contraception, n'a jamais parlé de dogme à ce propos ; quant à la majorité, elle était précisément d'avis que la foi n'était pas en jeu ; sinon elle n'aurait jamais parlé de licéité à propos de la contraception.

Est-il vrai, comme l'affirme Küng, qu'une doctrine du Magistère ordinaire peut être déclarée irréformable et, à ce titre, doit être reçue avec un assentiment de foi absolu, si elle est unanimement proposée ?

La question a été discutée dans une séance de la commission théologique durant le Concile. Certains étaient enclins à l'admettre, à condition que cette doctrine ait été enseignée pendant un temps assez long et admise pratiquement par tous les catholiques (p. 366).

Rahner refuse cette interprétation. Il n'y a de proposition de foi contraignante que lorsque le Magistère ordinaire la propose clairement comme exigeant un assentiment de foi absolu et comme révélée par Dieu, à telle enseigne qu'aucun doute sérieux ne puisse être invoqué à ce propos.

Tel n'est pas souvent le cas. On ne peut oublier que beaucoup de doctrines ont été universellement enseignées par le Magistère et se sont révélées, par la suite, erronées.

Sans doute, quand le Magistère enseigne une doctrine, il ne la présente jamais comme essentiellement réformable, mais il la propose le plus souvent sans aucune qualification, comme l'a fait précisément Paul VI, lors de ses nombreuses allocutions à propos de l'Encyclique.

Si le Magistère agit de la sorte, c'est parce qu'il n'est pas toujours lui-même réflexivement conscient du degré de certitude à accorder à une doctrine et qu'il ne peut pas l'être, en bien des cas.

---

4. On sait que le P. Rahner s'est montré très critique à l'égard de l'Encyclique, comme il s'en est expliqué à plus d'une reprise.

Le cas de l'Encyclique peut, tout au plus — et en cela Rahner ne renie pas son opinion antérieure — fournir un exemple du fait, déjà vérifié par ailleurs, que le Magistère propose des doctrines qui se révèlent plus tard comme erronées.

Il ne prouve pas, en tout cas, comme le prétend Küng, que la doctrine d'*Humanae vitae* est un dogme de foi enseigné par le Magistère ordinaire, même si on en juge selon les principes de la théologie romaine (p. 368).

Vérités et erreur des propositions

Rahner passe ensuite à l'examen des arguments philosophico-théologiques de la thèse de l'auteur.

Küng avait argué de la nature essentiellement fragmentaire, limitée et ambiguë de la connaissance humaine et de son expression thématique. Rahner lui reproche ici de confondre le caractère limité d'une proposition et son caractère erroné ; il n'a pas précisé, estime-t-il, avec assez d'acribie la différence qui existe entre les deux. Le caractère historique et essentiellement analogique des jugements humains n'entraîne pas comme conséquence fatale qu'ils soient erronés.

Or, pour Küng, poursuit Rahner, toutes les propositions humaines sont à la fois vraies et fausses, selon des degrés divers : c'est du moins l'impression que donnent les développements de l'auteur dans son ouvrage [5]. Cette thèse est, sans doute, séduisante pour de nombreux esprits ; elle est néanmoins fausse. Poussée à bout, elle rendrait insignifiante la thèse fondamentale de Küng, puisque celle-ci ne prétend établir qu'à propos de certaines propositions ce qui vaut à priori de toutes. En ce cas, la question se poserait encore de savoir si certaines propositions du Magistère dont Küng prétend qu'elles sont aussi erronées, n'ont pas néanmoins ce degré de vérité que la langue courante reconnaît à certaines propositions et nie des autres (bien que ces dernières possèdent aussi, par hypothèse, un noyau de vérité). A cela s'ajoute que la thèse principale de Küng devrait être subsumée sous le principe à priori qu'aucune proposition humaine finie ne peut être simplement qualifiée de vraie au sens de « non erronée », puisqu'elle reste naturellement exposée à toutes les limites et à toutes les ambiguïtés que Küng reconnaît décidément à toutes les propositions humaines.

Il me paraît, avoue Rahner, qu'on ne voit pas clairement si Küng ne part pas du présupposé qu'il ne peut y avoir aucune proposition humaine qui ne soit également erronée par quelque côté. Si on ne part pas, en effet, de ce présupposé, on ne voit pas pourquoi, comme le pense Küng, il ne peut y avoir de promesse de Dieu préservant

5. Cfr *Unfehlbar*, pp. 138-140 ; *Infaillible*, pp. 175-178.

de toute erreur certaines propositions, par la puissance de sa grâce. On ne voit pas, en tout cas, qu'une telle promesse devrait contredire l'essence de l'homme terrestre et limité plus que la promesse — considérée par Küng comme possible et donnée en fait — en vertu de laquelle la grâce de Dieu maintiendra l'Eglise dans la vérité et ce en un sens empiriquement déterminable (comment cela se peut-il faire, sinon par des propositions ?).

Après cette réfutation « ad hominem » du scepticisme de Küng (si elle paraît un peu laborieuse, nous nous en excusons, mais la langue de Rahner défie toute traduction et nous avons voulu serrer de près le texte original), notre critique reconnaît volontiers qu'aucune théorie satisfaisante n'existe aujourd'hui sur le caractère historique de la connaissance et sa problématique : en particulier, comment doit-on distinguer avec précision d'une part l'erreur et d'autre part le caractère historiquement limité, inadéquat et ambigu d'une proposition humaine ? Küng a raison de dire qu'on ne peut chercher dans la mathématique de modèle conceptuel valable et satisfaisant pour établir cette distinction. Toutefois, cette lacune déplorable de la gnoséologie et de l'herméneutique catholique ne donne pas le droit de dire qu'il n'existe, en aucun cas, dans le domaine de la foi et de la théologie, des propositions vraies, ou, à tout le moins, des propositions qui ne sont pas toujours erronées, en dépit de leur caractère inadéquat et précaire, et qui ne pourraient se distinguer de leurs contraires, en sorte qu'une instance autorisée par Dieu ne puisse les énoncer.

Nécessité de propositions infaillibles

Il faut aller plus loin. Non seulement, l'homme peut énoncer des propositions vraies, mais il le fait et doit le faire nécessairement.

En effet, l'homme ne vit dans la vérité que par des propositions vraies. Les deux choses, toutefois, ne sont pas identiques et l'on peut être dans la vérité et énoncer néanmoins bien des propositions erronées, incompatibles, mais non perçues comme telles, avec la décision libre qui introduit quelqu'un dans la vérité en tant qu'attitude fondamentale.

En effet, dans toute proposition vraie (qui peut être diversement perçue de façon réflexe) s'exprime toujours et nécessairement une décision existentielle fondamentale qui met l'homme dans la vérité. Ceci, tout simplement, parce que l'homme n'existe pas sans un brin de réflexion, sans une conscience qui soit, en partie, objectivée et s'exprime, par le fait même, en propositions.

Ceci ne veut pas dire qu'on soit toujours en état de faire une distinction nette entre les propositions qui objectivent cette décision foncière et expriment par conséquent l'être dans la vérité et d'autres

propositions qui n'auraient pas cette relation et pourraient être erronées.

Quoi qu'il en soit, il y a des propositions formulées verbalement qui sont éprouvées comme l'expression claire de certaines décisions existentielles et sont affirmées avec un engagement absolu et, en conséquence, sont indiscutablement vraies.

Rahner apporte ici un exemple concret à propos de la question raciale. La phrase suivante : « chaque personne doit être respectée dans sa dignité et aimée comme un prochain » est une proposition distincte de la décision foncière qui m'engage à ce respect et à cet amour ; c'est une proposition que je ne puis pas énoncer avec une clarté cartésienne et préserver de toute méprise en sorte qu'elle ne coexiste, dans ma conscience et dans celle des autres, avec des opinions qui sont incompatibles avec cette décision foncière. Toutefois, je reconnais la légitimité et la justification d'un assentiment absolu à cette proposition universelle et je l'affirme comme infailliblement vraie de tout l'absolu de la raison pratique. Je dois agir suivant ce principe même si, en le posant absolument, je ne suis pas soustrait à mon historicité et dois l'accomplir avec la crainte et le tremblement inhérents à toute existence humaine (p. 371).

Il y a de telles propositions. Je pense, dit Rahner, que Küng ne niera pas cela ; sinon, je n'aurais plus affaire qu'à un philosophe sceptique. Séparer la raison théorique de la raison pratique, ce serait de la schizophrénie mentale qui finirait par tuer l'homme puisqu'elle impliquerait une contradiction transcendantale entre ce qu'il pose implicitement par son action et ce qu'il affirme explicitement en paroles.

S'il en est ainsi dans le champ de l'existence humaine, pourquoi n'existerait-il pas de telles propositions dans le domaine de l'Eglise ? Il doit y en avoir, si la foi n'est que l'expression de la décision foncière de l'homme qui nous introduit dans la sphère du salut. Je ne réussis pas à comprendre, dit Rahner, pourquoi Küng détruit le rapport qu'il y a entre une « permanence dans la vérité », qui pour lui aussi est indéfectible, et au moins certaines propositions qui affirment objectivement ce « demeurer dans la vérité » d'autant plus qu'il y a, chez lui, certaines réflexions qui, poussées logiquement à leur terme, devraient supprimer cette séparation : ainsi il concède, par exemple, que la foi est ordonnée à des déterminations défensives en face de ce qui n'est pas chrétien et, par le fait, à des définitions qui ont un rôle protecteur, et cependant, quelques pages plus loin, il affirme que ces propositions elles-mêmes sont facilement sujettes à l'erreur. De même il admet une définition comme « norme temporaire » et il oublie au même instant que la vérité est valable de façon permanente et ne peut exiger d'assentiment qu'en raison de cette validité (p. 373, note 9).

S'il y a, pour l'Eglise, une permanence indéfectible dans la vérité, il y a aussi des propositions qui, en soi, sont infaillibles et sont affirmées comme telles. Si l'Eglise, en effet, doit demeurer dans la vérité en tant que grandeur visible et pas seulement selon le postulat formel d'une indéfectibilité insaisissable (ce que reconnaît Küng), alors l'Eglise ne resterait pas dans la vérité comme grandeur empirique, si ces propositions étaient affirmées absolument comme forme concrète de son indéfectibilité et n'en étaient pas moins erronées. Küng a beau prendre ses distances par rapport à la thèse protestante du caractère faillible d'une proposition affirmée absolument et de l'indéfectibilité de l'unique Eglise (qui, en tant que telle, ne serait qu'invisible et ne serait tout au plus qu'une synagogue), en réalité, il ne fait que réaffirmer cette thèse.

Au terme de sa critique, Rahner trace en quelques pages (pp. 372-376) le contexte plus large dans lequel Küng aurait dû traiter le problème de l'infaillibilité.

Küng veut laisser en place et reconnaît la légitimité d'une Eglise institutionnelle, du Pape, des évêques, du Magistère et il distingue ces grandeurs de leurs « formes » concrètes où se confondent trop souvent loi et légalisme, Droit et juridisme, ordre et immobilisme, autorité et autoritarisme.

Il y a, certes, une lutte légitime contre ces déformations qui menacent des réalités que Küng, au fond, reconnaît comme valables. Néanmoins une question reste ouverte et Küng l'a évitée : qui donc, en cas de conflit, par ailleurs inévitable, aura le dernier mot ? Qui donc emportera la décision, au moins pratique, encore qu'elle comporte des implications théoriques ? Sera-ce le professeur ou l'évêque ? Je suis toujours d'avis qu'à l'intérieur de l'Eglise concrète avec sa doctrine obligatoire, on peut toujours lutter contre les dépravations qui la menacent. Je suis d'avis qu'on peut le faire, sans la réserve à priori que Küng introduit dans sa thèse contre le Magistère ecclésiastique. On peut, sans cette réserve, être un théologien libre dans l'Eglise et ne jamais rencontrer de conflit qu'on ne pourrait résoudre qu'à la manière de Küng, entre une doctrine définitive et son sens propre de la vérité. Cette confiance pleine de foi n'est ni plus facile ni plus difficile que celle de la croyance que l'Eglise reste dans la vérité.

II. — Apologie de H. Küng

Bien que la réponse de Küng veuille se placer délibérément sur un plan objectif [6], elle est forcément empreinte d'un cachet plus

6. Comme l'indique bien le titre *Im Interesse der Sache*, autant dire en français : « Par souci d'objectivité ».

personnel. On le comprend aisément : se voir renier par un maître dont on croyait, jusqu'ici, avoir prolongé fidèlement la pensée, est toujours une expérience amère pour un disciple.

Laissons de côté cet aspect personnel, presque passionné, du débat pour nous attacher aux seules considérations objectives que Küng invoque pour la défense de son ouvrage.

Küng se plaint d'abord d'avoir été mal compris par son critique et il relève de nombreuses inexactitudes dans l'appréciation qui est faite de sa pensée et jusque dans les citations empruntées à l'ouvrage [7]. Citons d'abord, par souci d'objectivité, quelques-unes de ces inexactitudes :

1) « Il est faux de dire, dit Küng, que je n'admets pas d'identité de l'Eglise et de sa doctrine à travers son histoire. Je m'en suis expliqué dans mon livre sur l'Eglise, au chapitre 1er. Le fait est que cette identité qui fait problème aux yeux même de Rahner, n'est perçue que dans la foi » [8].

2) « Je n'ai pas davantage distingué entre « permanence dans la vérité » et « la vérité des propositions » mais uniquement entre permanence et *infaillibilité* des propositions. Je n'ai jamais contesté mais au contraire affirmé la vérité éventuelle et même le caractère obligatoire des propositions » [9].

*Doctrine d'*Humanae vitae

Pour ce qui est d'*Humanae vitae* je n'y attache pas, dit Küng, une importance décisive. Si quelqu'un est d'avis que cette doctrine, même selon les principes romains, n'est pas infaillible, soit !, je lui laisse le bénéfice de son opinion. Aussi bien, l'Encyclique n'a-t-elle été, pour moi, qu'un tremplin pour introduire la problématique de l'infaillibilité. J'aurais pu partir de bien d'autres points : la question d'Honorius, la condamnation de la liberté religieuse (cas analogue à celui de la contraception, pour autant qu'elle est le fait du Magistère ordinaire), les questions bibliques au temps du Modernisme ou toute autre erreur du Magistère ecclésiastique.

Rahner lui-même concède que les erreurs du Magistère ecclésiastique sont nombreuses. Pour ma part, je prétends que dans le cas

---

7. Küng ira même jusqu'à affirmer qu'aucune des notes de l'article de Rahner ne reproduit fidèlement les passages de son ouvrage (p. 48) !

8. Cfr *L'Eglise*, tome 1, p. 58 : « L'Eglise ne se peut juger adéquatement de l'extérieur, du point de vue de l'observateur neutre, mais seulement de l'intérieur, de son propre point de vue, par celui qui vit en elle et d'elle-même. *En tant qu'Eglise de la foi, elle appelle à la foi de l'Eglise* (souligné dans le texte). »

9. Cfr *Unfehlbar*, pp. 116-124, 131 ; *Infaillible*, pp. 146-153, 165-166.

d'*Humanae Vitae*, il s'agit bien d'une erreur et je crois bien l'avoir prouvé. Mon critique, lui, ne dit pas que cette doctrine est vraie, mais il ne veut pas reconnaître qu'elle est fausse. Il évite tout simplement de poser la question. Ne serait-il pas préférable de reconnaître sans plus qu'elle est indubitablement vraie ou fausse ?

— Ne nous attardons pas aux arguments que Küng invoque pour prouver que la doctrine d'*Humanae vitae* est néanmoins infaillible selon les principes de la théologie romaine. S'il a raison d'affirmer, contre Rahner, que l'infaillibilité peut s'étendre, selon les principes de la théologie classique et selon Vatican II (*Lumen Gentium*, 25, 3) au-delà du dépôt de la Révélation à tout ce qu'inclut la sauvegarde de ce même dépôt et donc à des conclusions théologiques ou à des vérités rationnelles, liées intrinsèquement à la validité des dogmes (Rahner lui-même l'avait explicitement admis dans son commentaire de *Lumen Gentium* et dans le *Lexikon für Theologie und Kirche*, art. *Unfehlbarkeit* de A. Lang), il serait bien en peine, à notre avis, de prouver apodictiquement qu'il en est bien ainsi dans le cas d'*Humanae vitae*, quand on se souvient de la réaction d'une large fraction de l'Episcopat à l'Encyclique. Imagine-t-on que tant d'évêques auraient pu prendre une telle attitude en face d'une doctrine qui leur eût paru indubitablement infaillible ? S'il en eût été ainsi, c'est à Paul VI qu'il revenait de lever tout doute à ce sujet et non à des déclarations officieuses et personnelles des Cardinaux Journet et Felici, que Küng apporte à l'appui de ses vues.

Une théorie de l'erreur

Après ces préliminaires, Küng passe à l'aspect plus théorique de la contre-attaque de Rahner. A vrai dire, observe-t-il, le principal reproche de mon critique est que je n'ai pas proposé de théorie de l'erreur. Mais lui-même l'a-t-il fait ? J'aurais dû, d'après lui, montrer la différence exacte entre l'erreur d'une part et le caractère historique limité, inadéquat et ambigu des propositions humaines.

— C'est bien là, en effet, que gît, à notre avis, tout le malentendu à propos de la thèse de Küng. L'auteur, en effet, ne nie pas que les propositions puissent exprimer le vrai, mais du fait qu'elles n'épuisent pas la réalité qu'elles cherchent à traduire, elles sont forcément limitées, elles reflètent cette vérité d'une façon inadéquate ; passant par le truchement du langage essentiellement vivant et en constante mutation, elles prêtent à des méprises et, par conséquent, *dans le sujet qui les accueille*, elles peuvent confiner à l'erreur.

Ce qui vaut de toute proposition humaine se vérifie à fortiori des **définitions du Magistère.**

Ces dernières ont, en effet, une fonction essentiellement protectrice, elles désignent la vérité de foi qu'elles traduisent sous un aspect limité, vrai mais inadéquat. Supposons que, tant dans le sujet qui les profère que dans le sujet qui les reçoit, ces propositions soient prises comme exprimant *adéquatement* la réalité de foi sans que compte soit tenu de la part de vérité qui se cache dans l'erreur qu'elles prétendent rejeter, ne peut-on pas dire qu'elles peuvent être à la fois vraies et fausses ?

L'exemple qu'apporte Küng en faveur de son assertion est particulièrement éclairant. Supposons, dit-il, qu'un chrétien évangélique affirme, sans intention polémique : « Le juste vit de la foi », l'ombre de l'erreur, qui s'attache à cette formule, n'apparaît aucunement, mais s'il l'exprime polémiquement à l'adresse de l'erreur d'un catholique légaliste qui exalte les œuvres, son affirmation court le danger de voir offusquer sa vérité par l'ombre de l'erreur d'une affirmation concomitante, restant inexprimée : « Le juste vit de la foi et n'accomplit aucune bonne œuvre ».

On peut en dire autant du catholique qui énoncerait simplement : « le juste exerce les bonnes œuvres (de charité) ». Si son assertion est dirigée polémiquement contre l'erreur d'un protestant quiétiste, il court le danger de voir l'ombre de l'erreur offusquer la vérité de sa proposition par cette pensée implicite : « le juste accomplit les bonnes œuvres (de charité) et « ne vit pas de la foi » [10].

La position de Küng est-elle si différente de la pensée de Rahner ? Dans un article, publié peu auparavant, à l'occasion du centenaire de la définition du dogme du 18 juillet 1870 [11], ce dernier faisait remarquer que la réalité divine ne pouvant être exprimée que par des concepts inadéquats et analogues, une phrase qui les nie « n'est pas fausse par le fait même, pourvu qu'elle soit comprise non comme contradiction purement formelle de l'autre phrase mais comme visant, à son tour, à affirmer positivement quelque chose ».

« Par exemple, continue Rahner dans cet article, la phrase : « il y a un péché originel » et l'autre : « il n'y a pas de péché originel », ne peuvent naturellement pas être vraies toutes les deux en même temps, si l'une n'est comprise que comme pure négation de l'autre. Mais si chacune d'elles est saisie avec un contenu positif par lequel l'une exprime ce que l'autre laisse ouvert et doit forcément laisser ouvert sans l'exprimer à cause de l'analogicité des concepts, alors les deux expressions peuvent être vraies. Dans ce cas, « il n'y a pas

10. *Unfehlbar*, p. 139 ; *Infaillible*, p. 177 (nous avons traduit littéralement de l'original allemand).

11. *Zum Begriff der Unfehlbarkeit in der katholischen Theologie*, dans *Stimmen der Zeit*, 186 (1970), pp. 18-31, reproduit en français dans le Colloque de Castelli sur l'infaillibilité publié sous le titre *Infallibilità*, dans *Archivio di Filosofia*, 1970, pp. 57-72.

de chute originelle » signifierait : il n'y a pas, vis-à-vis de Dieu, un état de culpabilité égal à celui qui a son origine dans une décision personnelle et inaliénable de la liberté. Cette proposition est tout à fait vraie ; dogmatiquement elle pourrait être l'objet d'une définition au même titre que l'autre « il y a une chute originelle ». Dans ce cas, l'explication du fait que, bien qu'il n'y ait pas de péché originel (dans le sens qu'on vient d'indiquer), il y a une faute originelle (un manque hérité, une situation collective conditionnée par la faute) resterait toujours une tâche et un devoir de la théologie, mais cette explication ne serait pas exprimée sous la forme d'une définition » [12].

Rahner fait-il autre chose que d'affirmer d'une façon plus positive ce que Küng exprime de façon paradoxale et, il faut bien le dire, ambiguë, si on ne tient pas compte de ses explications ?

Infaillibilité et foi catholique

Quand je prétends, reprend Küng, que l'indéfectibilité de l'Eglise, à laquelle je crois, peut faire l'économie d'une infaillibilité de propositions déterminées, ma position est-elle si opposée à la foi catholique qu'aucun dialogue ne soit plus possible avec moi ?

N'est-ce pas le même Rahner qui, dans l'article cité plus haut, faisait remarquer que le « dogme de l'infaillibilité, en tant que référé au Pape et en tant que proposition explicite de la foi, est très récent » [13] ? « L'idée *ancienne* de l'infaillibilité de l'Eglise ne se référait pas autant ni si explicitement qu'aujourd'hui à la vérité d'une *nouvelle* décision à prendre de nouveau à l'égard d'une question dont la vérité soit discutée, mais plutôt au patrimoine, déjà donné et permanent, de la réalité du salut, une réalité transmise dans l'Eglise et possédée par la foi et qui, en ce sens, était *ancienne* » [14].

N'était-ce pas reconnaître équivalemment que l'infaillibilité des propositions est tout à fait secondaire par rapport à l'infaillibilité du fondement de la foi qui est Jésus-Christ et de l'assentiment qu'on lui donne comme au « tout de la foi » ?

Cela d'autant plus que Rahner, lorsqu'il prospectait l'histoire future de la déclaration de Vatican I sur l'infaillibilité, allait jusqu'à écrire : « il n'y aura, dans le temps que nos prévisions peuvent embrasser, aucune nouvelle définition : la situation, qui nous attend dans l'avenir, rend impossible l'exercice du pouvoir de Magistère infaillible dans la façon dans laquelle on la pensait auparavant » [15].

---

12. *Infallibilità*, pp. 67-68 (traduction légèrement retouchée d'après l'original allemand, dans *Stimmen der Zeit, art. cit.*, p. 28).
13. *Ibid.*, p. 59.
14. *Ibid.*, p. 60.
15. *Ibid.*, pp. 61-62.

N'était-ce pas prévoir un *état de fait* où un certain mode d'exercer l'infaillibilité devient « insignifiant », opinion que Küng n'a fait qu'ériger en « thèse *de jure* » ?

Dans son second article [16], Küng, passant à l'offensive, cherche à montrer le caractère non apodictique de l'argument de Rahner en faveur de l'infaillibilité des propositions.

Est-il exact, dit-il, que l'homme ne vit dans la vérité qu'à travers des propositions vraies ou bien ne faut-il pas plutôt reconnaître que la disposition foncière de l'homme vivant dans la vérité s'objective aussi dans des propositions ?

Ce qui n'apparaît pas clairement chez Rahner, c'est le « saltus » qu'il opère de la disposition aux propositions vraies. Il postule ici ce qui doit être prouvé. En effet, il avait jadis parlé d'une connaissance existentielle de Dieu, d'une connaissance de Dieu inobjectivée. A propos de la phrase : « Dieu existe », il avait écrit : « il ne s'agit pas d'une représentation conceptuelle de Dieu, d'un théorème conceptuellement formé sur Dieu, il ne s'agit pas d'une proposition sur Dieu qui serait composée avec des concepts humains venant de l'expérience intramondaine et des représentations à propos desquelles il peut y avoir erreur et méprise comme pour toute autre proposition ou tout autre objet d'un amour libre » [17].

N'est-ce pas dire comme moi qu'on peut être dans la vérité en dépit de toutes les erreurs des propositions (p. 106) ?

Pour établir sa preuve, Rahner avait fait appel à la raison pratique. Eh bien, dit Küng, précisément, ce cas confirme mes vues. N'est-il pas vrai que le savoir éthique fondamental concernant le « moralement bon » et le « moralement mauvais » peut être infaillible dans sa connaissance totale et non objective et néanmoins ne pas exclure l'erreur dans le domaine du jugement, du vouloir ou de l'appréciation concrète ? C'est là tout le problème de la conscience erronée.

L'infaillibilité de la conscience n'est pas, d'emblée, vérité des propositions. Elle est plutôt comme une aiguille de boussole nous indiquant la direction à suivre pour notre attitude foncière : elle est foncièrement juste dans la direction qu'elle nous manifeste, mais n'exclut pas des erreurs dans les jugements concrets, les décisions ou les comportements (p. 107).

N'en est-il pas de même du sens de la foi ?

Quand Rahner propose de distinguer nettement entre finitude, précarité et caractère inadéquat des propositions d'une part et erreur d'autre part, je n'ai rien à objecter « in abstracto ». Toutefois cette distinction n'est pas si simple « in concreto » et les frontières qu'il

16. *Stimmen der Zeit*, 187 (1971), pp. 105-122.
17. Cfr. *Das dogmatische in der Kirche*, c. 3, p. 129.

souhaiterait me voir assigner, il ne les fournit pas lui-même. Ces frontières sont imprécises et on les franchit facilement, à son insu. Bien des propositions de Denzinger que Rahner présente avec son art consommé de l'interprétation comme des formules incomplètes prêtant à des méprises et éventuellement menacées d'erreur, un autre théologien qui n'use pas de dialectique les déclarera tout simplement erronées (p. 109).

Chaque proposition peut être vraie ou fausse selon son but, son intention, c'est-à-dire selon la situation historique où elle se présente.

Rahner me reproche ma méthode positiviste, mais, pour ne rien dire de sa propre méthode spéculative, qui prête le flanc à bien des critiques, ne voit-il pas que mon interprétation *historique* de l'historicité du dogme n'est qu'une conséquence de son interprétation *spéculative* du caractère historique du dogme (p. 114)? Il pourrait, au moins, me laisser poursuivre mon chemin tout seul sans vouloir m'arrêter avec cet avertissement : « pas plus loin que moi !, sinon, nous n'avons plus de fondement catholique commun ».

La théologie est-elle donc, comme Rahner le laisse entendre par son exemple, une simple interprétation des dogmes ? L'Eglise du Christ n'est pas fondée sur des dogmes ; ceux-ci n'ont qu'une fonction défensive, ils sont des digues, mais non le fondement de l'Eglise. Celle-ci est fondée sur Jésus-Christ, tel qu'il se présente dans le Message chrétien, message qui a trouvé son expression originale dans le Nouveau Testament, sur la toile de fond de l'Ancien.

Jésus-Christ reste le seul critère pour la prédication et l'agir de l'Eglise. En proposant ma thèse d'une façon aussi radicale, conclut Küng, j'ai couru un risque, mais il le fallait, tant l'enjeu est important pour l'Eglise catholique d'aujourd'hui et l'unité même du christianisme.

Il me paraît qu'il ne s'agit pas ici d'une question de foi, mais d'un problème complexe de théologie, qui ne pourra être résolu que par une coopération étroite et franche entre Magistère et théologiens. Aussi, en face du dilemme que m'oppose Rahner, ma réponse est simple : ni le Professeur, ni l'évêque n'auront le dernier mot. Après tout, personne n'est infaillible, si ce n'est Dieu lui-même !

III. — Dernière Réplique de Rahner

Rahner se devait de répondre à cette apologie de Küng, où il était lui-même si personnellement pris à partie.

Il l'a fait avec un *fair play* manifeste, comme seul peut le faire un maître, qui, en théologie plus que partout ailleurs, s'estime toujours

un disciple (cfr le *De Magistro* de saint Augustin), et ne se juge pas infaillible : « fas est a... discipulo doceri » !

Omettons pour l'instant la possibilité qu'entrevoit Rahner, au début de sa réponse, d'être d'accord avec Küng sur le plan pratique, j'allais dire opérationnel [18], et selon quelles conditions.

Limitons-nous au désaccord théorique qui persiste entre sa position et celle de Küng. Elle concerne, à proprement parler, la méthode de Küng et elle ne se réduit pas, dit-il, à une simple querelle théologique.

Il y a, dit Rahner, deux sortes d'argumentation en théologie : l'une de théologie fondamentale, l'autre dogmatique.

La première ne présuppose rien et elle doit tout prouver. La seconde, au contraire, a pour tâche de prouver la légitimité d'une proposition proposée par la conscience de foi de l'Eglise hiérarchique, en montrant sa conformité avec l'Ecriture et la Tradition.

Or, il est un principe premier de la théologie dogmatique qu'on ne peut éliminer, à savoir que la conscience de foi qui s'exprime aujourd'hui dans l'Eglise, quand elle exige un assentiment absolu, n'a pas de signification contraignante seulement lorsque, comme théologien privé, j'ai pu établir pour moi et pour les autres la preuve historique que cet article de foi de l'Eglise actuelle tient en face de l'Ecriture et de la Tradition primitive.

En d'autres termes, la conscience de foi actuelle de l'Eglise est pour moi une instance théologique, strictement en tant qu'elle s'exprime dans les décisions du Magistère ordinaire et extraordinaire de l'Eglise. Ceci appartient pour moi, dit Rahner, aux fondements mêmes d'une théologie catholique. Voilà pourquoi j'ai pu mettre en doute que, sur ce point, la controverse entre Küng et moi soit encore un débat entre catholiques.

J'étais d'autant plus autorisé à le penser que Küng rétorquait que c'était à moi de fournir la preuve de mon opposition à sa thèse. Or Küng ne peut nier honnêtement qu'il est en contradiction ouverte avec les deux Conciles du Vatican. Suffit-il de dire, comme il le fait dans son article, que les Pères de Vatican I n'ont pas aperçu le problème qu'il traite explicitement dans son ouvrage ? Ce principe herméneutique serait légitime s'il s'agissait de montrer qu'un concile n'a pas pu prendre une décision au sujet d'une question qui n'était pas sur le tapis.

Mais tel n'est pas le cas ici, poursuit Rahner. L'Eglise s'est toujours exprimée en propositions et a exigé pour certaines d'entre elles un assentiment de foi absolu, qu'elle ne réclame pas pour d'autres

18. Rahner parle, en effet, d'une *operative Einigung* entre Küng et lui, en dépit de divergences théoriques persistantes (*Stimmen der Zeit*, 187 (1971), p. 146).

propositions ; or, elle déclare, dans Vatican I, que ces propositions, sous certaines conditions, sont infaillibles. Je ne vois vraiment pas ce que l'Eglise n'a pas su ou n'a pas considéré de ce qu'elle aurait dû savoir ou considérer pour comprendre suffisamment la proposition qu'elle profère.

Si l'on devait souhaiter de quelqu'un qu'il soit en mesure de connaître explicitement toutes les circonstances, les relations et les connexions d'une chose dont il parle, personne ne pourrait plus proférer d'assertion intelligible pour lui et contraignante pour les autres. Je ne crois pas m'en être tiré ici, comme Küng me le reproche d'une façon générale, avec des artifices de langage. Je n'ai pas vidé de leur sens les formules dogmatiques en y coulant un contenu qui leur est étranger. Du moins, c'est à Küng de fournir la preuve du contraire.

Poursuivant l'apologie de sa méthode, K. Rahner ajoute : Tout théologien peut toujours donner une interprétation d'un dogme, mais celle-ci est nécessairement soumise à la conscience de foi de l'Eglise qui juge, en définitive, si elle est conforme avec sa croyance. Or pour justifier cette attitude, cette perpétuelle soumission du théologien et de sa pensée à l'Eglise, la seule garantie est précisément la doctrine qu'il y a dans l'enseignement du Magistère des propositions infaillibles. C'est l'ἀνάγκη στῆναι qui empêche le « processus in infinitum » que serait la perpétuelle remise en question. Pour les cas extrêmes, quand il s'agit de l'essence même du message chrétien, Küng lui-même reconnaît à l'Eglise la faculté de dire un « non » absolu. Je ne vois vraiment pas pourquoi il refuse ce « non » au caractère bien compris de l'infaillibilité. L'Eglise s'éloignerait absolument de la cause du Christ et ne serait plus indéfectible si un tel *non* se rapportait à la substance foncière du christianisme et, d'autre part, était erroné.

Ce qui est donc finalement en question entre Küng et moi (ainsi que Lehmann), c'est la différence dans l'interprétation que nous donnons à la signification normative de la conscience de foi actuelle de l'Eglise.

Il est un autre point où Rahner se voit contraint de marquer son désaccord persistant avec Küng : c'est sa notion d'erreur:

Quoi qu'en dise Küng, il y a une différence entre un dogme partiel et limité et un dogme erroné. Je serais d'accord avec lui, remarque Rahner, s'il se fût contenté de dire que les dogmes peuvent être erronés dans la mesure où, se trouvant constamment dans l'histoire, ils sont toujours concrètement amalgamés à des conceptions, à des représentations concomitantes qui, dans certaines circonstances, sont erronées. Quand un dogme est compris dans un moment ultérieur à sa genèse, il peut se faire que, les concepts ayant évolué, il soit compris d'une façon erronée, bien qu'il reste vrai dans son sens

originel ; c'est encore plus fréquent pour celui qui ne comprend plus la terminologie dans laquelle s'exprime le dogme et qui ne s'y tient pas, cela d'une manière plus schismatique qu'hérétique (on peut songer à certaines formes de christologies apparemment hérétiques de l'époque patristique).

Que signifie l'erreur pour Küng, si on ne peut en déterminer le sens selon un critère mathématique (ce dont il convient lui-même) ? Si Küng ne veut rien dire d'autre que ce que je dis à propos du caractère historique du dogme et des possibilités de méprise auxquelles il est exposé dans son histoire, en ce cas, c'est une pure question de mots ; si, au contraire, il entend par erreur ce que les deux Conciles entendent exclure de leurs définitions et ce qu'un lecteur normal comprend sous ce mot, alors nous en revenons à une impossibilité de nous entendre entre catholiques puisque, en ce cas, il nie la doctrine des deux derniers Conciles.

Il y a, sans doute, inadéquation entre la proposition de foi et la réalité qu'elle vise ; c'est même ce statut qui rend la formule dogmatique indéfiniment perfectible ; toutefois, admettre qu'elle est continuellement ouverte à la critique dans sa relation avec la *res* de la foi, ce n'est pas reconnaître qu'elle soit, par le fait même, erronée.

Küng a-t-il suffisamment pris en considération que Jésus et sa réalité ne nous sont accessibles qu'à travers des propositions ? Sa Seigneurie absolue sur nous, à laquelle nous nous soumettons sans condition, ne peut nous être livrée qu'à travers des propositions que, dans une libre décision de foi, nous recevons comme *norma normans non normata,* c'est-à-dire comme infaillibles ? C'est l'Ecriture Sainte qui est cette norme et je reconnais que le Magistère doit se régler sur elle, sans oublier ce que j'ai dit plus haut à propos de la méthode qui nous fait découvrir cette conformité.

Avec les réserves que je viens de faire, je crois que l'on pourrait arriver, en dépit de nos divergences théoriques, à un accord pratique avec Küng, s'il est vrai qu'il tient avec moi que le sens et la raison d'être du Magistère n'est rien d'autre que la permanence du message plénier de l'Evangile. Pour remplir cette fonction, il doit bien en venir à proférer des propositions qui soient une norme contraignante de ma foi et de ma théologie et qui, en ce sens, sont infaillibles et ne peuvent être déclarées erronées.

Conclusion

Il nous faut conclure ici cet exposé, déjà trop long, d'une controverse qui a, nous l'espérons, éclairé à la fois le propos de H. Küng

et marqué les limites hors desquelles sa question cesserait d'avoir un sens pour le théologien catholique le plus accueillant.

Sans doute, le débat engagé entre ces deux théologiens n'est-il pas clos. Aussi bien, l'essai de Küng soulevait-il trop de problèmes encore pendants, de l'avis même de Rahner, pour qu'un échange de propos, parfois très vifs et non dépourvus d'un certain pathos, en vînt à bout en si peu de temps.

Il me paraît que Küng, par sa question, a couru un risque qui était presque un défi, eu égard à la situation présente de la théologie scolaire : ressortir en vrac toutes les questions qui avaient été mises au frigidaire depuis la crise moderniste, sur la nature du dogme, la relation entre le Magistère et la foi vivante de la communauté, le rôle et la nature de la théologie, sans compter les problèmes philosophiques toujours discutés sur la connaissance analogique, la philosophie du langage, etc., et tenter d'en fournir une solution équilibrée à propos d'un point particulier, qui engage tout le reste, cela dépassait sans doute les forces d'un seul théologien.

En tout cas, un essai de deux cents pages ne pouvait suffire à résoudre, à lui seul, les problèmes complexes qu'avaient soulevé, en leur temps, un Edouard Leroy, un George Tyrell et d'autres coryphées du Modernisme [19]. Il est dangereux de jouer à l'apprenti-sorcier [20], mais l'apprenti-sorcier, est-ce bien ici Rahner ou plutôt Küng lui-même qui, devant le grand public, peu préparé à une telle problématique et trop souvent satisfait de solutions simplificatrices (c'est le cas même et surtout des étudiants en théologie, sur lesquels les idées de Küng exercent une indéniable fascination), évoque ainsi des esprits qui pourraient créer un tel dommage dans la maison de Dieu et ensuite n'est plus à même de les arrêter ?.

Nul ne met en doute que Küng, dans son impatience en face des lenteurs de l'Eglise concrète, ne soit inspiré par un souci pastoral, mais ne devrait-il pas tenir compte, comme l'y engage son maître Rahner, de la foi du simple fidèle, qu'on invite à prendre ses distan-

---

19. Le P. Congar, dans une note brève sur l'ouvrage de Küng, remarque également : « il touche à beaucoup de questions en un texte extrêmement dense », et parle « d'un radicalisme qui touche à la simplification et d'un courage qui confine à l'intrépidité » (Addendum à l'article *Infaillibilité et indéfectibilité*, dans *R.S.P.T.*, 1970, pp. 613-618, surtout p. 613).

20. Küng avait reproché à Rahner de jouer à l'apprenti-sorcier (*Stimmen der Zeit, art. cit.*, p. 47), allusion au célèbre poème de Goethe *Der Zauberlehrling*, dans lequel le poète imagine qu'un apprenti-sorcier, en l'absence de son maître, commande à un balai, qu'il habille en serviteur, d'aller chercher de l'eau à la rivière pour remplir sa baignoire, mais voit peu à peu la pièce inondée, parce que, ayant oublié le mot magique, il ne peut plus arrêter les esprits qu'il a évoqués. A la fin du poème, le vieux maître revient et remet tout en place :

Denn als Geister
Ruft euch nur, zu Seinem Zwecke
Erst hervor der alte Meister.

ces en face d'une Eglise enseignante dont il finirait par se détacher tout à fait ? La foi dogmatique de l'Eglise forme un tout, un « système ouvert », disait Rahner, dont on ne peut impunément ébranler un élément lié à sa structure fondamentale sans risquer la ruine de l'édifice.

Il fallait redire cela qui ressort à l'évidence des graves propos de Rahner et plus encore des déclarations que diverses Conférences épiscopales ont tenu à formuler à l'égard du livre de Küng.

Il est bien certain, toutefois, que le Professeur de Tübingen pose un problème très réel à la théologie : celui de réévaluer, de *ridimensionare,* comme le dit si bien l'italien, de rendre leurs justes proportions au Magistère de l'Eglise et à son infaillibilité.

Ce n'est pas parce que les dogmes de la primauté et de l'infaillibilité pontificales sont les plus récents qu'ils sont les plus importants.

Il est urgent de les replacer dans leur vraie perspective [21]. On ne pourra le faire qu'en réordonnant la théologie selon cette hiérarchie de vérités, à partir de son centre qui est Jésus-Christ, tel qu'Il se révèle dans sa Parole vivante, présente dans l'Ecriture sainte et sans cesse actualisée dans la Tradition vivante qu'est la communauté de foi de l'Eglise à travers son histoire.

Aussi souhaiterait-on que la théologie scolaire — celle des professeurs qui s'acquittent d'un ministère ingrat et combien nécessaire ! —, provoquée par cette question d'un théologien, ne se retranche pas sur des positions préparées d'avance et consacre à cet essai et à toutes les questions qu'il implique toute l'attention que mérite une étude qui ne peut laisser personne indifférent.

I - 00185 - Roma G. DEJAIFVE, S.J.
Piazza S. Maria Maggiore, 7

21. Comme le reconnaît le P. G. De Rosa, au terme de l'analyse pénétrante et nuancée qu'il a consacrée à l'ouvrage de Küng dans la *Civiltà Cattolica, Una domanda di H. Küng : Il Papa è infallibile ?,* 16 gennaio 1971, pp. 126-139 ; 6 febbraio 1971, pp. 228-240 : « Kung avrebbe reso un buon servizio alla Chiesa, se... si fosse limitato a mettere in rilievo le *indebite* maggiorazioni del dogma dell'infallibilità *che si sono avute nel corso d'un secolo* e i *malintesi* a cui tali **maggiorazioni hanno potuto dar luogo » (p. 239 ; c'est nous qui soulignons).**