

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 25 (1975)  
**Heft:** 1

**Artikel:** Études critiques : le pari méthodologique de B. Lonergan  
**Autor:** Müller, Denis  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-381051>

#### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 14.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## LE pari méthodologique de B. LONERGAN<sup>1</sup>

Le thème de la scientificité de la théologie et de sa méthode est en passe de relayer le problème herméneutique. Le débat de l'après-guerre s'était cristallisé dans l'opposition entre Barth et Bultmann puis dans la « nouvelle herméneutique » de Fuchs et Ebeling. Nous sommes aujourd'hui devant des tâches sensiblement modifiées. Parmi elles, particulièrement pressante apparaît la question du caractère scientifique et opérationnel de la théologie. La théologie dialectique n'avait pu que rejeter avec une extrême vigueur l'idée que la théologie puisse être une science, du moins si l'on entend par là qu'elle doive se soumettre à un modèle de connaissance général. Aussi ne faut-il pas s'étonner si ce thème de la *Theologie als Wissenschaft* suscite une assez profonde méfiance tant dans les rangs barthiens que bultmanniens.

Bref, c'est tout un monde, qu'on croyait irréductiblement coupé en deux, qui fait l'expérience quelque peu amère du rejet. Le repli sur la subjectivité transcendentale, qu'elle soit de Dieu ou de l'homme<sup>2</sup> est soumis à une critique serrée. Le besoin se fait sentir de plus en plus de prendre au sérieux la méthode théologique et le lien de la théologie au monde, à ses institutions et à la praxis. D'où le jumelage, parfois ambigu, d'une réflexion sur la scientificité de la théologie et d'une critique de la théologie comme idéologie.

Sans doute les choses ne sont-elles pas aussi simples. L'histoire de la théologie emprunte bien des détours. C'est ainsi que la question de la scientificité de la théologie n'est pas sans rapport avec la critique que Bultmann adressait à Barth, et donc avec un projet herméneutique. Mais l'exigence légitime d'une « conceptualité juste » devait préalablement être libérée de l'hypothèque heideggerienne. Ce qui semble acquis avec le déclin de l'herméneutique post-bultmannienne.

<sup>1</sup> *Method in Theology*, London 1973 (2<sup>e</sup> édition).

<sup>2</sup> MOLTmann indiquait la voie de ce double rejet dans sa *Théologie de l'Espérance*.

La théologie kérygmatische subit les assauts du rationalisme critique et ne paraît guère armée pour se défendre<sup>1</sup>. Un déplacement des problèmes s'effectue et les contours ne sont pas toujours aisés à définir. A l'intérieur de la réflexion sur la scientificité de la théologie, un hiatus s'annonce entre une approche partielle de la théologie, comprise comme la recherche toujours précaire de consensus pragmatiques (Sauter) et une approche plus globale, visant à poser la question de Dieu dans le cadre de la réalité historique totale (Pannenberg), bref : entre un modèle kantien de la finitude et un modèle hégélien de la totalité<sup>2</sup>.

Le projet de Bernard Lonergan, un jésuite anglo-saxon, s'inscrit dans une problématique qui n'est pas sans rapport avec la situation que je viens d'esquisser. Il s'en distingue pourtant très nettement, tant par le contexte — catholique et anglophone — que par l'arrière-fond intellectuel, Lonergan demeurant attaché à des présupposés néothomistes. Il représente néanmoins un effort intéressant pour dépasser le blocage dogmatique de la théologie dans son contexte catholique et mérite en conséquence toute notre attention.

### I. LA MÉTHODE TRANSCENDENTALE

Lonergan part de l'écroulement de la conception *classique*, statique et figée, de la culture. Dans cet espace, la théologie fonctionne en circuit fermé et ne peut que configurer une *permanence*. A ce modèle correspond un discours sur la *nature* de la théologie. Mais un autre point de vue est possible, dans le cadre d'une conception *empirique* de la culture. Il sera dès lors question de la *méthode*, et non plus de la nature, de la théologie.

Qu'est-ce qu'une méthode ? Lonergan la définit tout d'abord assez formellement, avant d'en dépeindre le mouvement concret. La méthode est un cadre opérationnel de créativité, et non une série de règles rigides à observer scrupuleusement. La théologie sera constituée par huit opérations essentielles (recherche, interprétation, histoire, dialectique, étude des fondements, doctrine, systématique et communication). Ce modèle d'opérations n'est ni arbitraire ni linéaire mais dénote une organisation dialectique complexe, cumulative et progressive, de la théologie ici saisie dans son unité.

<sup>1</sup> Cf. HANS ALBERT : *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1969 (2) ; G. EBELING : *Kritischer Rationalismus?* Tübingen 1973, et enfin la réponse d'ALBERT : *Theologische Holzwege*, Tübingen 1973.

<sup>2</sup> Cf. G. SAUTER : *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie*, München 1973 ; W. PANNENBERG : *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973, et l'interview de ces deux auteurs dans *EvKomm* 1973 (1), 4-10. U. Gerber donne en outre une excellente recension des ouvrages de Sauter et de Pannenberg dans *Theologia Practica* 1974 (1), 56-64.

Je ferai une première remarque : la perspective de Lonergan implique un déplacement de l'intérêt, ou plutôt un dédoublement de la réflexion. Comme l'herméneutique en quête de la conceptualité juste et du comprendre véridique, comme la théorie de la science qui soumet le discours théologique au scalpel analytique et critique, la réflexion sur la méthode n'a pas directement pour objet le *contenu* des affirmations théologiques, mais ces affirmations elles-mêmes, en tant qu'affirmations, qu'énoncés. Si l'on désire aller plus loin, et se demander ce qui justifie et rend possible le discours théologique *en tant que théologique*, on pourra examiner comment ce discours est constitué par un objet spécifique. Mais l'un n'empêche pas l'autre.

Revenons à Lonergan. Il appelle *transcendentale* la méthode qu'il propose, distincte à la fois d'un simple art ou d'une science pure (p. 4). Elle prend place en effet dans le cadre des opérations transcendentales de la connaissance humaine, considérée dans sa diversité. L'intentionnalité agit à quatre niveaux de conscience (empirique, intellectuel, rationnel et existentiel) différents et corrélatifs : nous percevons, nous comprenons, nous jugeons et nous décidons. La méthode peut être alors explicitement définie comme une structure normative d'opérations récurrentes et corrélatives, produisant des résultats cumulatifs et progressifs (p. 4)<sup>1</sup>. Comme les objets dont parle la théologie ne sauraient échapper au champ transcendental de la connaissance humaine, mais sont appréhendés par elle, il n'y a aucune raison de ne pas appliquer pareille méthode à la théologie (p. 23)<sup>2</sup>.

Dans la première partie de l'ouvrage, Lonergan développe les présupposés anthropologiques de ses analyses. Le recours à la méthode n'est jamais innocent. Il développe ainsi les thèmes du Bien, du Sens et de la Religion. A chaque fois, l'objet considéré est différencié en fonction de son évolution (genèse) et du niveau d'intentionnalité sur lequel il est appréhendé. Toute connaissance est marquée du sceau de l'historicité et du pluralisme. Lonergan tire à juste titre les conséquences qui découlent de l'écroulement du modèle classique de la culture. Nous ne vivons plus au royaume de la permanence et de l'unité. Malgré ces justes remarques, notre auteur paraît ça et là céder plus ou moins subrepticement à la nostalgie de l'Unité primordiale. C'est à trop peu de frais qu'il voit se profiler derrière la multi-

<sup>1</sup> La notion de progrès cumulatif des connaissances est mise en question par les théoriciens de la science. Cf. GISBERT KÖNIG, dans l'ouvrage cité de Sauter, p. 159, et surtout THOMAS S. KUHN : *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt 1967.

<sup>2</sup> La théorie de la connaissance avancée par Lonergan est néothomiste. Il limite la signification (*meaning*) à l'intentionnalité et ne prend pas en compte la spécificité contextuelle de l'appréhension du sens (cf. les remarques critiques de Pannenberg dans l'ouvrage cité, p. 289 n. 585). Son modèle méthodologique ne rend pas justice à la réalité de l'histoire.

plicité des apparences une unité plus fondamentale. Les projets religieux que l'on rencontre dans le monde ont beau témoigner d'une nette différence, ils sont néanmoins enracinés dans la même tendance transcendentale de l'esprit humain (p. 103). La question de Dieu étant constitutive de l'horizon humain, la distorsion du sens présuppose le sens qu'elle trahit ; l'obscurité présuppose la lumière. La négation de l'athée implique une position première. Lonergan ne succombe-t-il pas ici à la tentation des ruses de la raison croyante, qui pense surmonter l'athéisme par le théisme alors qu'il faudrait révoquer cette alternative<sup>1</sup> en partant de la figure concrète et contingente de Jésus crucifié ? On saura gré à Lonergan d'abattre franchement ses cartes, mais on s'étonne de l'entendre dire que la négation des athées « presuppose the spark in our clod, our native orientation to the divine » (p. 103). Sa position soulève les mêmes questions que l'approche transcendentale de K. Rahner, à qui l'auteur se réfère volontiers.

Comment s'organise la théologie ? Pour répondre à cette question, Lonergan reprend les quatre niveaux d'intentionnalité précédemment dégagés et distribue le long de cette ligne une double série d'opérations théologiques. La première de ces séries concerne l'*oratio obliqua*, c'est-à-dire le discours par voie de médiation : recherche, interprétation, histoire, dialectique ; la seconde est constituée par les objets ayant pour but d'exprimer directement (donc par delà la médiation des discours et des traditions) ce dont il est aujourd'hui question dans la théologie (*oratio recta*). Ces opérations sont l'étude des fondements, la doctrine, la systématique et la communication. Il faut noter que les opérations de la deuxième série sont citées et traitées dans l'ordre inverse par rapport à celles de la première série. Le tableau suivant aidera à saisir le sens de cette inversion :

	<i>expérience</i>	<i>intelligence</i>	<i>rationalité</i>	<i>existence</i>
<i>oratio obliqua</i>	recherche	interprétation	histoire	dialectique
<i>oratio recta</i>	fondements	doctrine	systématique	communication
	<i>existence</i>	<i>rationalité</i>	<i>intelligence</i>	<i>expérience</i>

La première série représente un mouvement ascendant (on va des faits et des textes au sens et à l'existence), la seconde un mouvement descendant (on retrouve l'expérience). Telle est selon Lonergan l'arche herménétique des opérations constitutives de la théologie.

Pareil modèle critique est très différencié et permet de tenir ensemble les diverses activités de la théologie sans céder à des réductions indues. Il veut répondre à la question que pose la spécialisation

<sup>1</sup> Cf. à ce sujet P. VAN BUREN : *The Edges of Language*, London 1972 ; E. JÜNGEL : « ... keine Menschenlosigkeit Gottes », *Ev Th* 1971, 376-390.

croissante de la théologie : il n'est plus possible de faire marche arrière et d'identifier la théologie avec la piété, la prière, la liturgie, le sermon. La théologie fait œuvre d'instance critique. Elle ne saurait atteindre l'intégralité qu'elle vise légitimement en s'imaginant pouvoir simplement régresser dans le domaine du pré-critique. Une distinction doit être maintenue entre la religion vécue et la réflexion théologique.

De plus, ce modèle n'implique pas une succession linéaire d'opérations qui contraindrait à un cheminement obligé. Les huit opérations sont interdépendantes, à l'image des niveaux d'intentionnalité auxquelles elles correspondent. Mais quel est le rapport entre les deux séries d'opérations (p. 143) ? La première, nous dit Lonergan, doit rester indépendante de la seconde, ceci afin d'assurer la liberté entière de la recherche désintéressée. *L'oratio obliqua* serait à la portée de l'athée, mais pas *l'oratio recta*. Très bien. Mais on ne peut nier que le point de vue du théologien, la *Fragestellung* (problématique) joue un rôle dans l'activité de recherche et d'interprétation. C'est pourquoi le modèle de Lonergan laisse subsister à mon sens un doute sur le rapport entre les deux séries d'opérations. Il me paraît encore trop dualiste, trop influencé par la dichotomie diltheyenne entre le *Verstehen* et l'*Erklären*<sup>1</sup>.

## 2. LES OPÉRATIONS THÉOLOGIQUES

Ce dualisme se retrouve dans l'examen de détail des huit opérations, qui fait l'objet de la deuxième partie de l'ouvrage. C'est ainsi qu'à propos de l'*interprétation* des textes, Lonergan distingue trop nettement entre l'herméneutique, qui statue sur les principes de l'interprétation, et l'exégèse, qui vise à appliquer lesdits principes (p. 153). Il en va de même en ce qui concerne l'*histoire*, où la question de la problématique de l'historien est en quelque sorte mise entre parenthèses (p. 195). Lonergan ajoute, tout à fait justement, que le relativisme historique et le pluralisme (conséquence directe de la théorie empirique de la culture) n'impliquent pas la négation d'une connaissance objective et le rejet de la vérité. Mais il faut bien voir, me semble-t-il, que cette connaissance objective est elle-même le fait d'une intentionnalité constituante.

La *dialectique* est selon Lonergan la science des conflits. Latents ou patents, on les retrouve à tous les niveaux, dans les textes, dans les traditions, dans les déclarations ecclésiastiques ou dans les énoncés

<sup>1</sup> P. RICOEUR montre la portée de ce débat dans son article « Qu'est-ce qu'un texte ? », paru dans *Hermeneutik und Dialektik II*, Tübingen 1971, p. 181-200.

des théologiens. Si certains de ces conflits peuvent être résorbés suite à de nouvelles connaissances qui balaient les objections, d'autres en revanche sont plus fondamentaux et ne peuvent trouver une solution qu'au prix d'une conversion, intellectuelle, morale ou religieuse. Prenons la notion d'*horizon* (si importante dans l'herméneutique de Gadamer). Elle peut dénoter une complémentarité de perspectives : nous baignons dans les mêmes eaux et nos conflits ont pour toile de fond une unanimité fondamentale. Elle peut aussi être l'indice d'une différence diachronique : un homme passe, dans sa vie, d'un horizon à l'autre, il peut élargir son horizon. Mais le conflit est inéluctable lorsque, soit entre deux interlocuteurs (individus ou groupes), soit dans un même sujet, deux horizons s'opposent dialectiquement. Ce que A comprend est totalement inintelligible à B.

Pour passer d'un horizon à l'autre, l'homme doit faire usage de sa liberté « verticale » (selon une expression de J. de Finance), c'est-à-dire se convertir. La conversion, nous l'avons vu, peut être intellectuelle, morale ou religieuse. Le rôle de la dialectique est de préparer, par le biais d'une description des conflits, l'étude des fondements, ou « science » de la conversion. Rôle propédeutique par excellence, qui ouvre sur la deuxième série d'opérations. Elle oriente les interlocuteurs d'un difficile dialogue vers la rencontre et pousse à la conversion authentique. Sa fonction, soit dit en passant, paraît assez identique à celle de la *wissenschaftliche Kritik der Theologie* telle que la conçoit Sauter. Elle vise à distinguer les apories apparentes et les apories constitutives de la théologie et à rendre possible un consensus. Sans doute le modèle de Lonergan est-il transcendental, alors que Sauter s'en tient à une perspective pragmatique, plus sensible à la rudesse des apories et à la finitude de la connaissance.

La manière indue dont Lonergan privilégie l'unité apparaît particulièrement dans ce qu'il dit de la conversion, phénomène qui lui semble univoque, comme si l'existence était plus transparente et moins problématique que la science. Le fait de s'accorder au plan théologique — qui d'ailleurs a souvent sa source dans des choix idéologiques — ne conduit pas automatiquement à l'univocité des éthiques et des pratiques<sup>1</sup> — voilà sans doute ce que Lonergan n'a pas suffisamment mis en lumière.

Avec l'étude des fondements (*Foundations*), l'auteur aborde la deuxième série des opérations. Nous passons de la recherche appliquée aux objets transmis par médiation textuelle ou traditionnelle à la question de la vérité (p. 267), du discours oblique au discours

<sup>1</sup> G. SAUTER avoue avoir été conduit à réfléchir à la scientificité de la théologie à partir du moment où il a constaté que des dogmatiques identiques entraînaient des éthiques divergentes, cf. *EvKomm* 1973 (1), 4-10.

direct. — Je relève une fois encore le dualisme du modèle proposé. Fallait-il séparer si nettement les deux séries ? Les opérations de la deuxième série ne peuvent rien sans la médiation, et celles de la première série ne sont nullement franches de toute perspective. Je crois pour ma part que la théologie même la plus engagée, voire la plus sauvage, opère encore au moyen de figures et de modèles et qu'il n'est guère possible de dire la vérité de manière directe, sans passer par la médiation du souvenir, des connaissances et des traditions. Le fait que des théologies se présentent aujourd'hui à nous sans être bardées de science et de références ne doit pas faire illusion : tout projet théologique opère, fût-ce à son insu, avec des modèles fortement enracinés dans la *tradition* antérieure. Inversement, le poids de la tradition n'enlève rien à la spontanéité de la théologie, qui énonce toujours de simples *hypothèses*.

Bien que j'aie souligné à plusieurs reprises le dualisme du modèle de Lonergan, il ne fait pas de doute que notre auteur est mû par le désir de dépasser un tel dualisme. Il affirme par exemple que la conversion n'est pas une opération réservée à la deuxième série, mais qu'elle peut fort bien se produire au cours de la première série. La différence consiste en ceci que le chercheur, exégète ou historien, est à même d'accomplir son travail sans passer nécessairement par une conversion. Ce qui est impossible au théologien.

Par l'importance qu'il accorde à la conversion dans le travail théologique, Lonergan conteste toute théologie qui prétendrait faire bon marché de l'équation personnelle, de l'engagement de soi et qui se contenterait par conséquent de déduire ses énoncés de prémisses éternelles et intangibles. Une telle théologie à la Denzinger (selon l'expression de Rahner) est dépassée (p. 270). Le théologien ne peut pas faire l'économie d'un renouvellement radical de lui-même.

Une telle exigence est d'autant plus nécessaire que le théologien se trouve placé devant une multitude de *doctrines* et de projets théologiques divergents. Vatican I pensait encore dans le cadre classique de la permanence des dogmes. Mais dès lors que la rupture avec le classicisme est consommée, peut-on concilier la définition romaine du dogme avec l'historicité de la connaissance et de l'activité humaines, telle qu'elle est comprise en contexte empirique et critique ? Lonergan se bat sans succès avec cette question mal posée. Les dogmes, dit-il, sont des énoncés (*statements*) et en tant que tels, ils n'ont de sens que dans leur contexte historique et pluriel (p. 325). La permanence de ces dogmes, en revanche, tient au fait qu'ils sont porteurs de vérités révélées.

L'insatisfaction qui naît de cette réponse est patente ; Lonergan a reconnu la fin de l'ère classique, liée à l'avènement de la critique historique ; la culture n'est plus, par conséquent, une norme intan-

gible et univoque. Nous voici appelés à jeter des ponts (c'est la tâche d'une méthodologie) entre les expressions *plurielles* de la foi, sans céder aux illusions d'une fausse alternative entre pluralisme et vérité. Pourquoi Lonergan n'ose-t-il aller jusqu'au bout du raisonnement et admettre que l'avènement du pluralisme et de la critique historique mettent aussi en question les « vérités révélées » et exigent une autre approche des concepts de révélation et de vérité ? Ne tombe-t-il pas lui aussi sous le coup des objections émises, sans nuance il est vrai, par le rationalisme critique à l'encontre de la théologie ? Hans Albert reproche à cette dernière de vivre d'un double modèle de vérité et de pratiquer une stratégie d'immunisation, visant à soustraire des vérités prétendues dernières à toute critique rationnelle<sup>1</sup>. Lonergan ne devrait-il pas éprouver davantage la notion de vérité révélée et préciser comment il voit les rapports entre histoire et révélation ? Avec E. Güttgemanns<sup>2</sup> et W. Pannenberg<sup>3</sup>, je crois que la théologie peut et doit assumer un modèle de vérité homogène et « naturel », basé sur une théorie de la connaissance intégralement humaine, bref : sur une anthropologie « athée ». C'est dire que nous n'avons pas d'autre structure d'accueil pour la révélation que notre vie intentionnelle propre, concrète et située. La question demeure — que Lonergan effleure à peine — de la conception théologique de la révélation qui s'impose dans ce contexte.

Il serait néanmoins injuste de sous-estimer, après ces quelques remarques critiques, les mérites de Lonergan. Il refuse à juste titre le positivisme théologique de type déductif à la Denzinger (p. 330). La théologie *dogmatique* de frappe classique, opérant à partir de vérités autoritaires et de propositions apodictiques, est révolue. Lonergan veut lui substituer une théologie *doctrinale*, tournée vers l'histoire, et qui sache quelque chose du contexte et du caractère pluriel, ambigu, fini de ses propres énoncés (p. 333). Reste à savoir bien sûr si l'approche transcendentale (la *systématique* par exemple a pour tâche d'exposer la vérité de la saisie de l'homme par le mystère transcendant<sup>4</sup>) rend compte adéquatement de la réalité anthropologique.

Les ultimes développements de l'auteur sur la huitième opération théologique, qui concerne la *communication* même de l'Evangile aux

<sup>1</sup> Cf. *Traktat*, p. 104-130.

<sup>2</sup> « Y a-t-il une grammaire du discours sur Dieu ? », *Recherches de Sciences religieuses* 1973, 105-118.

<sup>3</sup> Cf. « Glaube und Vernunft », dans *Grundfragen der systematischen Theologie*, Göttingen 1967, p. 237-251.

<sup>4</sup> Pour la critique de cette notion de mystère transcendant, déjà employée par I. T. RAMSEY, cf. STEVEN T. KATZ : « The Language and Logic of 'Mystery' in Christology », dans : *Christ, Faith and History*, Cambridge 1972, p. 239-281.

hommes, sont particulièrement déficients. Cela tient sans doute au problème majeur de l'ouvrage. Son plan implique en effet déjà un cheminement, conduisant des faits bruts et neutres à l'interprétation et de l'interprétation à la communication. Le monde présent, réel se trouve au commencement et à la fin de la chaîne herméneutique. Il semble s'être perdu dans l'intervalle. Même si le modèle des huit opérations ne doit pas être lu linéairement, il n'en reste pas moins que par son dualisme foncier et non surmonté le monde et l'histoire sont coupés de l'annonce de l'Evangile. L'herméneutique de Lonergan demeure positionnelle et autoritaire<sup>1</sup>. Je me demande s'il ne faudrait pas partir de notre réalité présente et l'interpréter à la lumière du kérygme, transmis par l'histoire des traditions, plutôt que d'essayer de sauver le kérygme, de le récupérer à la désespérée, en abolissant à coup d'apologétique la distance qui nous sépare de lui. Nous ne serions plus alors les porteurs d'une parole passée pour un monde à nous-mêmes étranger, mais les témoins dans l'aujourd'hui d'un héritage lié à une tradition et repris critiquement, à nos risques et périls.

Si le dernier chapitre de l'ouvrage frappe par sa pauvreté, c'est sans doute que Lonergan est meilleur dans les questions intra-théologiques que dans les considérations relatives aux problèmes-frontières. D'où la faiblesse et la force de *Method in Theology*. Critique de la raison théologique, autocompréhension bienvenue et à certains égards originale de la théologie saisie comme mouvement un et divers, mais en même temps sous-estimation du conditionnement idéologique et sociologique de la théologie, de son lien à l'histoire, aux institutions, à la praxis. L'interdisciplinarité prônée par Lonergan ne signifierait-elle pas aussi la prise au sérieux, par le théologien, des divers soupçons qui pèsent sur lui et qui rendent son travail, par ailleurs tellement prometteur, si précaire ?

DENIS MÜLLER.

<sup>1</sup> W. Pannenberg et T. Rendtorff ont esquissé cette critique de la théologie autoritaire et positionnelle. Cf. aussi D. RÖSSLER : « Positionelle und kritische Theologie », *ZThK* 67, 1970, p. 215 ss.