NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

108 N° 1 1986

Problèmes de théologie fondamentale

Léon RENWART (s.j.)

p. 93 - 104

https://www.nrt.be/fr/articles/problemes-de-theologie-fondamentale-361

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Problèmes de théologie fondamentale

La lecture de deux ouvrages récents nous a donné l'occasion d'une réflexion sur la théologie fondamentale, sa place dans les sciences ecclésiastiques et les problèmes qui se posent à son sujet. L'on nous excusera d'avoir cru que ces notes, pour incomplètes et sommaires qu'elle soient, pourraient être de quelque intérêt pour les lecteurs de cette revue. Nous présenterons d'abord les deux livres en question, puis nous les ferons suivre de quelques remarques.

— I —

« Soyez toujours prêts à justifier votre espérance devant ceux qui vous en demandent compte » (*1 P 3*, 15) : tel est le but que Heinrich Fries se propose dans sa *Fundamentaltheologie* [1], à savoir montrer à l'homme d'aujourd'hui qu'il est et reste raisonnable de poser, en toute liberté, l'acte de foi tel que l'Eglise catholique le propose. Un premier Livre s'interroge sur la foi et la science de la foi. Que nous en disent l'anthropologie (y compris chez les penseurs modernes : Kant, Jaspers, Blondel) et la réflexion théologique, à partir des données de l'Ancien et du Nouveau Testament ? comment l'effort de la réflexion sur ce contenu donne-t-il naissance à la théologie et quel est le statut de celle-ci ? On trouvera ici des pages éclairantes sur l'« orthopraxie », sa nécessité pour une foi qui, non contente de communiquer des vérités, nous invite à un renouveau et une conversion, mais aussi sur l'indispensable « rectitude » (« ortho- » !) requise pour qu'il y ait orthopraxie. Dans les conclusions sur la légitime pluralité des théologies, l'A. a raison de rappeler, avec Jean-Paul II, que la théologie comme science a droit à l'autonomie que requiert sa démarche. On eût souhaité qu'il précise également la responsabilité du théologien envers le peuple chrétien, car son enseignement et ses écrits ont souvent une grande influence. Si la recherche proprement dite ne doit pas être entravée, la diffusion de résultats (qui ne sont parfois encore que des hypothèses) ne doit-elle pas tenir compte de leur impact sur un public souvent mal préparé à en comprendre la portée réelle ?

1. H. FRIES, *Fundamentaltheologie*, Graz-Wien-Köln, Verlag Styria, 1985, 24 x 17, 580 p., 490 öS, 70 DM.

Le Livre II est consacré à la Révélation. Un premier chapitre, après avoir précisé la notion, examine la « dimension révélatrice » de la réalité : la création (mais aussi le rejet de cette considération dans la sécularisation), l'homme, son langage, sa conscience, l'histoire. Un second chapitre étudie la Révélation historique qui est à la base de la foi chrétienne : pareille révélation est-elle possible ? quel témoignage apporte-t-elle sur elle-même dans l'Ancien et le Nouveau Testament ? que valent les critères traditionnels, miracles et prophéties notamment (l'A. formule ici des remarques intéressantes sur les résultats actuels de l'exégèse en ce domaine et la redécouverte du miracle comme « signe » plutôt que comme « dérogation aux lois de la nature ») ? que signifie, dans ce contexte la résurrection de Jésus ? Un dernier paragraphe compare la présentation de cette question à Vatican I et Vatican II.

Un troisième Livre s'attache à l'Eglise comme thème de théologie fondamentale. Il montre comment elle se situe sur l'horizon de la Révélation et il examine les rapports entre le Jésus terrestre et l'Eglise (prédication du Royaume, objection tirée de l'imminence de la parousie, lien entre le Royaume de Dieu et l'Eglise, gestes et paroles de Jésus montrant sa volonté de fonder l'Eglise). Il présente ensuite l'Eglise du Christ (importance de la résurrection, mission de baptiser, promesse de l'Esprit et activité de celui-ci). Un chapitre copieux s'occupe ensuite de l'Eglise comme médiation et actualisation de la Révélation : on y examine le problème des structures de l'Eglise à ses débuts (avec leur multiplicité), la question du « ministère » (*Amt*), telle que la pose le dialogue œcuménique actuel (bon état de la question d'après les documents récents), la papauté, l'infaillibilité pontificale et le type de respect dû aux décisions non infaillibles du magistère ordinaire, le rapport entre la Tradition et l'Ecriture, l'Eglise et les Eglises. Ces derniers thèmes sont traités d'un point de vue œcuménique, en tenant grand compte des documents récents, surtout de la doctrine de Vatican II.

L'A. a été, durant de nombreuses années, professeur de théologie fondamentale aux universités de Tübingen et de München, puis président de l'Institut de théologie œcuménique de cette dernière institution. Cette longue carrière théologique et scientifique explique le sérieux de l'ouvrage, sa très large information (en particulier sur les tendances philosophiques et théologiques répandues en Allemagne) et son intérêt pour des aspects œcuméniques moins fréquemment traités en théologie fondamentale. Dans sa

Préface, Fries reconnaît que la publication d'une théologie fondamentale par un seul auteur est un choix. Parmi les inconvénients qu'il signale, le plus obvie provient de la diversité et de la complexité des questions soulevées : sciences de l'homme, histoire profane et religieuse, exégèse, etc. sont devenues des domaines immenses faisant appel à de nombreux spécialistes. Confier le traitement de chaque sujet à une compétence en la matière présente par ailleurs le risque non moins évident d'offrir au lecteur une mosaïque au lieu d'une synthèse. L'unité d'auteur, par contre, confère à l'ensemble l'unité d'inspiration, même si c'est au prix d'une information moins poussée et de l'accentuation des points de vue qui intéressent spécialement l'auteur. D'excellentes tables et une abondante bibliographie permettent d'ailleurs de poursuivre la recherche.

— II —

La *Foundational Theology* de Francis Schüssler Fiorenza [2] se présente à la fois comme une recherche historique et un essai de solution pour aujourd'hui. L'A. constate que les études historiques et les recherches philosophiques ont ébranlé les réponses traditionnelles et, plus profondément, mis en question la nature et la structure de cette branche du savoir ecclésiastique. Les trois premières parties de son livre décrivent les « piliers » de l'apologétique traditionnelle et les essais subséquents pour les « consolider » : la résurrection de Jésus, la fondation de l'Eglise, la mission divinement confiée à celle-ci. La quatrième partie est un exposé systématique des méthodes préconisées par l'A. pour élaborer une théologie de base en fonction de l'état actuel des recherches dans les domaines concernés (exégèse, histoire, sciences du langage, etc.).

L'A. distingue trois phases principales dans l'histoire de la théologie fondamentale, depuis l'apparition de celle-ci (d'abord chez des auteurs protestants, fait-il remarquer) : celle de la théologie fondamentale classique (telle qu'on la trouvait, il y a peu encore, dans les manuels) ; celle de l'approche transcendentale illustrée surtout par Karl Rahner : celle des essais qui s'efforcent d'aborder la question sous l'angle historico-critique.

La théologie fondamentale classique insiste sur la démonstration historique du fait de la résurrection de Jésus : le tombeau vide y joue un rôle plus important que les apparitions ; Jésus, dont la

2. Fr. SCHÜSSLER FIORENZA, *Foundational Theology, Jesus and the Church*, New York, Crossroad, 1984, 24 x 16, XX-326 p.

résurrection confirme le mandat divin, a explicitement fondé une Eglise (les textes promettant et accordant le primat à Pierre constituent une pièce maîtresse de cette argumentation) ; enfin, on y traite plus brièvement de la mission de l'Eglise, à laquelle son fondateur a donné une fin et des moyens surnaturels et confié une mission spirituelle (son objectif propre est d'évangéliser, non de civiliser). S.F. fait remarquer, à bon droit que cette démonstration, surtout lorsqu'elle est conduite *more geometrico*, entraîne un glissement important dans la présentation du donné révélé. Le fondement décisif de notre foi se présente comme un ensemble de faits historiquement démontrés et tout homme droit et sensé est tenu de lui donner son assentiment, qui devient la conclusion d'un syllogisme. Ce n'est plus un assentiment libre à Dieu qui se révèle, assentiment dans lequel les données historiques (ou autres) n'interviennent que comme critères extrinsèques de crédibilité. De plus, cette démarche ne s'intéresse qu'à « l'écorce » des arguments qu'elle utilise ; pour l'Eglise primitive et la patristique, la résurrection du Christ est d'abord la preuve de sa divinité, la source de notre divinisation et le gage de notre résurrection ; de même, les miracles, loin d'apparaître surtout comme des « dérogations aux lois de la nature », sont avant tout des signes (et très discrets) adressés par Dieu en Jésus à son peuple pour lui révéler la venue du Messie et sa bénignité.

L'approche transcendentale est illustrée surtout par Karl Rahner. Celui-ci constate que la résurrection du Christ, loin d'apparaître à nos contemporains comme « le fait le plus certain de l'histoire » (selon la formule ironique de Harnack), est devenue pour eux une « pierre de scandale » plus qu'une raison de croire. Aussi propose-t-il une méthode indirecte : le penseur, éclairé par sa foi, découvre, dans la résurrection du Christ, l'institution de l'Eglise et sa mission ici-bas, la réponse divinement donnée qui comble, en les dépassant infiniment, les aspirations les plus profondes que l'analyse transcendentale permet de découvrir « en creux » dans le cœur de l'homme concret. Tout en reconnaissant que cette démarche remet en lumière la richesse du donné révélé et son sens pour l'humanité, S.F. fait remarquer que, de soi, cette approche pourrait être utilisée par toute religion se disant révélée ; elle ne dispense donc pas de la recherche historique. Rahner a toujours reconnu la nécessité de celle-ci, mais ses travaux n'ont guère exploré ce domaine.

S.F. rassemble en un troisième groupe, malgré de notables différences, les auteurs actuels qui cherchent à bâtir une théologie

fondamentale à partir d'une approche historico-critique des sources. Ils prennent acte du caractère postpascal des textes du Nouveau Testament et de leur préoccupation avant tout théologique, ainsi que des vues de la critique formelle et rédactionnelle sur ces documents. Parmi eux, Rudolf Pesch et Edward Schillebeeckx sont d'accord pour ne pas voir dans les apparitions le fondement de la foi à la résurrection : elles ne seraient que la traduction littéraire de la conviction des disciples sur la survie de Jésus. Pour Pesch, si la mort du calvaire n'a pas ébranlé celle-ci, c'est qu'ils étaient persuadés, selon une croyance largement répandue à l'époque (c'est du moins l'avis de P.), qu'un prophète martyrisé survit à sa mort. Pour Schillebeeckx, ce n'est qu'après la mort de Jésus et grâce à une « expérience de conversion » (mais où est-elle mentionnée ?), dans laquelle Pierre joue un rôle prépondérant, que les disciples arrivent par étapes à la conviction que Jésus est exalté et couronné dans le ciel.

En ce qui concerne la fondation de l'Eglise, les divers auteurs relevant de cette optique renoncent à l'établir à partir d'une intention explicite de Jésus. Les uns rattachent néanmoins encore, d'une façon ou d'une autre, l'origine de l'Eglise à Jésus. Pour certains, celui-ci a pris conscience, vers la fin de sa vie terrestre, de la nécessité d'une organisation qui ne serait plus identique à Israël et il y a préparé ses apôtres à la Dernière Cène (ordre de réitération, prière pour la foi de Pierre). Toutefois dans ce premier groupe, d'aucuns plus nombreux estiment que Jésus, à ce moment, attendait encore une « courte période intérimaire » avant la fin des temps et n'a donc pas pu envisager la fondation d'une Eglise ; c'est l'ordre donné aux disciples et fidèlement observé par eux qui les amena, devant le retard de la parousie, à s'organiser de plus en plus en Eglise. Pour d'autres, la mort de Jésus est une condition préalable nécessaire à la naissance de l'Eglise. Jésus lui-même, dans sa vie terrestre, n'a pas eu l'intention de la fonder ; cela ne devenait possible qu'après son rejet par Israël, sa mort, l'annonce par ses disciples de sa résurrection et l'envoi de l'Esprit : l'Eglise est donc proprement « le sacrement de l'Esprit », qui en est le fondateur.

Les opinions rappelées ci-dessus présentent certes leurs avantages, mais aussi des faiblesses notoires, que l'A. relève à l'occasion. Leur dénominateur commun, si nous comprenons bien, est une interprétation des données de l'Ecriture basée sur des hypothèses, des interprétations et des sélections discutables (qu'on n'a d'ailleurs pas manqué de discuter) entre textes « historiques » et textes qui ne le sont pas.

Pour éviter, dans la mesure du possible, les inconvénients et les faiblesses des systèmes qu'il a d'abord décrits, S.F. propose sa propre hypothèse : une herméneutique reconstructive faisant aussi appel à une méthode de large équilibre réflexif. « Herméneutique reconstructive », car les documents dont nous disposons représentent, pour l'essentiel, des témoignages de foi postérieurs aux événements. Comment, dès lors, remonter à ceux-ci sans majorer ni exténuer la portée des textes ? Un examen attentif s'impose pour y distinguer les genres littéraires : par exemple, on ne mettra pas sur le même pied les divers types de discours relatant la résurrection (hymnes, credos, traditions apocalyptiques, théophanies, etc.). Mais il convient également de tenir compte de tous les acquis valables des recherches actuelles sur le langage (un témoignage n'est pas un simple récit...), sur les possibilités de la reconstruction historique, etc. Néanmoins, si celle-ci veut éviter le danger d'un équilibre réflexif « étroit » (limité à l'intérieur des données en cause), elle doit s'ouvrir à deux autres aspects : les garanties « rétroductives » et « l'arrière-fond » sur lequel se situent les affirmations en cause. Un argument « rétroductif », beaucoup plus faible qu'un raisonnement déductif ou inductif, se base sur la variété et la diversité des inférences que l'on peut tirer d'une hypothèse et donc sur le caractère éclairant de celle-ci. Dans le domaine religieux, on examinera la capacité que possède une croyance d'illuminer l'expérience et de guider la pratique, comme de se laisser critiquer par elles. L'A. note que cette démarche n'aboutit qu'à une inférence semblable aux jugements pratiques et prudentiels, basés sur une multitude de facteurs qu'il faut sans cesse réévaluer et réinterpréter. D'où l'utilité d'un troisième élément de cet équilibre réflexif : l'arrière-fond sur lequel se situe le point en question. Les « théories de base » (*background theories*) ayant cours dans ce secteur y jouent un rôle analogue à celui des « hypothèses auxiliaires » en mathématiques : elles sont destinées à faire le lien entre la théorie et l'expérience, car elles concernent l'application de la théorie aux phénomènes observés. En cas de non-cohérence, on est généralement amené à réviser soit la théorie, soit l'hypothèse auxiliaire.

Si S.F. en arrive à cette position, qui ne dépasse pas la certitude prudentielle, fruit d'un équilibre sans cesse à revoir, c'est qu'il admet la valeur, en théologie aussi, des critiques élevées par Duhem, Quinn et d'autres sur la possibilité d'une connaissance solidement basée sur un fondement dernier. Il reprend à ces auteurs une comparaison très parlante : nous ne bâtissons pas une pyramide sur des assises éprouvées, nous sommes jetés en pleine

mer sur un navire (ou même un radeau) que nous devons sans cesse réparer sans jamais pouvoir aller en cale sèche. Nous aurons l'occasion de revenir ci-dessous sur ce point.

On n'apprécie pas facilement à sa juste (et grande) valeur un ouvrage de cette ampleur et de cette érudition. L'A. y fait preuve d'une connaissance remarquable de son sujet, et celui-ci englobe les œuvres philosophiques et théologiques qui entretiennent un rapport, direct ou indirect, avec la théologie fondamentale, du XVIIe siècle à nos jours. Ses exposés sont clairs et méthodiques, ils définissent (dans la mesure du possible) les termes employés ; ils présentent correctement les divers auteurs et mettent en valeur leurs positions ; les critiques qu'ils leur adressent nous paraissent pertinentes pour autant que nous puissions en juger (même si, çà et là, elles pourraient appeler certaines nuances). Mais cet ouvrage a le mérite principal de forcer le lecteur à réfléchir sur un problème important et difficile.

– III –

Le problème, posé implicitement (Fries) ou explicitement (Schüssler Fiorenza), concerne le statut de la théologie fondamentale, quel que soit le nom par lequel on la désigne : apologétique (pour ne pas mentionner le néologisme « apologique », que vient d'adopter une collection), théologie fondamentale ou théologie de base (*Foundational Theology*). Cette multiplicité de dénominations indique déjà l'ambiguïté qui règne en ce domaine (et les harmoniques déplaisantes attachées à certains de ces termes). Lorsqu'on essaie d'approfondir la question, les points d'interrogation se multiplient. On nous permettra quelques réflexions, bien incomplètes, à leur sujet.

A qui s'adresse cette démarche ?

Est-ce aux incroyants hors de l'Eglise ? aux mal-croyants qui prennent petit à petit leurs distances par rapport à l'Eglise, à sa foi, à ses dogmes... ou à ses pratiques ? aux chrétiens des autres confessions, dans le dialogue œcuménique (ou, comme hier, avec l'intention de les convaincre d'abjurer leurs erreurs et de rentrer dans l'unique bercail de l'Eglise romaine) ? au chrétien « moyen », désireux de croire, mais sensibilisé aux difficultés (réelles ou supposées) que les sciences, l'histoire, l'exégèse, les médias, etc. soulèvent contre certaines affirmations qui font partie de ce que lui enseignent ses pasteurs ? Autant de questions et de

réponses diverses, dont chacune représente sans doute « une » apologétique valable pour l'interlocuteur visé, mais qui ne répondra pas (ou mal) aux problèmes des autres destinataires possibles de ce langage.

Celui qui parle, sur quel terrain se place-t-il ?

Quel est celui qui parle ? La question paraît naïve et la réponse évidente : « Pardi ! c'est le théologien et, dans notre cas, le théologien catholique ! » Fort bien, mais ceci pose au moins deux nouvelles questions. La première : sur quel terrain se place-t-il pour engager la discussion avec les interlocuteurs potentiels de son exposé ? Une certaine apologétique, qui pratiquait surtout la réfutation *ad hominem*, se contentait aisément de retourner contre l'adversaire des arguments tirés des affirmations de celui-ci. Cette méthode exigeait beaucoup de maîtrise et d'à-propos, mais engendrait souvent un malaise : on y pourfendait l'adversaire plus qu'on ne le convainquait... et parfois au détriment de la vérité. Rien de plus facile que d'écarter une question sérieuse à sa première apparition, alors qu'elle tente encore péniblement de se formuler. Les maladresses de l'expression permettent souvent de « clouer le bec » à l'objectant. Mais on passe à côté de la difficulté ou l'on referme brutalement l'abcès au lieu de le vider, au grand détriment de l'organisme tout entier. L'histoire récente du modernisme en fournit une illustration éloquente.

Même lorsqu'on ne recourt pas à des procédés de ce genre — et dans l'ensemble les études de théologie fondamentale et les travaux apologétiques ne méritent pas ce reproche —, a-t-on suffisamment porté attention aux présupposés, explicites et surtout implicites, qui servaient de point de départ aux discussions ? Le travail de S.F. le montre bien : ce fut rarement le cas. Les théologiens qui se sont efforcés de répondre aux attaques ou aux difficultés soulevées au nom des sciences humaines ont généralement accepté les présupposés sur lesquels celles-ci s'édifiaient. Ce fut souvent leur force, mais aussi leur faiblesse. De nouveaux progrès ont mis en question tel ou tel de ces « principes » et miné, par le fait même, le terrain sur lequel les théologiens croyaient bâtir une défense solide de la foi catholique. Ce fut un des mérites du regretté P. Bernard J.F. Lonergan, S.J. († 1984) de rappeler inlassablement que toute discussion qui se veut fructueuse exige qu'on remonte à ses présupposés, qu'on vérifie si les deux parties les admettent, ont raison de le faire et leur donnent le même sens. Faute de ce travail austère, on risque de bâtir sur le sable, avec la conséquence que l'Evangile nous rappelle.

On se demande évidemment jusqu'à quel point la construction minutieusement échafaudée par S.F. a évité ce danger. En ce qui concerne les sciences exégétiques, historiques et linguistiques, une connaissance insuffisante de ces immenses domaines en plein développement ne nous permet pas de nous prononcer. Disons toutefois que l'A. nous a toujours paru procéder avec sagesse et s'efforcer constamment de discerner l'acquis de ces sciences. Mais ne leur accorde-t-il pas une trop grande confiance quand il admet, à leur suite, qu'« il n'existe pas de point d'appui indépendant de la tradition culturelle et de l'expérience d'une société donnée qui puisse fournir une fondement ferme (à des affirmations) » (p. 309) ? Dans ces conditions, on comprend sa recherche d'un « équilibre réflexif » et son appel, avec nombre de théologiens actuels, à la pratique comme critère de vérité. Mais n'est-ce pas poser (ou omettre) le problème de la métaphysique ? Que les sciences humaines se contentent d'assurer au mieux leur prise sur la nature et, dans ce but, mettent sans cesse au point leurs méthodes et leurs lois, on le comprend. Mais la philosophie et la théologie peuvent-elles se permettre l'économie de cette recherche ultime d'un « point de départ de la métaphysique » ? Intentionnellement nous avons posé la question en reprenant le titre même de l'œuvre maîtresse du P. Joseph Maréchal, S.J. [3]. Car sa « preuve » de l'existence de Dieu nous semble établir deux points indubitables : l'existence *actuelle* d'un Absolu, que nous découvrons comme la condition même de possibilité de notre activité intellectuelle propre, le jugement ; d'autre part, l'impossibilité radicale d'aboutir à un concept adéquat de cette réalité, que nous ne pouvons que viser. Ceci nous semble marquer la légitimité et la nécessité de *la* métaphysique et le danger qui guette plus ou moins *tous* les systèmes métaphysiques : celui du nominalisme, qui prend ses concepts pour l'équivalent exact des réalités qu'ils nomment. Si les critiques de S.F. et des penseurs dont il se fait l'écho gardent leur pertinence lorsqu'elles s'adressent à ces ensembles de concepts que sont nécessairement tous les systèmes philosophiques et métaphysiques, il ne s'ensuit pas qu'il n'existe aucun point d'appui ferme et absolu. Pour reprendre la comparaison de ces auteurs, le radeau vogue sans doute en pleine mer, mais l'étoile polaire brille dans son ciel... et cela marque toute la différence.

3. J. MARÉCHAL, S.J., *Le point de départ de la métaphysique*. Cahiers 1-5, coll. Museum Lessianum, section philosophique, 3-7, Louvain, Museum Lessianum, 1922-26 (plusieurs rééditions).

Le théologien et sa foi

Si celui qui parle est, par hypothèse, un théologien catholique, quel rôle sa foi joue-t-elle dans sa démarche de théologie fondamentale ? Certes, comme le note Fries : « Dans la perspective de la théologie fondamentale, ces fondements (de la foi) sont considérés comme objets non de la foi, mais de la connaissance humaine » (*op.cit.*, p. 13). Mais tout d'abord dans quelle mesure l'expression que le théologien en question donne à sa foi personnelle n'influencera-t-elle pas sa théologie fondamentale ? Il n'est pas indifférent pour celle-ci qu'elle soit le fait d'un penseur qui met en doute l'infaillibilité pontificale ou l'étend à des documents du magistère ordinaire, d'un auteur qui admet ou critique la définition de Chalcédoine sur les deux natures du Christ, etc.

Une deuxième question s'avère plus importante et plus difficile. A supposer que la foi « mise entre parenthèse » par la réflexion apologétique reste dans le droit fil de l'enseignement du magistère, quel rapport va s'établir entre les conclusions de cette recherche de théologie fondamentale et les thèses de la théologie systématique ? Eclairons la portée de cette question par un exemple concret, les discussions sur l'institution par le Christ d'un sacerdoce ministériel. Les ouvrages récents ont montré la complexité de la question au point de vue de l'exégèse et de l'histoire des premières années du christianisme. Même un travail aussi soigneusement mené que celui du P. G. Martelet, S.J. [4] n'arrive pas (et ne prétend pas arriver) à une évidence, historiquement constatable, de l'institution du sacerdoce par Jésus lui-même durant sa vie terrestre. Or le Concile Vatican II a très clairement rappelé la foi catholique : il y a, entre le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique, une différence essentielle et non seulement de degré (*LG*, 10) et cette institution remonte au Christ Seigneur (*ibid.*, 18).

Au moment où le théologien, exposant la foi de l'Eglise, rencontrera ces conclusions de la théologie fondamentale, quel rôle celles-ci (et, plus largement, l'apport des sciences exégétiques, historiques et autres) joueront-elles légitimement dans son exposé ? Il suffit de poser la question pour en pressentir la complexité. Les pages que Fries [5] consacre à l'examen de ce problème montrent à la fois la difficulté et l'importance de l'enjeu et manifestent la gravité de l'entreprise. La solution radicale, prônée plus ou moins

4. G. MARTELET, S.J., *Deux mille ans d'Eglise en question.* Crise de la foi, crise du prêtre. Théologie du sacerdoce, I, Paris, Ed. du Cerf, 1984 (cf. *NRT*, 1985, 748).

5. H. FRIES, *op.cit.*, § 56, p. 448-461.

ouvertement çà et là [6], consisterait à mettre doctrinalement en doute la distinction « essentielle » du sacerdoce ministériel et son institution divine au nom de l'impossibilité d'en établir rationnellement l'évidence à partir des documents primitifs. Mais écarter d'un revers de main la Tradition (déclarée pour la circonstance « tradition humaine »), n'est-ce pas mettre entre parenthèses l'assistance au long des siècles du Saint-Esprit, pourtant promise par Jésus à son Eglise ? Certes on ne niera pas que celle-ci se soit exercée dans les débuts : on basera même sur elle la valeur normative de l'Ecriture inspirée. A bien y regarder (et même si la remarque paraît quelque peu mordante), l'assurance de procéder sous la mouvance de l'Esprit se manifeste aussi chez un certain nombre de « prophètes » des temps modernes, quand leurs ouvrages remettent en cause, d'un trait de plume, des siècles de doctrine et de pratique chrétiennes ou dans certaines déviations d'une vulgarisation biblique mal digérée [7]. Si l'on osait poser la question de façon quelque peu ironique : que pensent ces « prophètes » de l'action (ou du silence) de l'Esprit durant les siècles intermédiaires ? Cette interrogation, nous en avons bien conscience, met le doigt sur un problème particulièrement ardu (et fort peu exploré encore dans notre théologie occidentale). Le rôle joué par l'Esprit dans la marche de l'Eglise ne se perçoit guère aisément, même s'il est profondément réel : l'Esprit, personne divine, « sait écrire droit sur des lignes courbes »... et nous, les hommes, excellons à tracer des zigzags.

On ne discerne donc pas facilement, dans les résultats actuels de ce développement pluriséculaire, ce qui vient de Dieu et ce qui, bon ou moins bon, revient aux hommes et appelle, en cas de besoin, changement, amélioration ou correction. Ce rappel se justifie. L'urgence s'en manifeste spécialement à propos de certains ouvrages récents de grande diffusion chez les chrétiens cultivés. N'en prenons qu'un exemple : la trilogie (encore inachevée) du Père Edward Schillebeeckx, O.P. sur Jésus [8]. L'auteur annonce très clairement, dès l'introduction, la nature de son projet :

---

6. G. MARTELET, S.J., *op.cit.*, p. 99-122.

7. Mgr R. DEROO, Archevêque de Victoria, rappelait aux membres de l'Assemblée générale de la Conférence religieuse canadienne en 1976 : « la nécessité de l'étude de l'Ecriture... il y a un réel danger... de voir s'imposer un certain type de fondamentalisme. On a une intelligence tout à fait superficielle de l'Ecriture » (*Rôle prophétique des religieux*, coll. Donum Dei, 23, Ottawa, C.R.C., 1977, p. 63).

8. Edw SCHILLEBEECKX, C.P., *Jezus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal, Nelissen ; Brugge, Emmaüs, 1975 (la citation est traduite de la p. 27). — *Gerechtigheid en Liefde*. Genade en bevrijding, *ibid.*, 1977.

« Croyant, mais m'identifiant aux doutes sur le « Jésus ecclésial » que je voyais exprimés autour de moi..., j'ai voulu chercher des pistes de façon « méta-dogmatique » (c'est-à-dire en deçà du dogme ecclésial) et les suivre, sans savoir d'avance où cela me conduirait – ni même si cette entreprise ne risquait pas finalement d'échouer, comme certains de mes élèves le suggérèrent. » Or il suffit de voir les réactions aux interventions romaines à propos de ce livre pour que surgisse très nettement la question : tous les lecteurs se sont-ils rendu compte de cette « mise entre parenthèses » et n'ont-ils pas pris le résultat (provisoire, puisque la démarche était inachevée) pour la présentation adéquate à notre monde de la réalité du Christ, sans s'apercevoir que cette recherche, dans son état actuel, laissait encore dans l'ombre l'élément essentiel de l'Incarnation ?

Pour terminer, il nous reste à rencontrer un reproche, celui d'avoir « découvert l'Amérique » (c'est bien le cas de le dire !). Nous plaidons coupable et avouons bien volontiers n'avoir rien fait d'autre que de rappeler des vérités banales. Notre seule excuse est d'avoir trouvé grand profit à « redécouvrir cette Amérique ».

B-5000 Namur Léon RENWART, S.J.
Rue de Bruxelles, 61