NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

103 N° 4 1981

Les énoncés de foi de l'Église aux prises avec la contingence de l'histoire selon Karl Rahner

Pierre GERVAIS (s.j.)

p. 479 - 511

https://www.nrt.be/fr/articles/les-enonces-de-foi-de-l-eglise-aux-prises-avec-la-contingence-de-l-histoire-selon-karl-rahner-977

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Les énoncés de foi de l'Eglise aux prises avec la contingence de l'histoire selon Karl Rahner

Une question posée à la théologie

Le 15 décembre 1979, la Congrégation de la Foi retirait à Hans Küng sa mission canonique comme professeur de théologie catholique [1]. Cette décision, au retentissement que l'on sait dans le monde théologique, a eu pour cause immédiate une préface apposée par H. Küng en février de la même année à l'étude historique de A.B. Hasler sur le premier concile du Vatican : *Wie der Papst unfehlbar wurde* (comment le Pape devint infaillible) [2]. Dans cette préface, H. Küng reprenait point par point, avec fougue et vigueur, les thèses qu'il avait déjà avancées sur le ministère pétrinien dans un livre hautement controversé, publié en 1970 à l'occasion du centenaire du dogme de l'infaillibilité pontificale : *Infaillible ? Une interpellation* [3]. Une procédure avait été instituée contre ce livre, suivie d'un accord plus ou moins tacite : Rome laisserait dormir le dossier, pourvu que Küng s'abstienne de développer ses thèses. Or Küng venait de récidiver ; la trêve était rompue, et la Congrégation de la Foi se voyait dans l'obligation d'intervenir.

Le bref rappel de ces faits situe le point décisif du litige entre Küng et Rome. On peut discuter les présupposés exégétiques de Küng, on peut déplorer les lacunes de sa christologie et de son ecclésiologie. Finalement, c'est autour de ses positions sur le magistère romain et sur le statut des énoncés dans lequel celui-ci s'engage que s'est cristallisé le débat qui l'oppose à Rome. Il va sans dire que

1. *Doc. Cath.*, nº 1778 (20 janv. 1980) 71 s.
2. Cf. *Le dossier Küng*, coll. *Communio*, Paris, Fayard, 1980, annexe 55, p. 223-247.
3. *Infaillible ? Une interpellation*, Paris, DDB, 1971.

ces prises de position ne sont pas sans incidence sur les autres lacunes que l'on peut relever dans l'entreprise théologique de Hans Küng.

A la lumière de ce dénouement récent du conflit, il peut être instructif de reprendre le débat, qui, à la suite de la publication de *Infaillible ? Une interpellation*, a opposé Karl Rahner à Hans Küng [4]. Il n'est pas rare en effet que l'on en appelle aux prises de position critiques occasionnelles de Rahner face aux instances épiscopales pour illustrer cette liberté de recherche en théologie catholique dont Hans Küng se veut l'ardent protagoniste [5]. Le fait-on toujours à juste titre ? Tous deux, Küng et Rahner, portent le poids d'un certain nombre de questions adressées à la dogmatique catholique actuelle ; l'un et l'autre les entendent et surtout y répondent de façon sensiblement différente.

L'interpellation de Hans Küng

Ces questions touchent essentiellement la nature et la fonction de la réflexion théologique dans un monde qui est devenu de plus en plus conscient du caractère historique de la vérité. Elles ont leurs antécédents. On peut situer ceux-ci dans les années 1940-1950, alors que s'opère une première mutation d'importance dans la dogmatique catholique. Face à une théologie néo-scolastique au système conceptuel parfaitement cohérent et opérant en vase clos, chapeauté par l'autorité formelle d'un magistère qui en assurait le lien avec les Ecritures, surgissent alors de nouveaux modes de questionnement, dans le souci de mettre l'homme moderne au contact des sources vives de l'Ecriture et de la Tradition, et ainsi du contenu véritable des affirmations de foi de l'Eglise. La redécouverte des Pères, un regard nouveau sur l'histoire du dogme, l'attention aux problématiques philosophiques modernes, et surtout l'impact décisif des études bibliques, ébranlent le vieil édifice, non sans heurts et difficultés, ainsi qu'en témoignent les interventions de l'encyclique *Humani Generis* en 1950. Le deuxième concile du Vatican pourra cueillir le fruit de cet immense et intense labeur.

---

4. *Kritik an Hans Küng. Zur Frage der Unfehlbarkeit theologischer Sätze*, dans *Stimmen der Zeit* 186 (1970) 361-377 ; *Replik. Bemerkungen zu : Hans Küng. Im Interesse der Sache, ibid.* 187 (1971) 145-160. Repris dans l'ouvrage collectif édité par K. RAHNER, *Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng*, coll. *Quaestiones disputatae*, 54, Freiburg im Br., Herder, 1971, p. 27-48, 49-70. — Les lecteurs de la *NRT* se rappelleront les contributions où le P. G. DEJAIFVE a abordé les questions relatives à l'infaillibilité : *Un débat sur l'infaillibilité. La discussion entre Karl Rahner et Hans Küng*, 1971, 583-601 ; *Etre chrétien selon Hans Küng*, 1975, 251-266 ; *Où en est le problème de l'infaillibilité ?*, 1978, 373-388.

5. P. ex. à l'égard du Card. J. Höffner, dans *Publik*, 22 janv. 1971, ou encore à l'égard du Prof. J. Ratzinger, dans *Publik-Forum*, 16 nov. 1970, 16-19.

A la suite de quoi une deuxième mutation d'importance est venue prendre le relais de la première au sein de la dogmatique. En devenant de plus en plus consciente du caractère historique de la vérité révélée, la réflexion théologique élaborait un nouveau modèle de compréhension du dogme. Les situations d'où surgissait la réflexion s'avéraient, dans leur particularité même, lieu et modalité de son exercice. A la notion d'« explicitation » du donné dogmatique, se substituait celle de « traduction » ; à l'idée d'un développement linéaire et organique du dogme, celle de reprises constantes d'une même totalité à l'intérieur d'ensembles conceptuels, ou encore symboliques, irréductibles les uns aux autres ; à l'idée de continuité, qui avait si fortement marqué la pensée catholique, celle de phénomène de ruptures instauratrices de sens. En outre, les sciences humaines, que ce soit l'histoire, la sociologie ou encore le structuralisme, faisaient leur entrée dans le champ théologique, y opérant des déplacements notables. L'« intellectus fidei », intérieur à la conscience de foi de l'Eglise, était relayé par des grilles d'analyse qui, tout en manifestant à nouveaux frais la rationalité inhérente au donné chrétien, n'en risquaient pas moins de l'arracher de son socle. La dogmatique nouvelle se découvrait aux prises avec un pluralisme inéluctable, selon la diversité des contextes épistémologiques dans lesquels se thématise le rapport de l'homme à son monde et à l'absolu. Qu'en était-il alors de ces énoncés de la tradition qui jusqu'ici avaient constitué une référence obligée de toute théologie ? Le questionnement des années 1940-1950 portait essentiellement sur le contenu des vérités confessées dans l'Eglise pour en mettre en valeur la portée salvifique ; celui des années 1970, au moment de la parution du livre de Küng, impliquait de plus en plus la nature même et le statut de ces énoncés dans la foi chrétienne. Du coup se trouvait directement touché le magistère romain dans sa fonction de régulation de la foi, ainsi que dans son mode concret d'exercice.

H. Küng est à sa façon un témoin et un porte-parole de cette mutation et des problèmes qu'elle soulève. De ce point de vue, il est intéressant de voir comment il se situe par rapport à l'œuvre théologique de Rahner. Son interprétation *historique* de l'historicité du dogme, remarque-t-il, s'inscrit dans le prolongement de l'interprétation *spéculative* de cette même historicité du dogme chez Rahner, tout en en débusquant les a priori injustifiés [6]. Küng reconnaît que cette interprétation spéculative du dogme, telle qu'on la retrouve chez Rahner, était nécessaire dans les années 1950, lorsqu'il s'agissait de libérer la théologie du fixisme dans lequel elle s'enfermait. Mais, par la suite, cette même approche théologique devait s'avérer,

6. *Im Interesse der Sache. Antwort an Karl Rahner*, dans *StZ* 187 (1971) 114.

malgré son intention avouée, refus de l'histoire et de ses exigences. Elle parlait historicité. En fait, elle ramenait l'historique à une réalité abstraite, pour se réfugier dans une contemplation théorique de la vérité, véhiculant ainsi les mêmes présupposés que la théologie traditionnelle.

« Pour motif d'orthodoxie, tout comme dans l'interprétation positiviste, la formulation des énoncés de foi doit être retenue, tout en en développant un sens compréhensible et assimilable pour les hommes d'un temps nouveau par un nouvel acte interprétatif (denkerische Neudeutung). » Ainsi, « la formule, élément important aux yeux de l'« orthodoxie », demeure, tandis que le contenu, élément décisif pour le « non-orthodoxe », est refondu optima fide » [7]. Grâce à une telle dialectique, est rendue possible toute distanciation par rapport au sens original de la formule, au risque même de lui faire violence et de la contredire, aussi longtemps qu'elle est conservée. Küng voit là un manque d'honnêteté intellectuelle. Sur le plan de son efficacité réelle, la théologie de Rahner sécrète donc l'effet contraire à celui qu'elle vise : elle conduit à une sacralisation de la formule.

A travers cette critique de Rahner, Küng attaque toute une conception du travail théologique dans l'Eglise, fondée sur le statut privilégié de ces énoncés dans lesquels l'Eglise engage sa foi à travers les âges. Ce statut, reconnu et sacralisé, introduit selon lui dans le savoir théologique une distinction néfaste entre une théologie privée et une théologie officielle. La première — la théologie privée — est affaire de doctes théologiens ; elle est réservée à quelques cercles d'initiés et son influence est minime sur la doctrine officielle. La seconde — la théologie officielle —, forte de son passé doctrinal, véhiculée et imposée par les organes du magistère, prétend rappeler des vérités immuables. Si la première garde un droit à l'hypothèse et à la recherche dans un domaine qui lui est assigné, la seconde constitue la force véritable qui moule la conscience des chrétiens.

Pareille distinction ne sera abolie, selon H. Küng, que lorsqu'on aura compris que les formulations dogmatiques de l'Eglise n'échappent pas à l'historicité du savoir. En d'autres termes, les « dogmes sont parapets et non fondements de l'Eglise » [8]. L'Eglise de Jésus-Christ se fonde sur la seule personne du Christ des Evangiles. Si la foi chrétienne s'actualise dans l'histoire, elle désavoue dès le point de départ toute distinction qui soustrairait certaines de ses expressions aux exigences de l'histoire, pour les interposer dans leur caractère inamovible entre le chrétien et les sources vives de l'Evan-

7. *Ibid.*, 115.
8. *Ibid.*, 114.

gile. De ce point de vue, le dogme de l'Eglise est tout aussi problématique que la théologie qui l'interprète. La théologie n'a pas pour visée d'interpréter les dogmes de l'Eglise, que ce soit de façon positive, spéculative ou encore historique, mais de mettre toujours à nouveau en contact avec la personne du Christ [9].

D'où l'interpellation lancée à l'Eglise par Küng dans son livre sur l'infaillibilité. « Selon sa visée, sa position, et la façon dont elle est reçue, toute proposition peut être vraie *et* fausse [10]. » Il n'y a donc pas de propositions a priori infaillibles. Ce qui a été vrai un jour peut par la suite se révéler faux. Autrement dit, un énoncé contient une pluralité de sens qui ne se clarifie que dans la situation concrète où il est prononcé et entendu. L'actualité d'un énoncé, sa capacité d'énonciation du réel, sont la mesure de sa vérité. La vérité a un caractère pragmatique, elle est aussi orthopraxie, elle se vérifie à l'effet qu'elle produit. Ainsi il faudrait d'abord concevoir les énoncés doctrinaux de l'Eglise en termes de « directives valables pour une époque (Massnahme auf die Zeit) » [11]. Si la foi s'exprime inévitablement en énoncés, elle ne se fonde pas en eux, mais dans sa référence irréfragable à la parole du Christ. D'où aussi la proposition adressée par Küng au magistère romain : remplacer un principe d'autorité trop formel par une autorité du réel ; ce qui conduit à sa thèse sur les chances d'un ministère faillible dans l'Eglise [12]. Il y a certes lieu de parler d'une fidélité essentielle de l'Eglise au Christ à travers les âges. Cette permanence dans la vérité ne se situe pas sur le plan objectif, dans une série d'énoncés infaillibles ; elle est bien plutôt donnée à l'Eglise sous la forme d'une promesse. Elle demeure foncièrement objet de foi et d'espérance [13]. C'est pourquoi, toujours selon Küng, il est plus juste de parler de l'indéfectibilité de l'Eglise que de son infaillibilité. « L'Eglise du Christ est maintenue dans la vérité, malgré toutes les erreurs possibles [14]. » On comprend l'attitude de H. Küng à l'égard de l'autorité romaine tout au long des dernières années. Elle ne doit pas être considérée tout simplement comme le fait d'une sorte de mauvaise foi ; elle relève d'une position intellectuelle réfléchie. Rome ne peut à elle seule arbitrer le conflit qui l'oppose à elle. Tout comme lui, elle est soumise à une instance supérieure.

Küng croit devoir prendre acte d'une situation inéluctable et en tirer au clair les conséquences. Là est l'intérêt de sa thèse. Elle dit

9. *Ibid.*, 115.
10. *Infaillible ? Une interpellation*, p. 178.
11. *Ibid.*, p. 151.
12. Cf. « Les chances d'un magistère faillible », dans *Le service théologique dans l'Eglise. Mélanges Yves Congar*, Paris, Cerf, 1974, p. 177-190.
13. *Infaillible ? Une interpellation*, p. 192 s.
14. *Ibid.*, p. 182.

hautement, sinon de façon provocante, ce que d'aucuns pensent tout bas dans l'Eglise. Il n'y a pas à mettre en doute la protestation de Küng lorsqu'il dit vouloir être et rester théologien catholique [15]. La question est de savoir s'il se donne les moyens à la mesure de sa tâche : ouvrir l'Evangile à sa dimension vraiment catholique, et donc universelle. L'énoncé humain est fini ; la réalité qu'il entend énoncer est de soi infinie. Peut-il, dans sa finitude même, participer du caractère absolu de la réalité dont il prétend être le garant ? Plus précisément, les énoncés de l'Eglise constituent-ils un lieu théologique proprement dit, une référence obligée pour se mettre à l'écoute des Evangiles ? Il y va bien entendu du rapport entre Ecriture et Tradition ; il y va aussi de la nature de l'Eglise comme témoin et gardienne de l'Evangile à travers les âges.

La réaction de Karl Rahner

Si la question est vitale, elle n'en est pas moins complexe. La réaction de K. Rahner à la parution du livre *Infaillible ? Une interpellation* est de ce point de vue significative. Dans un premier temps Rahner n'est pas loin de brandir l'anathème ; il se croit en droit de se demander s'il existe encore entre Küng et lui « une plateforme commune pour un dialogue théologique à l'intérieur de la foi catholique » [16]. Dans un deuxième temps, après réflexion, il ose envisager la possibilité d'un « accord opératoire » avec Kung [17]. On entendra ici par « opératoire » cet accord qui existe là où des opinions théoriques divergentes concourent de fait au même effet sur le plan de l'engagement effectif. Donné et reconnu comme tel, cet accord peut servir de base à un dialogue qui ne s'épuise pas dans une querelle de mots [18].

En effet, l'unification dans la vérité ne se fait jamais dans la seule clarté du concept. L'acte concret dans sa globalité comprend toujours plus que ce dont la seule raison théorique est en mesure de rendre compte. C'est donc dire qu'un accord effectif peut exister entre deux interlocuteurs qui au niveau du discours ne se retrouvent pas. Un tel accord est pertinent au niveau du discernement théologique, qui n'opère jamais au seul plan du concept, mais aussi de l'engagement, de l'action et de l'expérimentation. Sa reconnaissance implique le passage de l'acte théologique à un niveau concret, là où, dans la complexité du réel, raison théorique et raison prati-

15. Cf. la déclaration parue dans *Le Monde : Pourquoi je reste catholique*, et reprise dans *L'Eglise assurée dans la vérité ?*, Paris, Seuil, 1980, p. 77-85.

16. *Kritik...* (cité *supra*, note 4), 365 ; *Zum Problem...*, p. 31 s.

17. *Replik...* (cité *supra*, note 4), 146 s. ; *Zum Problem...*, p. 50 s.

18. « Questions de théologie de controverse au sujet de la justification » (1958), dans *Ecrits Théologiques* [*ET*] 8, p. 209-214 ; *Schriften zur Theologie* [*ST*] 4,

que se conditionnent mutuellement dans la recherche commune de la vérité.

Un tel accord opératoire est-il possible avec Küng ? Rahner ose le présumer. Il y a de l'erreur en théologie, ainsi que l'affirme Küng, et ce constat ne peut qu'affecter la manière même de faire de la théologie. Or nous ne possédons encore aucune méthode qui permette de discerner d'une manière réfléchie l'identité sous le changement des figures historiques, pas plus qu'une théorie de la connaissance qui soit satisfaisante pour distinguer ce qui dans un énoncé relève de l'erreur et ce qui appartient à la finitude et au caractère inadéquat de toute formulation [19]. Il y a donc là matière à discussion en théologie, même à partir d'horizons intellectuels divergents, dans une même fidélité foncière à l'Evangile et à l'Eglise.

Néanmoins, ce n'est qu'« avec la plus grande prudence », et « non sans hésitations » que Rahner avance la possibilité d'un tel accord entre Küng et lui [20]. Toutes les théories ne rendent pas compte à un même titre de la réalité, et les idées que nous nous faisons sur les choses nous font entrer dans un rapport déterminé avec leur en-soi. Ainsi une opinion erronée porte toujours en germe la possibilité de sa réalisation effective [21]. C'est pourquoi une divergence fondamentale sur la nature de l'Eglise entre Küng et Rahner, reconnue comme telle, changerait totalement la nature du dialogue.

Dans un premier temps, nous situerons le désaccord fondamental qui existe entre les deux théologiens, tel que Rahner le perçoit. C'est alors que nous serons en mesure de voir comment, au sein même de sa propre réflexion théologique, Rahner peut reprendre dans une perspective résolument catholique les trois propositions formulées par H. Küng touchant la vérité des énoncés de foi, l'exercice effectif du magistère romain et l'indéfectibilité de l'Eglise, objet de foi et d'espérance. Nous verrons alors jusqu'à quel point la réflexion de Rahner recoupe celle de Küng, tout en se situant dans une visée que le théologien de Tübingen ne semble pas pouvoir partager. A la lumière de ce débat, peut-être pourrons-nous, dans un dernier temps, porter un jugement sur les décisions récentes de la Congrégation de la Foi.

Le désaccord fondamental

Le désaccord entre Küng et Rahner est d'ordre tout à la fois philosophique et dogmatique. Selon Rahner, le traitement théori-

19. *Kritik...*, 369 ; *Zum Problem...*, p. 38.
20. *Replik...*, 148 ; *Zum Problem...*, p. 52.
21. « Qu'est-ce qu'une hérésie ? » (1961), *ET* 5, p. 141-148 ; *ST* 5, p. 531-538.

que que Küng donne du problème de l'erreur en théologie ne va pas seulement à l'encontre de la compréhension que l'Eglise a toujours eue d'elle-même dans sa confession de foi, mais encore porte atteinte aux fondements mêmes de la connaissance [22]. Tout énoncé peut être vrai et faux, affirme H. Küng. Si séduisante soit-elle, cette thèse est fausse, réplique Rahner [23]. Elle établit une confusion dangereuse entre deux ordres de grandeurs, celui de la finitude et celui de l'erreur. Entre une proposition vraie et une proposition fausse, il y a « une différence qualitative infinie », et cela malgré l'inévitable coefficient de finitude qui affecte tout discours humain [24].

L'énoncé dogmatique prétend être vrai, d'abord parce qu'un énoncé humain comporte la même prétention. « Il signifie un état de choses (Sachverhalt) qui dans son en-soi s'oppose à celui qui parle. Il est plus que la simple expression sonore d'une disposition subjective du locuteur. Au sens ultime, il prétend non pas objectiver la subjectivité du locuteur, mais bien rendre présente (nahebringen) à l'auditeur l'objectivité même de la réalité visée, et en ce sens la subjectiviser [25]. » Ce n'est pas parce qu'il ne peut exprimer pleinement et définitivement en nos mots humains les réalités spirituelles, en s'appuyant d'ailleurs sur la Parole de Dieu devenue chair, qu'un énoncé est faux ; il est adéquatement vrai. Mais qu'il soit vrai n'entraîne pas qu'il épuise le contenu de l'objet visé : « cela équivaudrait à affubler la vérité humaine d'une dignité qu'elle n'a pas, jusqu'à l'identifier à la science simple et parfaite que Dieu a de lui-même et de tout ce qui s'origine en lui » [26].

Il ne s'agit donc pas seulement de penser les formes que revêt la pensée dans son histoire, mais encore ce qui se donne à penser à travers elles. Or ce passage implique un saut qualitatif. Seule la différence absolue entre vérité et erreur, reconnue au principe de toute affirmation, permet de reconnaître ce qu'a de provisoire le discours humain. La vérité transcende le devenir qu'elle inaugure.

Cette proposition pourrait sembler aller de soi. En fait, elle ne va pas seulement à l'encontre des positions de Küng, mais aussi de la plupart des herméneutiques modernes, qui, unilatéralement axées sur le caractère dynamique de la langue et sur l'infini du non-dit qui y vient au jour dans le mouvement même de la communication, ont une difficulté réelle à reconnaître au langage la possibilité d'établir un rapport objectif au réel, indépendant du sujet, et en ce sens, définitif. La position intellectuelle de Rahner bat

22. *Kritik...*, 364 s. ; *Zum Problem...*, p. 31 s.
23. *Kritik...*, 369 ; *Zum Problem...*, p. 37.
24. « Le problème du développement dogmatique » (1954), *ET* 4, p. 97 ; *ST* 1, p. 54.
25. « Qu'est-ce qu'un énoncé dogmatique ? » (1961), *ET* 7, p. 220 ; *ST* 5, p. 59.
26. « Le problème du développement dogmatique », *ET* 4, p. 97 ; *ST* 1, p. 54.

en brèche tout relativisme historique. Elle revient à dire que, sans énoncés vrais, il ne peut y avoir de langage.

Cette véracité interne à l'énoncé humain fonde dans l'Eglise la possibilité d'un énoncé doctrinal contraignant. La vérité révélée reste la même, précisément parce qu'elle reste vraie, c'est-à-dire parce qu'elle atteint la chose ; c'est pourquoi elle reste obligatoire pour tous les temps [27]. D'un point de vue formel, l'infaillibilité n'est pas une particularité de l'énoncé, mais du sujet qui l'affirme, en l'occurrence, l'Eglise. Mais ce faisant, l'Eglise ne crée pas un nouveau type de vérité. Elle ne fait qu'attester comme vrai ce qui est. L'obligation qui lie le croyant a donc son fondement dans la vérité même de l'énoncé. Küng était prêt à reconnaître à l'Eglise autorité pour trancher dans les situations d'urgence en matière de confession de foi, sans que l'obligation qui en découle du côté du croyant implique un jugement sur la vérité intrinsèque de l'énoncé engagé. Or, pour Rahner, un assentiment inconditionnel ne saurait être exigé que face à une vérité inconditionnelle. Affirmer le contraire, c'est introduire l'arbitraire, aussi bien dans la connaissance que dans la foi. Il y a donc un lien des plus intimes entre ces trois concepts que sont vérité, infaillibilité et obligation, au plan d'un énoncé de foi.

Cette thèse est capitale pour comprendre le désaccord entre Küng et Rahner. Elle est sous-jacente à la distinction essentielle entre dogmatique et théologie fondamentale dans la réflexion théologique. Si les énoncés de l'Eglise sont foncièrement vrais, il y a place pour une théologie qui, dans la confiance qu'elle leur accorde, s'efforce toujours à nouveau d'en déployer le sens et la cohérence. C'est la théologie dogmatique. Si par ailleurs, dans leur prétention même à la vérité, ces énoncés sont marqués d'un inévitable coefficient de contingence, il y a place dans l'Eglise pour une théologie fondamentale qui en manifeste, dans la mesure du possible, le lien historique et nécessaire avec les sources de la révélation. Mais, encore que ce travail de théologie fondamentale soit indispensable, on ne devra pas attendre qu'il ait été accompli pour que l'énoncé soit crédible. Il y a là un point de désaccord radical entre Küng et Rahner [28]. C'est cette même thèse qui permet à Rahner de reprendre comme la caractéristique de son œuvre en théologie ce dont Küng fait grief à celle-ci, à savoir d'être une « théologie immanente au système ». Pour lui, ce n'est qu'en faisant confiance à la conscience de foi de l'Eglise et à sa confession que le théologien peut échapper à l'arbitraire de sa propre subjectivité et s'ouvrir ainsi dans l'ac-

27. *Ibid.*, *ET* 4, p. 96 ; *ST* 1, p. 54.
28. *Replik...*, 148 ; *Zum Problem...*, p. 53.

complissement de sa tâche à la mesure véritable du mystère chrétien [29].

Finitude et erreur en théologie

Cette thèse est d'ordre dogmatique, pourrait-on dire. Il y a une vérité intrinsèque aux énoncés de foi de l'Eglise. Cette vérité fonde leur caractère de référence obligée pour le théologien. Néanmoins, la distinction que cette thèse opère entre vérité et erreur, si absolue soit-elle, n'en garde pas moins un caractère formel. Dans la pratique, il n'est pas toujours si facile, en théologie, de tracer avec précision la frontière entre une proposition erronée et une proposition simplement inadéquate. Or cette difficulté intéresse la théologie dans la compréhension qu'elle a d'elle-même et dans son exercice. En abordant cette problématique, par le mouvement de sa propre réflexion, déjà dans les années 1960, Rahner rejoignait de fait les difficultés que H. Küng soulèvera par la suite.

En reprenant le problème de l'erreur en théologie là où l'esprit est inévitablement aux prises avec sa finitude et sa contingence, la théologie de Rahner se transformait en réflexion de type fondamental. Or la théologie fondamentale, telle que Rahner la conçoit et la pratique, n'est jamais une simple démarche rationnelle, extérieure à son objet et préalable à l'affirmation proprement dogmatique. Elle est à vrai dire cette même affirmation reprise et redéployée à partir de l'écoute croyante, telle qu'elle s'exprime selon la rationalité et la liberté propres à l'homme dans sa condition historique [30]. Elle découle de cette affirmation comme une exigence qui lui est intrinsèque. C'est pourquoi, toute fondamentale qu'elle est, elle est théologie au sens propre du terme. Nous verrons d'ailleurs comment l'attention à un problème nouvellement posé à la théologie donne lieu chez Rahner à la reprise de deux affirmations proprement théologiques sur notre condition chrétienne, l'une sur le péché qui affecte cette condition, l'autre sur la grâce qui l'informe. Par ailleurs, si intérieure soit-elle à l'affirmation dogmatique, cette théologie fondamentale ne s'identifie pas avec elle au point de prétendre pouvoir se substituer à son contenu originel. Le théologien se doit d'avancer ici à ses risques et périls, pour reprendre une expression chère à Rahner, précisément pour remplir la tâche qui lui incombe dans l'Eglise. C'est pourquoi, dans son effort pour affronter le problème du rapport entre finitude et erreur à l'intérieur de l'acte théologique, Rahner n'est pas sans se rendre compte du caractère problématique des thèses qu'il élabore. C'est dans leur renvoi à l'affirmation

29. *Replik...*, 152 s. ; *Zum Problem...*, p. 58 s.
30. Cf. *L'homme à l'écoute du Verbe*, Paris, Mame, 1967.

dogmatique première qu'elles doivent être entendues comme un effort patient pour faire justice au caractère historique de toute théologie.

La réflexion de Rahner se développe en deux temps. Dans un premier temps, Rahner aborde le problème de l'historicité de la théologie et de l'erreur qui peut l'affecter. En fait Rahner avait formulé ses affirmations essentielles sur le fait de l'erreur en théologie avant même la parution du livre de Küng. Dans un deuxième temps passeront à l'avant-plan la vérité des propositions de foi et le type de certitude que celles-ci procurent. Ici, la distinction brutale avancée par H. Küng entre « une permanence dans la vérité » d'une part, et une « vérité éventuelle des énoncés » d'autre part, aura forcé Rahner à pousser plus avant sa propre réflexion.

Peut-on affirmer avec Küng que la vérité ou la non-vérité d'une proposition dépend de la situation dans laquelle elle est affirmée et entendue ? Tout savoir est situé, et donc relatif. On sait l'importance que revêt le concept de situation dans toutes les théories modernes de la connaissance. Celui-ci occupe aussi une place centrale dans l'œuvre de Rahner. Limite inéluctable imposée à notre connaissance, la situation dans laquelle se produit tout acte de connaissance est ce en quoi se marque au mieux notre inscription historique. Si, pour Rahner, la situation déterminée dans laquelle s'exerce notre écoute de la révélation peut être cette offre de grâce qui lui donne de nous rejoindre dans sa force d'interpellation et dans sa portée salvifique, cette même situation peut aussi être ce qui en occulte la portée et conduit à l'erreur.

C'est là, selon Rahner, un aspect de notre condition de connaissance sur lequel la théologie traditionnelle n'a pas suffisamment réfléchi par le passé. On traite certes de l'erreur en théologie, à propos de l'hérésie. On qualifie aussi avec nuances les propositions théologiques. On présuppose toujours que l'acte théologique qui opère le discernement dans l'Eglise constitue une instance sans équivoque. Or il ne faudrait pas seulement s'interroger sur les limites imposées par le péché originel à la connaissance humaine en dehors du champ de la révélation, mais encore sur ces mêmes limites en tant qu'elles affectent la parole humaine à l'intérieur du domaine de la révélation et de la foi de l'Eglise [31].

En effet, dans le concret des situations où s'exerce l'acte théologique, finitude et erreur ne sont pas deux ordres de grandeur que l'on peut immédiatement distinguer. Au fond il s'agit toujours d'une seule et même détermination de notre connaissance, à savoir la

31. « Qu'est-ce qu'un énoncé dogmatique ? », *ET* 7, p. 218 ; *ST* 5, p. 57.

finitude, qui tantôt, reconnue et acceptée, s'avère occasion et ouverture à une vérité plus grande, tantôt, méconnue et refusée, devient cause d'erreur. Une problématique de l'erreur ne saurait donc être élaborée à partir des seuls contenus théoriques propres aux propositions — sur ce point Rahner rejoindrait Küng —, encore faut-il y considérer, dans son exercice concret, l'acte même qui pose ces propositions.

Dans la théologie catholique, y a-t-il une place pour la mise en œuvre d'une telle problématique en vue de juger de l'erreur en son essence intime ? Il serait de peu d'utilité, pour penser le problème de l'erreur en théologie, de transposer un concept de situation emprunté aux philosophies modernes de la connaissance. Si la question est de quelque pertinence pour le théologien, elle doit surgir ultimement du donné même de la dogmatique et de ses exigences.

Rahner croit devoir renouer ici avec une notion familière à la Tradition, celle de concupiscence. On sait ce que la théologie entend généralement par concupiscence. Elle désigne ainsi ces suites laissées par le péché chez l'homme justifié lui-même, et qui se manifestent à l'encontre de sa volonté dans une multiplicité de pulsions. Autrement dit, le concept de concupiscence qualifie un donné qu'en termes plus concrets on pourrait appeler une situation préalable à l'exercice de la liberté [32].

Traditionnellement, bien entendu, cette notion a été appliquée à l'agir moral de l'homme justifié. Elle devrait être considérée aussi, remarque Rahner, « comme une détermination de l'activité connaissante de l'homme, et précisons-le, comme une détermination de la vérité de l'homme justifié dans la foi » [33]. D'où le terme de « concupiscence gnoséologique » que Rahner forgera par la suite pour caractériser théologiquement l'ambiguïté inhérente à la situation de connaissance où s'exerce l'acte théologique, là où finitude et historicité deviennent des données de conscience réfléchies.

La situation où s'exerce la connaissance n'est donc pas seulement historiquement limitée, c'est-à-dire dépendante d'une perspective contingente ; elle est aussi co-déterminée dans ses objectivations par la faute de l'humanité [34]. De même qu'il est impossible de se dégager totalement de la situation antérieure à l'acte de connaissance, ainsi est-il impossible de se purifier de son péché. Si la situation de découverte de la vérité est sous la dépendance de la concupiscence, l'accomplissement concret de la vérité, qui est toujours plus que la simple possession de propositions vraies, est tou-

32. « Le concept théologique de concupiscence » (1939), *ET* 4, p. 204-249 ; *ST* 1, p. 377-414.

33. « Qu'est-ce qu'un énoncé dogmatique ? », *ET* 7, p. 218 ; *ST* 5, p. 57.

34. « L'historicité de la théologie » (1967), *ET* 11, p. 96 ; *ST* 8, p. 102.

jours soumis à cette question : a-t-on agi bien ou mal ? Question à laquelle, en fin de compte, seul le jugement de Dieu peut répondre. « La théologie peut se présenter comme capable d'erreur, menacée par l'erreur, et même assez souvent comme tombant dans l'erreur [35]. » Et cette possibilité d'erreur se fonde en définitive sur l'historicité même de la théologie, telle qu'on peut la définir théologiquement.

Dans ce concept de concupiscence Rahner ancre le pluralisme qui de nos jours affecte le savoir et la théologie. En effet, au niveau de l'agir moral, la concupiscence pointe vers un pluralisme interne à l'homme dans les dimensions de son être, et que lui-même n'est jamais en mesure d'intégrer adéquatement dans une décision unique de sa liberté pour ou contre Dieu. Sur le plan de la connaissance, ce pluralisme est aujourd'hui tout particulièrement ressenti dans cet « état de fragmentation » qui frappe le savoir et ses multiples sources et que l'homme moderne se trouve dans l'impossibilité permanente de rassembler à partir d'un centre d'unité ou d'un système dont il serait le maître et grâce auquel il pourrait rendre compte de tout [36]. Or ce centre d'unité, ce point d'intégration, qui, précédant toutes les synthèses provisoires, les relativise et ouvre ainsi constamment sur des possibilités nouvelles, se trouve en Dieu et ne nous est garanti qu'en lui. Assumer honnêtement cette finitude en la surmontant patiemment dans l'assurance de son intégration ultime en Dieu, telle est la condition de l'homme, même à l'intérieur de la foi. La faute consiste précisément à se montrer incapable de soutenir cette situation, soit en se réfugiant dans le scepticisme, soit en s'enfermant dans une vaine affirmation de soi, érigeant arbitrairement telle ou telle donnée de ce monde en facteur définitif de son intégration. L'erreur comme acte intellectuel consiste donc à ne pas reconnaître et porter sa finitude intrinsèque, telle qu'elle peut être révélée et assumée uniquement dans le dynamisme absolu de l'esprit qui la transcende. Plus concrètement, elle trouve son expression dans le refus de se laisser mettre en question par l'autre, et de se laisser transformer historiquement avec lui dans un « dialogue ouvert ».

Y a-t-il possibilité d'erreur et erreur effective en théologie ? Rahner ne peut répondre que par l'affirmative. « On peut en effet pratiquer la théologie d'une manière coupable, et on le fait, car les théologiens sont eux aussi des pécheurs [37]. » Vues unilatérales, manque d'ouverture aux autres aspects de la réalité, conservatisme obstiné, hâte impatiente ou paresse retardataire qui laissent échap-

35. *Ibid.*, *ET* 11, p. 81 ; *ST* 8, p. 89.
36. « Réflexions théologiques sur le problème de la sécularisation », dans *La théologie du renouveau*, II, Paris, Cerf, 1968, p. 274 ; *ST* 8, p. 660.
37. « L'historicité de la théologie », *ET* 11, p. 98 ; *ST* 8, p. 103.

per le « kairos » de la vérité salvifique, voilà autant de possibilités de fautes, indépendamment de la simple inexactitude d'une proposition doctrinale. La théologie peut être infatuée d'elle-même, ne pas prendre au sérieux les questions de son temps. Elle peut aussi endurcir son cœur et ne pas voir derrière les affirmations de son adversaire la détresse d'un frère. Elle peut finalement oublier que tout discours de vérité n'est pas nécessairement un acte d'amour, alors qu'il devrait l'être [38].

En outre, il faut compter avec une possibilité d'erreur affectant la théologie non seulement dans son exercice, mais encore dans ses propositions. « Il n'est nullement facile de dire où il n'y a qu'« absence de savoir », où commence et cesse l'abstraction qui n'est pas « mensonge » ; où la perspective particulière sous laquelle est envisagée une réalité déterminée se trouve affirmée d'une manière tellement absolue (même si ce n'est qu'en fait, et non en théorie) qu'elle devient de fait une erreur [39]. » La difficulté se redouble du fait que tout énoncé est toujours entendu et compris à partir d'un champ de significations qui lui aussi n'est pas exempt d'erreur. Une proposition vraie en soi peut servir de support à une position, sinon fausse, du moins partielle ; elle peut aussi être utilisée et pervertie à des fins qui lui sont étrangères.

Mais, théoriquement et pratiquement, c'est au niveau de ces propositions de foi intangibles que sont les dogmes définis que se pose avec le plus d'acuité le problème de l'erreur en théologie. Toute l'herméneutique de Rahner était fondée sur le principe que les dogmes sont ouverts vers l'avant et qu'au cours de leur histoire interprétative les « impuretés » que recèlent leurs formulations peuvent être mises à découvert et écartées, sans que soit portée atteinte aux contenus véritables. Ce principe est juste, mais considéré du point de vue de l'historicité de notre connaissance, il n'est pas si innocent qu'il pourrait sembler au premier abord. Pris de façon exclusive, il oblitère même, au profit d'une certaine permanence, tout ce que garde de contingent et de précaire l'affirmation première. Une fois la distinction tracée entre ce qui est juste et non juste, « même le théologien conservateur pourra déclarer que la proposition en question avait toujours été comprise avec cette distinction, ce qui naturellement est presque toujours une représentation non historique de l'histoire de la théologie » [40]. Il n'en reste pas moins ce fait décisif que ladite distinction ne pouvait être décelée en son temps. Celui qui considère la proposition en question telle qu'elle était perçue et affirmée par ses auteurs peut donc légitime-

38. *Ibid.*, *ET* 11, p. 95 s. ; *ST* 8, p. 101-103.
39. *Ibid.*, *ET* 11, p. 98 ; *ST* 8, p. 104.
40. *Ibid.*, *ET* 11, p. 103 ; *ST* 8, p. 107.

ment affirmer que l'« impureté » qui l'affecte était posée d'une façon tout aussi absolue que l'essentiel de la proposition. Les données en cause avaient été mal comprises, et on avait énoncé une erreur. Bref, conclut Rahner, s'il y a des erreurs en théologie, « on ne peut pas si facilement les distinguer du dogme défini » [41].

Ces constatations ne sont pas sans portée pour la façon de comprendre en théologie le développement du dogme. Il faut encore y prendre acte de phénomènes de ruptures. « Les changements qui sont apparus au . . . siècle dernier et jusqu'à l'époque présente ne peuvent tous être ramenés au dénominateur du passage de l'implicite à l'explicite, de l'imprécis au précis, ou encore, de l'acquisition de connaissances supplémentaires. On est aussi passé d'erreurs à des connaissances exactes, et ce passage ne s'est pas fait sans luttes, sans souffrances et sans d'amers sacrifices personnels [42]. » Une grande partie de ce qu'on enseigne et doit enseigner aujourd'hui était autrefois contesté et combattu ; l'opposé était même « sententia communis », défendue et propagée par le magistère, quoique sous une forme qui n'était pas celle de la définition doctrinale sans appel. Pareilles constatations ne sont pas non plus sans incidence sur la manière dont doit s'exercer la théologie. Dans des cas assez nombreux, la théologie « trouvera plus facilement le courage d'abandonner une position vieillie, sans appliquer chaque fois trop d'habileté à interpréter les formules traditionnelles » [43]. Cet acte de courage sera chez elle preuve d'une plus grande foi qu'une attitude de conservatisme timoré qui ne renonce à ses positions doctrinales que lorsque celles-ci sont irrémédiablement dépassées.

Permanence dans la vérité et vérité des énoncés de foi

Rahner avait donc raison de faire remarquer à H. Küng qu'avant même d'entrer en débat avec lui, il s'était pour son compte déjà clairement prononcé sur le problème de l'erreur en théologie. Ainsi, « l'accord qui existe entre Küng et moi sur cette question n'a pas à « grandir » encore dans la mesure où il existe, et cela en dépit du dissentiment entre nous » [44]. Mais, on se le rappelle, c'était fort de ce constat d'une erreur toujours possible dans les énoncés de foi que H. Küng traçait une nette distinction entre, d'une part, une permanence foncière dans la vérité et, d'autre part, une éventuelle non-vérité des propositions de l'Eglise, pour ensuite récuser le dogme de l'infaillibilité pontificale. L'Eglise est maintenue dans la vérité, malgré toutes les erreurs possibles. Là est le point qui dans l'argu-

41. *Ibid.*, *ET* 11, p. 104 ; *ST* 8, p. 109.
42. *Ibid.*, *ET* 11, p. 101 ; *ST* 8, p. 106.
43. *Ibid.*
44. *Replik*, 160 ; *Zum Problem*, p. 69.

mentation de Küng devait amener Rahner à pousser plus avant sa réflexion en vue de fonder dans leur vérité intrinsèque les énoncés de l'Eglise.

Rahner le reconnaît. Etre dans la vérité et posséder des énoncés vrais ne sont pas en tous points la même chose. Il peut y avoir un écart, jamais totalement réfléchi et comblé, entre l'accomplissement de la vérité et sa formulation exacte [45]. Cet écart n'admet pas néanmoins une dichotomie entre les deux ordres. Il s'inscrit dans un rapport positif, et c'est dans ce rapport que s'articule le lien essentiel que pose la doctrine catholique entre une indéfectibilité foncière de l'Eglise dans la vérité de l'Evangile d'une part, et la référence obligée à des énoncés dogmatiques infaillibles d'autre part.

Pour suivre ici dans sa rigueur l'argumentation de Rahner, il faudrait se référer à sa métaphysique de la liberté, telle qu'il en pose les premiers jalons dans son ouvrage programmatique, *L'homme à l'écoute du Verbe* [46]. C'est en assumant son existence contingente dans la liberté que l'homme s'ouvre à la rationalité qui y est inhérente. Ainsi seulement il se trouve face à Dieu et épouse le mouvement de cet acte éminemment libre, lumineux à lui-même, qui le pose dès l'origine dans l'existence. L'homme s'ouvre donc à la vérité dans la liberté et dans l'amour. Pour bien saisir la portée théologique de cette conception, il faudrait aussi se référer à la théologie rahnérienne de la grâce, et tout particulièrement de l'existential surnaturel. Le donné, ou encore la situation, préalable à l'exercice de la liberté n'est jamais pour l'homme un donné neutre. Co-déterminé par une histoire qui, de fait, est une histoire de salut, ce donné se présente à l'homme comme une offre de salut, si bien que, dans sa liberté, l'homme se trouve toujours face au Dieu de Jésus-Christ. Mais déjà, indépendamment de ces présupposés philosophiques et théologiques, la visée de Rahner dans son argumentation est claire : à partir de cet acte de liberté originaire, montrer non seulement la vérité intrinsèque aux énoncés de foi de l'Eglise qui en expriment le contenu, mais comment dans son déploiement authentique cette liberté s'emmembre elle-même progressivement à partir d'eux.

Pour qualifier la totalité originaire que constitue cet acte de liberté, Rahner parle de « décision fondamentale qui (par la grâce de Dieu) pose l'homme dans la vérité » [47], ou encore de « disposition foncière » (Grundbefindlichkeit) et d'« attitude fondamentale » (Grundhaltung) de confiance dans le sens (Sinnhaftigkeit) de l'existence humaine [48]. Là est l'acte premier qui « englobe tout »,

45. *Kritik...*, 370 ; *Zum Problem...*, p. 39.
46. *L'homme à l'écoute du Verbe*, p. 132-189, en part. 170-180, 186.188.
47. *Kritik...*, 370 ; *Zum Problem...*, p. 39.
48. « Bietet die Kirche letzte Gewissenheiten ? » (1971), *ST* 10, p. 287.

ouvrant comme tel à toutes les autres certitudes, aussi bien religieuses qu'humaines, sans que celles-ci puissent s'y substituer sans plus. Même sur le plan ecclésial, les diverses certitudes qu'offre le magistère dans ses énoncés de foi vivent de cet acte premier de confiance qui ouvre à leurs contenus. Rahner en voit la preuve dans cette vérité dogmatique qu'il n'y a pas d'acte de foi au Christ et à l'Evangile qui ne soit œuvre de la grâce. Vues sous cet angle, les certitudes que l'Eglise offre dans ses énoncés ne sont pas l'instance première ; bien plutôt, « elles portent le caractère particulier de cet acte de confiance fondamental sur lequel elles reposent » et dont elles sont l'expression authentique et plénière [49].

Or, et c'est là le point capital de l'argumentation en ce qui nous concerne, cet acte originel de confiance qui ouvre à la vérité n'est pas une grandeur fixe et statique. Il reflète au contraire la nature même de la liberté qui s'y engage. C'est pourquoi, s'il est « le plus sûr et le plus certain », ainsi que l'écrit Rahner, il est aussi « le plus libre », et partant, une réalité toujours « menacée ». « L'homme est celui qui dans ses profondeurs ultimes est toujours contesté (*der Angefochtene*), celui qui doit se décider entre la lumière et les ténèbres, celui auquel l'ultime clarté et certitude de son existence n'est que dans l'agir fondamental du cœur, là où la raison théorique et la liberté ne sont pas divisées, mais se conditionnent réciproquement [50]. » L'homme ne se fait pas sa vérité. Mais celle-ci est toujours plus que le simple constat d'une donnée objective, extérieure à lui. Dans son caractère absolu, cette vérité le somme, mais elle ne devient intérieure à lui « que dans le risque ultime de l'amour et de la confiance », risque qui seul engendre une certitude qu'aucune autre instance ne saurait à elle seule lui procurer.

Si telle est la certitude première qui fonde l'existence dans la vérité, il n'y a pas lieu de s'étonner de la finitude, et même de l'ambiguïté, inhérentes aux énoncés qui la traduisent et qui l'articulent. Cette finitude, on ne peut la récuser ou l'esquiver au nom d'un absolu dont on disposerait sereinement. Dans la vérité que ces énoncés contiennent malgré leur coefficient de finitude, on doit plutôt voir le mode concret selon lequel l'absolu est posé et vécu en tant que réalité librement assumée et aussi, de ce fait, toujours contestée. La certitude première intègre non seulement l'énoncé dans sa contingence et sa possibilité d'erreur, elle le fonde d'abord et avant tout dans sa vérité intrinsèque. Autrement dit, la vérité dans l'être appelle la vérité au niveau de l'énonciation. « ... de façon générale, il y a chez l'homme une connaissance objectivante, réfléchie, qui s'exprime dans l'objectivation de la parole (*im vergegen-*

49. *Ibid.*, *ST* 10, p. 289.
50. *Ibid.*

ständlichen Wort aussagt). Cette connaissance participe du caractère spécifique de la décision humaine fondamentale et partage donc tout aussi bien sa certitude et son assurance ultimes que son caractère contesté, tel que celui-ci est propre à la liberté [51]. » L'acte de confiance « est toujours médiatisé par une connaissance objectivée qui s'exprime en énoncés », et « en retour l'accueil libre de cette confiance foncière vit des énoncés dans lesquels celle-ci s'articule » [52]. Là est le lien intime qui unit une permanence dans la vérité à une vérité des propositions.

Est-il possible de préciser davantage ce rapport entre une permanence dans la vérité et une vérité sur le plan des propositions ? Dans son débat avec H. Küng, Rahner renvoie à la proposition : « chacun doit respecter son prochain selon sa valeur propre » [53]. Le contenu de cette proposition ne peut être défini avec une clarté cartésienne, au point d'exclure tout risque de malentendus, de la part du locuteur comme de l'auditeur. En outre, ce contenu ne garantit pas à lui seul le comportement concret, vis-à-vis de son prochain, de celui qui l'énonce. Pourtant, poursuit Rahner, « je reconnais le devoir et le bien-fondé d'un assentiment absolu à cette proposition, et je la pose comme infailliblement vraie, avec tout ce qu'a d'absolu ma raison pratique ». Il y a un lien originel entre la vérité de l'existence et celle de l'énoncé. Ce lien nécessaire n'arrache ni l'une ni l'autre, ni la proposition ni celui qui la prononce, à leur condition historique. D'une part, je n'aurai jamais fini de comprendre cette proposition dans sa portée réelle, d'autre part, je ne peux la mettre en pratique qu'« avec ce tremblement le plus intime qui prend possession de l'existence humaine et qui ne parvient à son essence véritable que lorsqu'il est le fait d'une décision absolue, décision qui est celle de l'amour *et* de la vérité tout à la fois ».

Si cette proposition vraie s'appuie sur un acte de confiance originel, il est tout aussi juste de dire que cet acte de confiance vit de la proposition qui l'explicite et qui en manifeste les exigences. Celui qui possède des propositions vraies et y acquiesce pleinement en arrive plus facilement à être fidèle à la vérité de son être [54]. Ne saurait contester l'existence de telles propositions que celui qui « conçoit la raison théorique avec sa capacité inhérente de doute comme absolument émancipée de la raison pratique et de la liberté, lesquelles de toute façon s'engagent et doivent s'engager (même lorsqu'elles s'affichent comme neutres) » [55]. Une telle contestation

51. *Ibid.*, *ST* 10, p. 291.
52. *Ibid.*, *ST* 10, p. 292.
53. *Kritik...*, 371 ; *Zum Problem...*, p. 40.
54. « Bietet die Kirche letzte Gewissenheiten ? », *ST* 10, p. 292.
55. *Kritik...* 372 ; *Zum Problem...* p. 41.

impliquerait pour Rahner « une contradiction transcendantale entre ce qui est posé implicitement dans l'agir et ce qui est affirmé au niveau réfléchi et verbal ». Une telle schizophrénie dans l'être signerait la destruction de l'homme.

Or, s'il existe de telles propositions dans la vie de tout homme, poursuit Rahner, pourquoi n'y en aurait-il pas aussi dans celle de l'Eglise ? « Il doit y en avoir, si la foi est l'expression de cette décision fondamentale et ultime en l'homme, qui est génératrice de salut [56]. » Une permanence essentielle de l'Eglise dans la vérité du Christ implique une permanence sur le plan d'énoncés de foi qui mettent en relation vivante avec la personne historique du Christ. Ces énoncés doivent être vrais. Un énoncé erroné ne saurait opérer et garantir cette permanence foncière dans la vérité. Et, pour reprendre la terminologie de l'Eglise, ils doivent être infaillibles. Ainsi seulement ils expriment l'indéfectibilité foncière de l'Eglise qu'est cet acte de confiance fondamental dans le Christ qu'opère l'Esprit en elle.

Ces énoncés font néanmoins partie d'une histoire de foi. Ils ont un caractère dérivé par rapport à ceux de l'Evangile. Ils relèvent aussi de cette situation de connaissance propre à l'homme justifié et que Rahner définissait théologiquement en faisant appel au concept de concupiscence. C'est pourquoi le type de certitude qu'ils procurent garde un caractère « menacé ». Ce type de certitude intègre donc tout ce que la réflexion théologique peut relever sur la finitude des formations dogmatiques, sur leurs impuretés éventuelles, voire leur risque d'induire en erreur ; en même temps, il implique l'ouverture intrinsèque de leurs contenus à une explicitation dogmatique ultérieure.

Il y a donc lieu de réfléchir en théologie sur le rapport entre vérité et histoire. Encore faut-il s'y appliquer avec des présupposés à la mesure du problème. Or, pour Rahner, l'approche de l'histoire d'un H. Küng est foncièrement de type rationaliste. Ce rationalisme, Rahner le voit à l'œuvre tout particulièrement dans la définition d'un énoncé de foi que se forge Küng, pour ensuite la mieux critiquer comme non avenue. Aux termes de cette définition, cet énoncé devrait avoir une clarté rationnelle telle qu'il exclue a priori tout risque d'ambiguïté. Or, comme les énoncés de la tradition ne répondent pas à ce type d'univocité, Küng en conclut que la prétention du magistère à l'infaillibilité est vaine. Tout en voulant faire œuvre d'historien et de théologien, Küng prend pour point de départ un idéal de connaissance étranger aussi bien à la fin qu'à l'histoire [57].

56. *Ibid.*
57. *Kritik...* 362 ; *Zum Problem...* p. 28.

Nous nous sommes longuement attardé au problème de la vérité des propositions de foi. L'essentiel de la critique adressée par Rahner au livre de Küng porte sur ce point, et pour cause : sans un accord de fond sur cette question — et un accord qui rende à la tradition de l'Eglise son statut d'instance théologique —, toute discussion sur le premier concile du Vatican, sur son histoire, ainsi que sur la portée de ses déclarations dogmatiques, reste vaine.

L'infaillibilité pontificale

Or, on le sait, c'est en définitive le dogme de l'infaillibilité pontificale qui constitue la cible des critiques de Küng. On ne saurait ici énumérer et jauger les objections qu'il croit devoir soulever contre ce dogme : son caractère récent ; l'idéologie politique sous-jacente à sa proclamation ; la propension qui lui est inhérente à procéder à des définitions doctrinales toujours plus détaillées ; son absolutisme contraire à l'esprit évangélique ; les contradictions internes dans lesquelles s'enferme le magistère romain, et dont l'encyclique *Humanae Vitae* serait un signe patent. En dernière analyse, ces objections ont leurs racines dans une façon de lire l'histoire qui est grevée des présupposés philosophiques et théologiques déjà relevés.

Dans sa discussion avec H. Küng, Rahner n'aborde qu'indirectement la question de l'infaillibilité pontificale. Il ne le fait qu'en mettant en doute l'utilisation faite par Küng des décisions récentes du magistère [58]. Le statut particulier à ce dogme dans la foi chrétienne et les difficultés spécifiques à l'exercice du magistère dans l'Eglise n'avaient pourtant pas échappé à sa réflexion théologique. En reprenant à grands traits cette réflexion, nous verrons combien, ici encore, Rahner va au-devant des objections formulées par Küng, tout en les situant dans une perspective qui se veut intérieure à la tradition et à la visée de ce dogme. Ce faisant, nous ne ferons qu'entrer plus avant dans la problématique où nous avait engagés la question de la vérité intrinsèque aux vérités de foi dans l'Eglise.

Ce dogme est récent, il faut bien le reconnaître. Comme donnée réfléchie de la conscience de foi de l'Eglise, il n'a qu'un siècle. Sa proclamation créait de fait une situation gnoséologique toute nouvelle dans l'Eglise : « le principe formel de la foi devenait comme tel une partie de l'objet de foi » [59]. Dorénavant, le chrétien sait qu'en s'opposant à une doctrine professée par le siège romain, il s'oppose à ce qu'il a déjà professé comme partie intégrante de sa foi, et

58. *Kritik...*, 366-368 ; *Replik...*, 153-155 ; *Zum Problem...*, p. 33-36, 60-62.
59. *Dangers dans le catholicisme d'aujourd'hui*, coll. *Présence chrétienne*, Paris, DDB, 1959, (éd. allem. 1950), p. 67.

qu'ainsi, il ne s'oppose pas seulement à une proposition de foi particulière, mais encore à l'instance qu'il a reconnue comme interprète authentique de l'Evangile. Ce dogme se fonde certes sur le mystère de l'Eglise, mais il exprime ce mystère dans sa structure sociale : le magistère infaillible est cet organe dont dispose la communauté chrétienne pour réaliser activement sa permanence essentielle dans la vérité, il est « ce grâce à quoi la conscience de foi de l'Eglise advient explicitement à elle-même » et , en ce sens, il est source de certitude [60].

Or, si paradoxal que cela puisse paraître, le mode de certitude que procure le dogme de l'infaillibilité a un caractère dérivé par rapport aux autres certitudes originelles et constitutives de la foi chrétienne. Le dogme de l'infaillibilité, écrivait Rahner dans une étude publiée à l'occasion du centenaire de Vatican I, est « l'énoncé qui, une fois présupposé comme valable et reconnu comme tel, rend *les autres* énoncés dogmatiques infaillibles ; néanmoins, il ne peut être certain en soi *de la même manière* que les énoncés qu'il garantit comme infailliblement vrais » [61]. Rahner ne réaffirme ici que ce qu'il avait déjà relevé longtemps auparavant. Le dogme de l'infaillibilité pontificale est source de certitude certes, « mais cette certitude en ce qui concerne le magistère précisément comme objet de foi ne peut être fournie par le magistère lui-même ; celle-ci est portée par une foi, ou encore une certitude, qui de par elles-mêmes rejoignent en quelque sorte la révélation du Christ lui-même » [62]. Autrement dit, si les autres énoncés de foi de l'Eglise peuvent s'appuyer sur le dogme de l'infaillibilité pontificale, celui-ci en retour ne peut s'appuyer sur l'infaillibilité du Pape.

Vu sous cet angle, ce dogme est un énoncé « immanent au système » (avec Rahner, entendons ici par système l'ensemble organique des réalités fondamentales du christianisme), et non pas le « fondement même du système ». L'ensemble des énoncés de foi ne repose donc pas directement sur l'infaillibilité pontificale. Bien plutôt, c'est ce dogme qui, objectivement et subjectivement, est porté par l'ensemble de ces réalités, alors même qu'en retour il lui revient de les attester de façon authentique. Le magistère pontifical ne produit pas des vérités nouvelles, il confirme dans ces vérités qui font l'Eglise. Il n'est pas la médiation exclusive à leur compréhension et à leur appréhension ; son autorité provient de ces réalités mêmes dont il est le garant. C'est pourquoi, tout important qu'il est comme expression du mystère de l'Eglise, le dogme de l'infaillibilité

60. « Bietet die Kirche letzte Gewissenheiten ? », *ST* 10, p. 300-304.

61. « Quelques considérations sur le concept d'infaillibilité dans la théologie catholique », dans *L'infaillibilité*. Son aspect philosophique et théologique, Colloques E. Castelli, Paris, Aubier, 1970, p. 65 ; *ST* 10, 315 ; *Zum Problem...*, p. 18.

62. *Gegenüber dem Zorn*, dans *Wort und Wahrheit* 5 (1950), 177.

pontificale ne se situe pas dans un même ordre avec les autres énoncés fondamentaux de la foi ; il a une fonction relativement secondaire de contrôle par rapport à l'ensemble du « système », en particulier dans les cas de conflit. De plus, il n'est opérant que là où le « système » n'est pas lui-même remis directement en question, mais est présupposé comme un tout [63].

Il faudrait encore ajouter que, dans la mesure où ce dogme énonce quelque chose sur la structure sociale de l'Eglise comme gardienne de la vérité, il est inévitablement marqué, dans son mode d'actualisation, d'un plus grand coefficient d'historicité que l'ensemble des autres vérités chrétiennes. Engageant des libertés humaines, dans la fidélité indéfectible de l'Eglise à l'Evangile, il est aussi, jusque dans la certitude qu'il procure, davantage « contesté » et « menacé ». C'est d'ailleurs ce pourquoi il pose difficulté aujourd'hui, non seulement à Hans Küng, mais aussi à bon nombre de chrétiens.

Ainsi, du moment où le chrétien se situe dans une relation quelque peu différente par rapport à l'ensemble de l'organisme de la foi, la « valeur » subjective de ce dogme s'en trouve sensiblement modifiée [64]. A l'époque de Vatican I, la proclamation du dogme de l'infaillibilité pontificale venait couronner un ensemble de vérités chrétiennes fortement structurées, qui s'imposaient à l'obéissance de foi du croyant dans leur cohérence objective. D'où l'importance particulière qui lui était attribuée. Du moment où, comme de nos jours chez beaucoup de chrétiens, le problème de la cohérence interne du donné de foi se trouve transposé au plan de l'existence chrétienne et de l'appropriation personnelle, il est inévitable qu'il n'ait plus la même place décisive dans leur vie concrète. Ce renversement de perspectives affecte le dogme de l'infaillibilité, non certes dans sa visée essentielle, mais dans son mode d'exercice concret au sein de la communauté ecclésiale.

L'évolution de ce dogme au cours des cent dernières années en précise d'ailleurs la portée véritable. Elle va même à la rencontre d'objections avancées par Küng pour les vider de leur fondement. En effet, au moment de sa proclamation, on aurait pu croire — et nombre de théologiens l'ont cru — que l'Eglise possédait dorénavant l'organe qui lui permettait d'accélérer un processus de développement dogmatique en procédant à des définitions doctrinales toujours plus précises et différenciées. Or il n'en fut rien, et constate Rahner, à vrai dire, la proclamation de ce dogme coïncide pratiquement avec la fin d'un certain développement du donné doctrinal, du moins d'un développement de type extensif. Il y a eu le dogme de l'As-

63. « Le concept d'infaillibilité... », p. 66 ; *ST* 10, p. 316 ; *Zum Problem...*, p. 19.
64. *Ibid.*, p. 67 ; *ST* 10, p. 317 ; *Zum Problem...*, p. 20.

somption, et, fait tout aussi significatif que nouveau aux yeux de Rahner, Vatican II s'est voulu avant tout un concile pastoral : il n'a procédé à aucune définition dogmatique [65]. Il ne saurait être question ici d'analyser les raisons qui selon Rahner sont sous-jacentes à cette mutation qui affecte le magistère dans la compréhension de sa charge [66]. Qu'il suffise de relever cette autolimitation, intérieure à l'histoire même du dogme de l'infaillibilité, et qui ne le rend pas vain pour autant.

Il faudrait donc s'attendre à ce que de plus en plus le magistère exerce sa charge non tant sur le mode de définitions dogmatiques que par voie de directives en ce qui regarde les questions de foi et de morale. La théologie connaît d'ailleurs un certain type de certitude qui, tout en n'étant pas celui qui relève de la définition dogmatique, n'en implique pas moins un assentiment intérieur positif. Pour qui en reste au plan des essences et considère qu'un assentiment ne saurait reposer que sur le caractère immuable d'une vérité proclamée, il est difficile de concevoir comment un assentiment pourrait être total sans écarter a priori toute possibilité de revision éventuelle ; à un esprit de ce genre il est difficile de voir comment le même acte peut, sans se nier lui-même, contenir cette double composante de certitude et d'ouverture. Mais si de fait l'immuable vérité est toujours celle qui aussi s'éprouve dans l'histoire, si par ailleurs l'adhésion totale à son égard ne se fait toujours que sur un fond de non-savoir consenti qui n'est surmonté que dans la radicalité d'un acte libre et d'une confiance foncière, alors l'assentiment aux décisions du magistère peut fort bien être inconditionnel, au sein même d'un savoir provisoire. Les décisions de l'Eglise peuvent revêtir un caractère normatif, alors même qu'elles s'inscrivent à l'intérieur d'un devenir, et l'accord qu'on leur donne peut être justifié, alors même que l'on sait n'avoir pas encore réponse à toutes les questions [67].

Dans le contexte présent, où se trouve pris en compte le coefficient de contingence qui affecte tout discours humain, est-il possible de délimiter avec plus de précision la nature et la portée des interventions du magistère dans sa fonction de régulation de la foi ? Il faudrait se reporter ici à cette caractéristique des énoncés de foi de l'Eglise sur laquelle Rahner a maintes fois attiré l'attention :

---

65. « Réflexions sur la problématique d'une constitution pastorale », dans K. RAHNER e.a., *L'Eglise dans le monde de ce temps.* Constitution « Gaudium et Spes ». Commentaires du Schéma XIII, Tours, Mame, 1967, p. 15-42 ; *ST* 8, p. 613-638 ; cf. « Réflexions sur le développement du dogme », *ET* 8, p. 32-39, *ST* 4, p. 37-39.

66. « Le concept d'infaillibilité... », p. 61-64 ; *ST* 10, p. 310-313 ; *Zum Problem...*, p. 14-16.

67. Cf. *A propos de l'encyclique « Humanae Vitae »*, coll. *Foi Vivante*, 38, Bruxelles, 1968 ; *ST* 9, 276-301 ; voir aussi « Disput an kirchlichen Lehramt » (1970), *ST* 10, p. 324-337.

leur fonction de « réglementation linguistique communautaire » (kommunitäre terminologische *Sprach*regelung) [68].

L'indéfectibilité de l'Eglise, objet d'espérance

Que faut-il entendre par ce rôle de réglementation linguistique ? La réponse peut être apportée d'un simple point de vue pragmatique, en termes de sociologie de la connaissance. C'est peut-être là d'ailleurs la perspective que privilégie l'article de Rahner sur le pluralisme de la théologie et l'unité de la confession de foi dans l'Eglise [69]. Tout énoncé de foi a une figure historique. Loin d'être purement et simplement dicté par l'objet de foi lui-même, il est aussi culturellement et sociologiquement déterminé. Et pourtant, consacré par une tradition, il fait partie de ce langage commun dans lequel la communauté chrétienne a exprimé l'essentiel de sa foi à travers les âges. Sa préséance se justifie donc déjà d'un point de vue fonctionnel. L'énoncé de l'Eglise constitue cette référence commune qui donne aux chrétiens de se reconnaître dans un même langage. Face au pluralisme qui frappe inéluctablement le savoir théologique de nos jours, il assure jusqu'à un certain point que, malgré leur diversité de points de vue, tous disent bien la même chose. Formulée en ces termes, l'autorité propre aux énoncés dogmatiques dont le magistère enseignant est le garant ne se fonde pas tant sur le fait qu'ils sont expression adéquate et définitive de la foi, mais sur la fonction essentielle qu'ils remplissent pour assurer la cohésion du corps social de l'Eglise dans l'unité d'une même confession de foi. On ne saurait donc parler comme Küng de deux théologies parallèles, l'une officielle, propre au magistère, l'autre privée, affaire des théologiens. Affirmations du magistère et réflexion des théologiens ne visent pas le même but dans l'Eglise. Les premières ont pour but d'assurer l'unité dans la confession de foi ; la seconde vise à l'appropriation croyante de cette même confession à partir de situations d'Eglise toujours diverses [70].

Mais le ministère de régulation de la foi dans l'Eglise comporte plus que ce simple aspect pragmatique, qui risque de réduire les énoncés de l'Eglise à la seule fonction d'assurer la cohésion d'un corps social. C'est dans le caractère analogique de l'affirmation de foi elle-même qu'il faut situer la relativité inhérente aux énoncés dogmatiques et le rôle de garant de la confession qui revient au magistère [71]. En effet, les concepts dont se sert la foi pour exprimer

68. « Qu'est-ce qu'un énoncé dogmatique ? », *ET* 7, p. 230 ; *ST* 5, p. 68.
69. *Le pluralisme en théologie et l'unité du credo de l'Eglise*, dans *Concillium* 46 (1969) 93-112 ; *ST* 9, p. 11-32.
70. *Ibid.*, 104 ; *ST* 9, p. 24.
71. « Le concept d'infaillibilité », p. 69-72 ; *ST* 10, p. 319-323 ; *Zum Problem...*, p. 23-26.

sa confession ne sont jamais des concepts univoques, empiriquement vérifiables, au point de s'exclure automatiquement l'un l'autre dans leurs définitions. Ils relèvent de l'analogie de la foi. Ils ne rejoignent leur objet dans son en-soi que traversés par une négation qui affecte leurs contenus rationnels immédiats. C'est pourquoi, tout en étant adéquatement vrais, c'est-à-dire en nous mettant véritablement au contact de l'objet visé, ils n'excluent pas a priori toute autre possibilité de formulation. Ainsi il peut arriver qu'une explicitation théologique, tout en se distanciant de la formulation officielle de l'Eglise, et même en la contredisant selon toutes apparences, n'en rejoigne pas moins dans sa visée essentielle la proposition ecclésiale. Cette affirmation peut être juste dans son intention, ou encore dans le cadre de la théologie où elle est formulée. Elle peut néanmoins prêter à malentendu du point de vue de l'affirmation commune de la foi. D'où la nécessité d'une instance magistérielle qui non seulement assure à la communauté un langage commun, mais à travers ce langage, garantisse que l'essentiel de sa foi est préservé. En intervenant à ce niveau précis, dans la conscience du caractère analogique de son affirmation de foi, le magistère s'abstiendra souvent de porter un jugement de fond sur la théologie de la personne en cause ; il jugera de son incompatibilité avec la règle de langage de l'Eglise, dans la mesure où « celle-ci expose celui qui la tient, ou tout au moins d'autres fidèles avec lesquels il doit garder l'unité de la foi, à fausser le sens de ce que nous confessons » [72].

A suivre ainsi Rahner dans sa réflexion sur le dogme de l'infaillibilité pontificale, on ne peut que constater combien il rejoint plus d'une requête formulée par Hans Küng dans sa critique de ce dogme. Caractère dérivé du dogme de l'infaillibilité pontificale par rapport aux autres énoncés de la foi, fin d'un certain type de développement doctrinal de type extensif, décisions du magistère qui tout en faisant appel à l'assentiment n'excluent pas des revisions éventuelles, caractère fonctionnel des interventions du magistère au service de l'unité de la confession de foi, ce sont là autant d'aspects qui connotent la dimension historique de la déclaration dogmatique de Vatican I. Faut-il pour autant procéder à une revision de cette déclaration et en conclure à la thèse d'un magistère faillible dans l'Eglise, ainsi que le voudrait H. Küng ? Encore ici, ce serait confondre dangereusement deux ordres de grandeurs qualitativement différents l'un de l'autre, la vérité et l'histoire, la permanence et le devenir, l'absolu et le relatif. Le dogme de l'infaillibilité pontificale exprime quelque chose d'essentiel sur le mystère de l'Eglise dans sa fidélité foncièrement indéfectible à la vérité de l'Evangile.

72. *Le pluralisme en théologie...*, 107 ; *ST* 9, p. 27.

Il fait partie de sa structure en tant que sacrement du salut. Certes, la constitution juridique de l'Eglise ne comporte en soi aucune clause restrictive qui en écarterait à jamais l'éventualité d'une utilisation totalitaire, ainsi que le fait remarquer K. Rahner. « Mais, de même que le chrétien croit en Jésus-Christ, Seigneur et Sauveur absolu, et cela malgré son historicité, de même croit-il d'une espérance de foi (Glaubenshoffnung) essentiellement eschatologique que l'Eglise ne sera pas de fait victime d'un danger réellement immanent à sa constitution. Pour cette espérance, le seul fondement ultime est l'unique Christ Jésus [73]. »

Pour rendre compte de l'indéfectibilité de l'Eglise au cours de son histoire, là où précisément la seule vérification historique et la seule rigueur rationnelle défaillent, Rahner en appelle à l'espérance, ou encore, pour être plus précis, à l'« espérance de foi » (Glaubenshoffnung), tout comme Küng, qui, à sa façon, en appelait à l'espérance pour rejoindre une permanence dans la vérité malgré le caractère conjoncturel et la fonction pragmatique des énoncés de foi.

Mais pour Rahner l'espérance ne vient pas tout simplement prendre le relais de la raison. A ses yeux elle est bien plutôt ce mode spécifique selon lequel s'établit la relation de la raison à la vérité dans l'histoire, de même que celui selon lequel cette vérité advient à l'esprit dans l'histoire. « L'espérance chrétienne ne fait que dire ingénument qu'elle ne peut se défendre de penser l'impensable, parce que celui-ci est déjà donné inévitablement dans l'existence » et « parce que la reconnaissance de l'insaisissable est elle-même une tâche de la raison qui se doit de rencontrer la réalité telle qu'elle est » [74]. Ainsi l'espérance est une modalité fondamentale de notre relation au définitif : elle est « la destruction permanente de cette illusion qui voudrait que la vérification absolue et ultime soit dans les concepts qui saisissent et que l'amour soit l'œuvre de notre amour » [75]. Elle est aussi la modalité fondamentale de notre rapport au provisoire et au contingent de l'histoire : elle ose reconnaître et accueillir dans l'instant ce que la foi affirme de façon générale pour tous les temps.

Rahner ne situe donc pas l'espérance dans un au-delà de l'écart jamais totalement comblé entre une permanence foncière dans la vérité et la vérité des énoncés qui l'exprime. Il la pose au cœur de cet écart, comme ce qui, de ce centre même, ouvre au lien réel qui unit la vérité à son énonciation. Ce qui est immédiatement perçu et vécu, c'est le changement. Ce qui demeure relève d'un acte de confiance et d'une décision qui transcende le changement. L'élément de permanence dans la vérité ne peut donc jamais être to-

73. « Le concept d'infaillibilité.. », p. 59 ; *ST* 10, p. 307 ; *Zum Problem...*, p. 11.
74. « Zu einer Theologie der Tode » (1970), *ST* 10, p. 190.
75. « Zur Theologie der Hoffnung » (1967), *ST* 8, p. 569.

talement amené au niveau du concept ; comme tel, il demeure « ce qui est caché » (das Verborgene). On ne s'y ouvre et le réalise que dans la foi, l'espérance et la fidélité. « La continuité permanente et l'identité de l'Eglise dans le cours de l'histoire et du changement qui s'y produit toujours à nouveau demeurent *avant tout* — et cela, malgré les possibilité de vérification empiriques qui sont *aussi* offertes — objets de foi qui espère et de fidélité qui se risque dans l'espérance. Elles ne sont pas simplement un objet dont l'homme pourrait s'assurer empiriquement avec une certitude absolue [76]. »

C'est concrètement dans les situations de conflit que sera le plus cruellement ressenti l'écart entre ces deux ordres de grandeurs, tout particulièrement là où la liberté de recherche en théologie se trouve confrontée à l'enseignement officiel du magistère dans l'Eglise. « On peut tout à fait concevoir le cas d'un conflit entre l'autorité ecclésiale et quelqu'un qui en contredit la consigne, qui soit un conflit ouvert, conflit qu'aucun des deux intéressés ne peut résoudre avec clarté et où la question de savoir s'il y a réellement schisme ou non demeure ouverte, de telle sorte que le différend ne puisse être réglé par la théorie et le droit formel, mais uniquement par les faits [77]. » La réconciliation des points de vue n'est jamais une norme fixe qu'on pourrait déduire de principes abstraits, mais bien plutôt une réalité concrète, laquelle n'est jamais rejointe que dans une décision concrète. Cette décision se produit dans la raison pratique, c'est-à-dire, « dans la patience et la modération de part et d'autre, dans l'humilité et l'amour qui sont prêts à renoncer à un droit, dans la foi et l'espérance qui, à la vue de la croix du Christ, savent vaincre dans l'impuissance » [78].

En matière de litige, le dernier mot semblerait devoir revenir au magistère. Et il lui revient de fait. Mais, poursuit Rahner, « il n'y a de dernier mot réel qu'en rapport avec ce qui est déjà passé ou avec ce qui arrive par ce mot ; pour le futur, il n'y a pas à proprement parler de dernier mot » [79]. L'autorité juridique n'est qu'un « principe partiel » dans l'Eglise ; « sa compétence dans un cas particulier peut demeurer une question ouverte, question qui à son tour ne peut être tranchée clairement par cette même autorité » [80]. L'institution est une grandeur légitime dans l'Eglise. « Elle n'en demeure pas moins englobée dans le règne charismatique de l'Esprit dans l'Eglise, et l'Esprit guide ce système ouvert qu'est l'Eglise à

76. « Grundsätzliche Bemerkungen zum Thema : Wandelbares und Unwandelbares in der Kirche » (1970), *ST* 10, p. 245.
77. « Schisma in der katholischen Kirche ? » (1969), *ST* 9, p. 438.
78. *Ibid.*, p. 451.
79. « Bemerkungen über das Charismatische in der Kirche » (1969), *ST* 9, p. 431.
80. « Schisma in der katholischen Kirche ? », *ST* 9, p. 451.

la rencontre d'un futur sur lequel personne n'a la haute main, sauf lui, et cela d'une manière qui ne peut être prévue ni par l'individu ni par celui qui se trouve du côté de l'institution [81]. » Autrement dit, même dans l'obéissance à l'institution, il y a une dominance de l'Esprit, dont ne disposent sans plus ni celui qui enseigne ni celui qui obéit. L'élément charismatique dans l'Eglise ne se situe pas tout simplement sur un même pied avec l'institution ; il est « le premier et le plus caractéristique des traits formels essentiels de l'Eglise en général », alors même qu'il passe aussi par l'institution [82].

Conclusion

Nous voici au terme de notre enquête. Nous avons pu le constater : les vues de Hans Küng et de Karl Rahner ne sont pas sans s'entrecroiser sur plus d'un point, que ce soit en ce qui regarde le problème de l'erreur en théologie, l'exercice effectif du magistère dans l'Eglise, ou encore le fondement ultime de l'indéfectibilité de l'Eglise dans la foi et l'espérance. Il n'y a pas de quoi s'en étonner. Les questions sous-jacentes à *Infaillible ? Une interpellation* dépassent de beaucoup le cadre étroit de cet essai et la formulation abrupte et partiale que leur donne H. Küng dans son interpellation. Elles concernent la théologie, tout aussi bien dans son mode d'exercice que dans sa relation avec le magistère romain. On peut donc comprendre que ce soit sur cet arrière-fond que Rahner ait pu envisager la possibilité d'un « accord opératoire » avec le théologien de Tübingen. Et pourtant, il faut bien le reconnaître, aucune des réponses apportées par Rahner à ces questions dans une perspective qui se veut fidèle à l'intention profonde du dogme catholique ne recoupe les solutions proposées par Hans Küng. Ce seul fait laisse supposer que le différend qui opposait Rahner et Küng était plus décisif et qu'il portait en définitive sur la nature même de l'Eglise dans sa relation au Christ des Evangiles.

L'argumentation de Rahner sur le caractère historique des énoncés de foi de l'Eglise relève, nous l'avons dit, de cette théologie fondamentale que Rahner lui-même considère comme une exigence interne à l'affirmation dogmatique. Si elle est une parole adressée à Küng de l'intérieur de l'Eglise, cette théologie est aussi une offre faite à l'Eglise à la lumière des requêtes du temps présent. Comme le dit Rahner, sa tentative d'accord opératoire est une « invitation » adressée à H. Küng pour qu'il s'efforce de rendre compréhensible au chrétien moyen, mieux qu'il ne l'a fait dans son livre, comment

81. « Bemerkungen über das Charismatische... », *ST* 9, p. 431.
82. *Ibid.*

son acceptation spontanée du dogme de l'Eglise ne repose pas sur une erreur fondamentale. La démarche de Rahner se présente aussi en quelque sorte comme une « interpellation » au magistère romain, pour reprendre l'expression de H. Küng : elle demande jusqu'à quel point, dans l'état actuel de la discussion, ce magistère est en mesure de répondre à l'interpellation de Küng, tout en faisant justice à la vérité de l'Evangile et en la servant efficacement [83]. C'est dans cette double référence qu'on voit au mieux combien la théologie de Rahner entend être une « théologie de la médiation » au service de l'Eglise. C'est d'ailleurs en cette qualité qu'elle peut aider à situer la portée des interventions récentes du magistère dans le différend qui l'oppose à Küng.

Certes, l'apport de Rahner à la discussion sur le dogme de l'infaillibilité pontificale mériterait d'être circonscrit. Pour articuler le lien entre vérité et histoire au plan rationnel, Rahner fait appel à une ontologie de la liberté qui relève des cadres de pensée d'une philosophie transcendantale. Sur le plan de la foi, sa réflexion se déploie en théologie de la grâce. La grâce et l'Esprit y sont premiers, d'une « priorité relative » pourrait-on dire à sa suite [84], par rapport à la personne historique du Christ et donc, dans une même mesure, par rapport à l'institution ecclésiale elle-même. C'est l'Esprit qui, dans cet acte de confiance fondamentale qui s'opère au cœur du présent, ouvre à la vérité des Ecritures et à la foi entière de l'Eglise. La croix n'est pas absente, certes ; elle est là, dans la décision, comme le montre Rahner lorsqu'il fait état des situations conflictuelles. Mais, accueillie dans la liberté que suscite la grâce, son au-delà est déjà sinon esquissé, du moins entrevu dans l'Esprit qui ouvre sur l'avenir.

Face à cette théologie de caractère davantage pneumatologique, on pourrait concevoir une réflexion théologique qui reprenne l'interpellation d'un Hans Küng d'un point de vue plus résolument christologique et où du coup l'institution ecclésiale serait plus vivement et directement affirmée dans son immédiateté comme sacrement du salut. Certes, il est vrai, comme l'affirme Rahner, qu'on ne reconnaît que dans l'Esprit la figure à la fois historique et glorieuse de Jésus-Christ. Il n'en demeure pas moins vrai qu'au plan de l'histoire de la foi, c'est le Christ qui, dans la nuit de la croix, libère l'Esprit et ouvre sur le temps de l'Eglise. Ce qui vaut de la destinée du Christ vaut aussi à sa suite de chaque chrétien dans l'Eglise. On pourrait ainsi thématiser avec plus de vigueur que ne le fait Rahner le caractère crucifié et crucifiant de cette parole que portent l'Eglise et tout théologien à la suite, parole qui dans son

83. *Replik...*, 147 ; *Zum Problem...*, p. 52.

obscurité consentie engage l'histoire et libère toujours à nouveau l'Esprit qui enfante à la communauté et à la liberté, tout en étant le garant ultime de cet avenir dans lequel s'inscrit la fidélité indéfectible de l'Eglise entière à son Seigneur. Une telle théologie marquerait davantage et avec plus de précision le « hic et nunc » de l'obéissance de la foi avec son inévitable moment d'obscurité tout aussi bien que de lumière.

Quoi qu'il en soit, la théologie de Rahner aide à situer dans sa portée véritable la décision récente des autorités romaines par-delà ce qu'elle comporte de crucifiant pour chacun des partis en présence. C'est en cela qu'elle s'offre comme un « horizon » pour accueillir et comprendre dans la foi ce qui de fait appartient à l'histoire de la foi.

Rome a retiré à Hans Küng son mandat canonique comme professeur de théologie catholique, tout en s'abstenant explicitement de tout jugement sur l'authenticité de son engagement personnel comme catholique. Le magistère ne reconnaît pas l'essentiel de sa foi dans la reformulation qu'en donne Hans Küng, tout en n'excluant pas que personnellement Küng puisse en rendre compte pour lui-même, même à travers des formulations inadéquates. C'est là un mode relativement nouveau d'intervention du magistère en matière de foi. Il reflète cette situation dans laquelle le magistère de l'Eglise est appelé à s'exercer aujourd'hui et que Rahner qualifiait de « réglementation terminologique communautaire ». Certes, le magistère de l'Eglise est faillible sous maints aspects : néanmoins on ne saurait rendre compte de cette dimension de son ministère dans l'histoire qu'à l'intérieur d'une affirmation première, fondatrice, touchant son infaillibilité foncière là où la foi est engagée en ce qui lui est essentiel. Les formulations de foi de l'Eglise, si inadéquates soient-elles, rendent compte des réalités qu'elles visent. En ce qu'elles ont d'essentiel, elles ne peuvent tromper.

En outre, tout en clarifiant une situation, la décision de Rome n'entend pas être le dernier mot sur les rapports qu'elle entretient avec le service théologique dans l'Eglise. Le Pape Jean-Paul II a exprimé lui-même le souhait ardent que le dialogue ne soit pas rompu entre le professeur Küng et ceux qui ont la garde de la foi. Quoi qu'il en soit des rapports éventuels entre Küng et Rome, les modes d'interventions du magistère en matière doctrinale évolueront — comme ils l'ont déjà fait dans le passé — ne serait-ce que pour refléter davantage dans les procédures mises en œuvre cet Evangile dont le magistère est le serviteur. Les rapports avec les conférences épiscopales, l'approfondissement du lien vivant qui unit confession de foi et recherche théologique, continueront à mo-

difier dans son exercice effectif le ministère de Pierre, bien que toujours dans la visée de la déclaration de Vatican I en ce qu'elle exprime une détermination essentielle de l'Eglise comme témoin et gardienne de la vérité des Evangiles. Tout ceci n'en relève pas moins d'un avenir qui appartient à l'Esprit et auquel tous, serviteurs de l'Evangile, et chacun selon sa responsabilité propre, responsables du magistère enseignant comme théologiens, doivent s'ouvrir dans cette patience et cette assurance que donnent seules l'espérance et la foi.

B 1150 Bruxelles
rue du Collège Saint-Michel, 60

Pierre GERVAIS, S.J.
Institut d'Etudes théologiques