Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 31 (1981)
Heft: 1

Artikel: Situation de la théologie systématique en Allemagne
Autor: Kehl, Medard / Löser, Werner
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381187

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: 08.12.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 113 (1981), P. 25-38

SITUATION DE LA THÉOLOGIE SYSTÉMATIQUE EN ALLEMAGNE

MEDARD KEHL ET WERNER LÖSER

Quiconque a suivi, même superficiellement, au cours des dix dernières années, les publications théologiques importantes d'Allemagne, en matière de dogmatique catholique, a pu faire une constatation surprenante: en dépit de la diversité des méthodes d'approche et de multiples divergences, un large consensus apparaît néanmoins sur les positions systématiques fondamentales. Ce consensus est d'autant plus surprenant que, depuis le Concile, l'école néo-scolastique, largement dominante jusqu'alors, et qui constituait une source d'unité, a complètement disparu. Comment cette évolution s'est-elle produite? Où trouve-t-on les racines de ce «nouveau» consensus?

La physionomie actuelle de la théologie systématique catholique résulte de la confluence de plusieurs courants nés, en partie, dans le milieu protestant puis recueillis ensuite par la dogmatique catholique. Pour ces courants, dans leur ensemble, l'«histoire» est le mot clef le plus important. «L'histoire du salut» est devenue le centre de gravité de la réflexion théologique; le travail théologique s'est ouvert à la «méthode historico-critique» qui le marque d'une empreinte nouvelle. Mais la dogmatique catholique contemporaine ne doit pas sa physionomie uniquement aux éléments empruntés aux courants issus des milieux protestants; depuis fort longtemps se dessinaient dans son propre domaine, avant tout en matière de théologie de la grâce, des développements qui, depuis, se sont pleinement affirmés. Nous n'allons suivre que cet itinéraire; notre analyse de la situation se limite donc à l'un des aspects, bien déterminé, de la théologie dogmatique systématique d'expression allemande.

A. POINT DE DÉPART

Dans la première partie de notre siècle, entre 1920-1940, se manifestait déjà en divers endroits un malaise très prononcé à l'égard de la néoscolastique alors dominante (par exemple à Tübingen avec K. Adam, à Münich avec R. Guardini, dans les facultés jésuites de Volkenburg et Lyon avec E. Przywara, K. Rahner, H. de Lubac, H.-U. von Balthasar, parmi d'autres). La critique portait surtout sur l'«extrinsécisme» dans la doctrine de la grâce et la théologie en général. Il s'agit, en résumé, de la théorie de la *natura pura* qui conçoit la nature humaine comme close sur elle-même,

dotée d'une « fin naturelle », et en qui la grâce divine intervient gratuitement comme un *superadditum* en lui conférant une « fin surnaturelle » surajoutée. A l'égard de ce « don surnaturel », la « nature » se comporte de manière neutre, indifférente, tout au plus non contradictoire. Cette théorie fut attaquée par ces critiques en tant que « conception à double niveau ». La « grâce » demeure ici complètement extérieure à la « nature » ce qui favorise la tendance de l'homme « naturel » à se satisfaire de lui-même (après tout pourquoi encore la grâce?). Le caractère *constitutif* du salut donné par grâce à l'homme *en tant qu'*homme est effacé par l'accent beaucoup trop fort mis sur la *gratuité* du salut, déclassant ainsi la grâce au rang d'un « accident » de la nature. Cette étrange dégradation de la grâce est associée à une compréhension de la nature et de la grâce dépourvue de fondement historique et procédant de catégories infra-personnelles.

Dans l'exposé de leur *nouvelle thèse* de très nombreux critiques de la néo-scolastique remontent maintenant volontiers à M. Blondel et à sa « méthode de l'immanence » (dans l'« Action » (1983) et « Lettre » (1896)). Contre l'extrinsécisme de la théologie fondamentale classique (pour qui la foi chrétienne trouvait ses fondements dans des signes « extérieurs » tels que les miracles et prophéties), Blondel s'est efforcé de montrer, d'un point de vue philosophique, qu'il est donné à l'esprit humain d'être tourné vers le surnaturel par une « exigence » intérieure et nécessaire; qu'il existe ainsi un rapport d'intime correspondance entre la nature spirituelle de l'homme et la grâce surnaturelle. Formellement, le surnaturel ne saurait donc être compris comme venant de l'extérieur s'ajouter à la nature, mais au contraire, comme répondant nécessairement à l'esprit de l'homme, à l'accomplissement le plus profond et à l'épanouissement de sa nature. En sa nécessité formelle, le rapport d'intime correspondance de la grâce et de l'esprit est le présupposé nécessaire à une religion historique pour donner à l'esprit humain la réponse concrète qu'exige sa nature spirituelle. Le fait et le contenu de cette réponse incarnée dans l'histoire trouvent leur expression la plus haute dans la révélation chrétienne et ne découlent pas d'une simple exigence de l'esprit comme le voudrait le « modernisme » qui les place sous la mouvance de « besoins religieux ». Cette réponse, il faut la rechercher sur le plan de la liberté « historique » (et non d'un *a priori* logique) et l'accueillir par une libre décision comme une rencontre qui se propose à l'homme dans la fraîcheur spontanée de sa nouveauté. Que par une disposition profonde, nécessaire, l'esprit soit orienté vers cette réponse de la révélation à trouver dans l'histoire n'implique absolument pas que cette réponse soit subordonnée aux besoins ou catégories de l'homme, mais cela lui enlève le caractère de pure extériorité, d'incompréhensibilité, de superfluité. L'« apologétique de l'immanence » de Blondel avait pour propos de montrer l'unité interne (toute différence sauvegardée) entre histoire et révélation, nature et grâce, expérience et foi. Cette idée de l'« unité de la réalité » dans le respect

de la différence, où se reconnaît l'héritage de l'idéalisme allemand, se situe bien au point de départ de la théologie catholique allemande contemporaine.

B. LES DEUX VOIES DE LA PENSÉE THÉOLOGIQUE

A partir de ce point de départ, le développement théologique a suivi jusqu'à nos jours deux voies que nous dénommerons par commodité « ligne Przywara » et « ligne Maréchal ». Toutes deux, par les adeptes et successeurs de ces auteurs sont devenues déterminantes pour la théologie allemande d'aujourd'hui.

1. *La « ligne Maréchal »*

Elle a pour base l'ouvrage de J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique* (1926). Sa thèse fut reprise en Allemagne par de nombreux philosophes catholiques, thomistes importants (par exemple G. Siewerth, B. Welte, M. Müller, J. B. Lotz parmi d'autres) et surtout par K. Rahner,[1] qui en enrichit la théologie.

A partir du point de départ esquissé ci-dessus, cette ligne peut être brièvement caractérisée ainsi: elle tend à expliciter théologiquement l'idée de l'« unité de la réalité » en conciliant la métaphysique et la théologie thomiste classique avec la philosophie de l'esprit de l'idéalisme allemand. C'est à la « philosophie — respectivement à la théologie transcendantale — qu'il appartient d'opérer cette conciliation. Sur le modèle de l'union mystique de Dieu et de l'homme, elle voit le *lieu propre de l'« unité de la réalité » dans l'esprit de chaque sujet individuel.* Au fond, philosophie et théologie transcendantale ne sont pas autre chose qu'une explication conceptuelle de l'expérience unitive et « mystique » dans l'esprit de l'homme. Sur ces données, les idées fondamentales de la théologie transcendantale de Rahner se développent ainsi: la réalité, l'être, est d'abord esprit; mais l'esprit se réalise dans la conscience subjective en tant que présence à soi-même; l'esprit fini (= homme) ne peut être présence à soi-même qu'en sortant de lui-même

[1] Cf. *Rechenschaft des Glaubens — Karl Rahner — Lesebuch*, éd. par KARL LEHMANN et ALBERT RAFFELT, Einsiedeln/Freiburg 1979, p. 461 ss. (bibliographie). Œuvres de K. Rahner, en traduction française: *Danger dans le catholicisme d'aujourd'hui*, Bruges 1959; *Ecrits théologiques*, 12 vol., Paris 1959 ss; *Mission et grâce*, 3 vol., Paris 1962-1965; *Est-il possible aujourd'hui de croire?* Tours 1966; *Science, évolution et pensée chrétienne*, Paris 1967; *Vivre et croire aujourd'hui*, Paris 1967; *Dieu dans le Nouveau Testament*, Paris 1968; *Mystère de l'Eglise et action pastorale*, Paris 1969; *Eglise et sacrements*, Paris 1970; *Je crois à Jésus-Christ*, Paris 1971.

vers l'« autre » et par le retour sur soi. L'« autre », le fini-historique (le monde) est ainsi le catégoriel, le « matériau » nécessaire par quoi le sujet parvient à la possession de soi et à l'aide de quoi il se réalise lui-même. L'apriori infiniment « autre » (Dieu) apparaît au contraire comme l'horizon en qui tout est compris, comme le fondement et l'ultime raison vers qui tout se tend et par là même comme la condition de la possibilité « transcendantale » de tout acte de connaissance et de liberté du sujet fini. Par cette façon d'être comme horizon en qui tout est compris et prend racine, qui rend possible tout acte humain de connaissance et de liberté, Dieu (mystère divin) est toujours et déjà présent — d'une présence non objectivée — dans l'accomplissement de l'esprit humain par lui-même. C'est pourquoi, en tant qu'être spirituel, l'homme fait dans chaque expérience et action concrètes quelque chose comme une « expérience transcendantale » de Dieu. C'est aussi pourquoi, au tréfond de cette expérience qu'a le sujet de sa propre réalisation, se manifeste la révélation première et véritable de Dieu, à savoir la « révélation universelle »: en vertu de la volonté salvifique universelle de Dieu, c'est déjà sous la mouvance de la grâce surnaturelle que l'homme accomplit l'expérience concrète de lui-même. Conjointe à la volonté divine de salut universel, l'offre de Dieu de se communiquer lui-même ne saurait être en quelque sorte extrinsèque à l'homme; elle doit être aussi et bien plutôt nécessairement présente en tout homme comme réalité créée de sa subjectivité spirituelle et par là même susceptible d'être « transcendantalement éprouvée ». Rahner parle d'un « existentiel surnaturel »: c'est en tant qu'élément constitutif de l'esprit humain conféré par grâce, une équivalence créée de la volonté salvifique universelle de Dieu. Lorsqu'un homme dans le libre accomplissement spirituel de lui-même accepte de répondre à l'offre de Dieu de se communiquer (que ce soit inconsciemment de la part du « chrétien anonyme » ou consciemment de la part du « chrétien explicite ») on peut selon Rahner parler véritablement de révélation « commune » ou « transcendantale ». Dieu dans son infinie réalité se communique à l'homme et, au plus profond de son intériorité, il devient à la manière d'une causalité formelle, quasiment, la réalité la plus intime et épanouissante de son esprit, la « forme marquante » de son vouloir et de son connaître; il ne cesse pas pour autant d'être Dieu ou de diviniser l'homme. Comparable par analogie à la « vision béatifique de Dieu » dans l'état définitif de perfection céleste et déjà signifiée par anticipation dans l'illustration qu'en donne la « mystique », la communication première de Dieu à l'homme (= révélation) est à l'œuvre dans l'esprit même de l'homme; elle conduit à une quasi union de la subjectivité humaine et divine.

En regard de cela, il est vrai que la révélation concrète, « catégorielle » de Dieu, dans l'histoire du salut de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance, est d'une certaine manière (« ontologique »), secondaire, mais nullement inessentielle ou adventice. C'est un facteur nécessaire, constitutif de la révé-

lation transcendantale, en ceci qu'elle sort cette dernière, par le fait de Dieu lui-même, de l'anonymat des différents sujets et de l'incertitude de leurs multiples objectivations historico-sociales, pour le porter de façon sûre, véridique, « officielle », dans l'histoire où elle apparaît dans sa propre réalisation et sa représentation sociale définitive. Il n'en résulte pas que cette réalisation historique soit une simple concrétisation ou déploiement d'une révélation « transcendantale » qui se serait produite antérieurement de façon indépendante. Non, dès lors que la communication transcendantale de Dieu s'érige en manifestation historique, c'est d'abord sa propre réalité qu'elle affirme. C'est ce que veut exprimer Rahner en comprenant le transcendantal historique comme « symbole réel » du transcendantal. Sans cette « affirmation concrète » dans l'histoire, le transcendantal ne serait pas « réel ». Il s'insère dans la catégorie de l'histoire avant tout afin de se réaliser. Telle est la conception fondamentale d'une « ontologie du symbole » qu'en théologie Rahner introduit en presque toutes circonstances.

La manifestation historico-catégorielle de la révélation transcendantale de Dieu parvient à son apogée en Jésus-Christ; là, la communication de Dieu est « définitive et insurpassable », car c'est là qu'est atteinte l'« unité de la réalité » la plus complète possible: Dieu prend la stature et l'histoire de l'homme Jésus pour sa propre stature et sa propre histoire. Là, en la personne du « sauveur absolu », la transcendance de l'homme, qui est ouverture au « mystère divin », parvient à sa finalité, étant donné que Dieu l'assume pour se manifester et se communiquer en propre aux hommes. Dans l'unité « distincte et inséparable » de Dieu et de l'homme en Jésus-Christ, dans ce « symbole réel » historiquement définitif de Dieu, s'est accomplie, unique et insurpassable, l'unité entre nature et grâce, aspiration humaine et don de Dieu, révélation et histoire, cette unité à laquelle l'esprit humain est destiné par grâce, « depuis toujours », en laquelle il lui est donné d'atteindre, dans sa subjectivité et universalité, à la plénitude surabondante de son accomplissement.

Il est surprenant que cette importante thèse théologique, soutenue par Rahner dans toutes les discussions des problèmes de systématique, ne trouve actuellement que peu d'écho dans la dogmatique catholique allemande. Jusqu'à présent, la « ligne Maréchal » n'a guère été prolongée au-delà de Rahner si ce n'est par quelques-uns de ses élèves (J. B. Metz à ses débuts, E. Klinger, A. Darlapp) même si l'on considère que certaines solutions de questions théologiques déterminées sont, de nos jours encore, très souvent empruntées à Rahner. Si cette thèse de l'efficience de l'histoire est actuellement peu féconde, il faut peut-être en voir la raison dans son degré d'abstraction et sa profondeur spéculative qui la rendent peu accessible pour le grand nombre. En outre, on met souvent en doute qu'il convienne de rechercher vraiment dans la subjectivité spirituelle de l'homme le lieu propre de l'« unité de la réalité »; et par conséquent, on se demande s'il ne

faut pas plutôt considérer l'unité humano-divine en Jésus-Christ (en tant qu'« événement suprême » de la conjonction du don de Dieu lui-même et de la transcendantalité humaine) dans l'unité, bibliquement établie, de la relation entre Jésus et son Père.

Surtout, cette thèse de théologie transcendantale paraît quelque peu insuffisante pour rendre compte, par une médiation du transcendantal et du catégoriel, de la spécificité (aujourd'hui fortement soulignée) de la rencontre personnelle de Dieu et de l'homme (= révélation) dans ce qu'elle comporte d'unique et d'historique, de nouveauté et de devenir, de liberté et de logiquement irréductible. Ce sont ces faiblesses précisément que voudrait éviter l'autre ligne actuellement beaucoup plus largement accueillie:

2. *La ligne Przywara*

Ce courant lui aussi est caractérisé par sa volonté de dépasser l'extrinsécisme néo-scolastique et par l'idée de l'« unité de la réalité ». On ne s'y engage cependant pas sur la voie d'une conciliation entre la métaphysique thomiste et une philosophie idéaliste-transcendantale de l'esprit. Ce courant de pensée, animé par le souci majeur de porter la théologie thomiste traditionnelle sur de nouvelles bases, conduit sa recherche en confrontation avec l'idéalisme, dans un accueil critique mais constructif des idées fondamentales de K. Barth et de ses disciples, relatives à la théologie de la révélation d'une part; par la prise en considération des résultats des travaux patristiques de H. de Lubac et d'autres historiens de la théologie, d'autre part. Le principal représentant de cette ligne est actuellement H.-U. von Balthasar.[2] Dans cette voie on ne se fonde pas exclusivement sur la subjectivité humaine et son développement spirituel afin d'y trouver le lieu propre de l'« unité de la réalité » (de Dieu et du monde). On y prend pour donnée, conformément à la métaphysique traditionnelle, la réalité du monde dans sa totalité, dont l'« unité » avec la réalité divine transcendante est conçue selon le principe fondamental de l'*analogia entis*. C'est avant tout E. Przywara qui, en référence à Latran IV, a repris ce mode de pensée et l'interprète ainsi: si grande que soit la ressemblance entre Créateur et créature, leur dissemblance n'en est que plus grande encore. Considère-t-on la créature en tant qu'elle est constitutivement ordonnée à son Créateur, pour en

[2] *In der Fülle des Glaubens — Hans Urs von Balthasar — Lesebuch*, éd. par MEDARD KEHL et WERNER LÖSER, Freiburg 1980; 405 ss (bibliographie). Œuvres de H. U. von Balthasar traduites en français: *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Paris 1958, 1966[2]; *Qui est chrétien?* Mulhouse 1967; *La foi du Christ: cinq approches christologiques*, Paris 1968; *La gloire et la croix*, Paris 1968-1975; *De l'intégration: aspects d'une théologie de l'histoire*, Bruges 1970; « Le Mystère pascal », dans *Mysterium salutis. Dogmatique de l'histoire du salut*, éd. H. U. von Balthasar et A. Grillmeier, Paris 1972, p. 9-264; *Catholique*, Paris 1976; *Le complexe anti-romain: essai sur les structures ecclésiales*, Paris 1976.

espérer le don du salut; considère-t-on encore, dans toute sa profondeur, son aspiration à lui être « unie » par grâce et, dans toute sa grandeur, l'avènement de cette unité dans la rédemption par Jésus-Christ, il n'en résulte pas que « cette encore plus grande différence » soit supprimée, mais au contraire, qu'elle est encore plus évidente. Si grande que puisse être la capacité d'espérance inscrite au cœur de l'homme et la mesure dont elle peut être effectivement comblée, Dieu et le don concret de lui-même dans l'histoire restent totalement en dehors des prises de la raison déductive, au-delà de tout ce qu'on croit pouvoir espérer, la Nouveauté toujours inattendue, le Tout Autre d'aucune expérience transcendantale. Que la créature soit si essentiellement attachée à la grâce du don de Dieu et ne trouve son accomplissement d'être créé que dans la rencontre aimante avec lui, n'empêche pas qu'au sein de son accomplissement et de l'expérience de cette rencontre, Dieu demeure pour la créature le radicalement « Autre », l'indécouvrable, l'incompréhensible. C'est dans l'*intersubjectivité*, soit dans la relation d'amour de deux êtres libres, que cette façon analogique de penser le rapport de conciliation de Dieu et du monde, situe le lieu de la perception primaire de la « ressemblance dans une dissemblance plus grande encore » et de l'« unité dans une plus grande différence ». On voit nettement apparaître ici la philosophie dite du dialogue (M. Buber, F. Rosenzweig, F. Ebner, M. Theunissen, F. Ulrich et d'autres).

En vertu d'une phénoménologie de la relation interpersonnelle on peut dire ceci: si intimement que l'homme soit lié à l'amour d'un autre pour son accomplissement et qu'un tel amour lui soit constitutivement nécessaire pour parvenir à la propre réalisation personnelle de son être, cet amour n'en reste pas moins gratuit, nullement exigible de sa part, par déduction de sa nécessité. Le fait d'être constitutivement ordonné à l'amour d'un autre et pour l'autre, l'absolue liberté de répondre gratuitement à cette exigence ne sont nullement contradictoires mais au contraire se conditionnent mutuellement et s'accroissent dans leur réciprocité. De ce point de vue, pour la thèse théologique de l'*analogia entis*, le lieu propre de l'« unité de la réalité » ne saurait être l'être-en-possession-de-soi du sujet (surélevé par la grâce), mais seulement l'être-en-relation-à-l'autre de sujets libérés d'eux-mêmes dans une amoureuse intersubjectivité. Dans l'« unité de l'amour », l'*analogia entis* laisse toute son ampleur à l'inamissible altérité des êtres qui s'aiment, ne se résout pas dans leur propre moi et apparaît d'autant plus forte que leur unité est plus grande. Dans l'amour, l'autre est précisément affirmé *en tant qu'autre* et non pas « absorbé » par moi, tel un produit à consommer pour ma propre réalisation. C'est *en tant qu'autre* que je l'accueille et le fais valoir, c'est à lui *en tant qu'autre* que je me donne et qu'en lui je parviens à m'accomplir. L'unité de l'amour ne signifie justement pas cette unification qui résoudrait les différences personnelles en les effaçant dans un quelconque tout-en-un sans contours. Dans la dialectique, qui seule permet à

l'unité de l'amour de vivre et de s'approfondir, l'altérité et la différence des êtres qui s'aiment croissent dans la mesure où leur unité gagne en profondeur.

C'est sur le vécu d'une telle expérience que la notion de l'« unité de la réalité » est fondée pour la thèse théologique esquissée ici: l'être n'est pas premièrement l'esprit en tant que « possession-de-soi-même » mais amour entre personnes.

C'est aussi dans l'amour interpersonnel qu'est le lieu de l'unité de Dieu et du monde. Sa réalisation la plus profonde, absolument unique, s'est accomplie dans l'amour historiquement vécu entre Jésus et son Père. C'est par la Croix qu'un tel amour s'est expressément manifesté comme l'*id quod majus cogitari nequit* (Anselme de Canterbury), dans l'insondable profondeur que l'homme est incapable de concevoir: précisément en raison de leur indéfectible, unique, amoureuse union, le Père abandonne le Fils dans l'absolue déréliction de la mort et du péché, le laisse assumer la contexture de l'être radicalement autre que Dieu, du « pécheur », du « maudit », afin de sauver l'« autre », le monde pécheur qu'il a délaissé, et le reprendre dans son amour. Dans cet amour crucifié, Dieu se donne à l'homme dans sa Trinité: comme la réalisation d'un amour intersubjectif entre le Père et le Fils dans leur Esprit commun d'amour; acte en lequel l'unité des personnes divines trouve en même temps la raison de leur altérité et de leur différenciation. Tel qu'il s'est ainsi révélé, Dieu donne aussi au monde d'accéder à son unité en lui, à cette « unité dans une plus grande différence encore »: c'est en s'abandonnant à l'amour entre le Père et le Fils que les hommes parviennent au plus haut degré de leur spécificité de créature et de liberté (« altérité »). Dans la mesure où s'accroît leur « intégration » dans l'amour de Dieu s'accroît aussi leur « différence » de Dieu: l'amour libère leur propre liberté. Cette thèse fondée et consolidée par E. Przywara, H. de Lubac, H. U. von Balthasar est aujourd'hui dominante — naturellement sous toutes les variantes possibles — dans les milieux théologiques allemands. Très nombreux sont les dogmaticiens de marque qui se rangent plus ou moins nettement dans la « lignée Przywara » pour ce qui est du fond de leur pensée: J. Ratzinger, W. Kasper, K. Lehmann, H. Mühler, L. Scheffczyk, W. Breuning, O. Semmelroth, et H. Riedlinger, parmi d'autres encore. On peut toutefois discerner quelques différences et profils particuliers au sein de ce fond théologique commun:

a) le *cercle « communio »* des éditeurs de la revue « Communio » (H. U. von Balthasar, J. Ratzinger,[3] K. Lehmann[4] et d'autres)

Ce groupe a pour préoccupation centrale de redécouvrir la tradition ecclésiale (particulièrement la patristique), de l'exposer en détail et d'en

[3] Cf. JOSEF RATZINGER, *Die christliche Brüderlichkeit*, München 1960; *Dogma und Verkündigung*, München 1973; *Einführung in das Christentum*, München 1968 (= *Foi*

faciliter l'accès à l'intelligence contemporaine. Dans une présentation adaptée à la tournure d'esprit moderne, cette tradition passe pour être aujourd'hui le meilleur véhicule de vérité chrétienne. On trouve dans ce groupe une pensée théologique fortement imprégnée de la tradition et fidèle au magistère enseignant de l'Eglise, dont le propos est de rassembler dans la communion une et universelle (catholique) de l'Eglise, la légitime pluralité des diverses approches de la foi, par la mise en valeur de la tradition ecclésiale.

b) Le cercle formé autour du dogmaticien de Tübingen, *W. Kasper*[5] (par exemple: G. Greshake,[6] H. J. Pottmeyer et d'autres)

Ce groupe essaie d'actualiser les intentions de l'« école de Tübingen » du XIXe siècle (J. S. Drey, A. Staudenmayer, J. A. Möhler, J. E. Kuhn et d'autres) selon la théologie conçue par J. S. Drey comme « tradition vivante pour l'immuable du temps présent ». Ce groupe met l'accent plus fortement encore que le groupe précédent sur le « temps présent ». Dans un dessein herméneutique, son principal effort consiste à réfléchir au climat intellectuel contemporain où se reçoit le message chrétien afin d'y insérer la foi traditionnelle dans une formulation nouvelle qui lui soit adaptée. A cette fin, une analyse de plus en plus profonde des courants de la philosophie moderne et des sciences humaines est nécessaire (psychologie, sciences sociales et historiques, etc.).

---

chrétienne hier et aujourd'hui, Tours 1969); *Eschatologie — Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1977 (= *La mort et l'au-delà: court traité d'espérance chrétienne*, Paris 1979); *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München 1959; *Glaube und Zukunft*, München 1970 (= *Foi et avenir*, Tours 1971); *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den dreieinigen Gott*, München 1976; *Die Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche*, Einsiedeln 1977; *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969; *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954.

[4] Cf. KARL LEHMANN, *Auferweckt am dritten Tage nach der Schrift*, Freiburg 1969; *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974.

[5] Cf. WALTER KASPER, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965 (= *Dogme et Evangile*, Tournai 1967); *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972; *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970; *Jesus der Christus*, Mainz 1975 (= *Jésus le Christ*, Paris 1976); *Die Methoden der Dogmatik*, München 1967 (= *Renouveau de la méthode théologique*, Paris, 1968); *Zukunft aus dem Glauben*, Mainz 1978.

[6] Cf. GISBERT GRESHAKE, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Freiburg 1977; *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz 1972; *Der Preis der Liebe. Besinnung über das Leid*, Freiburg 1978.

c) *H. Mühlen*[7]

Mühlen se propose de combler le déficit théologique qu'accuse l'Eglise occidentale par rapport à l'Eglise orientale en raison notamment de la carence d'une théologie du Saint-Esprit.

Dans une réflexion neuve et approfondie, il voit dans le Saint-Esprit en tant que « nous » de Dieu, le fondement transcendant de toute intersubjectivité humaine. Dans la ligne Przywara, sa théologie est sûrement l'une des plus spéculatives, précisément en ce qui concerne la doctrine de la Trinité, la christologie et la pneumatologie. Elle n'a toutefois pas reçu un très large accueil jusqu'à présent, sans doute en raison de sa concentration quelque peu unilatérale sur le Saint-Esprit.

Pour terminer, nous voudrions encore citer trois théologiens qui ne peuvent guère être rangés dans l'une ou l'autre des deux « lignes » que nous venons d'esquisser, même s'ils participent au consensus évoqué ci-dessus, à propos de maints problèmes fondamentaux de systématique.

1. *H. Küng*[8]

Dans toutes ses confrontations avec le magistère doctrinal et la théologie traditionnelle, Küng fait constamment profession d'attachement à la « grande » tradition ecclésiale; mais il est vrai cependant qu'il en recherche avant tout le noyau dans le « message originel » du Nouveau Testament. C'est ainsi que sa christologie s'appuie presque uniquement sur l'image de Jésus que donnent les Synoptiques et sur l'annonce du Royaume de Dieu par Jésus; son ecclésiologie est fondée sur les épîtres authentiques de Paul et sur leur structure fondamentale charismatique. C'est pourquoi il concentre son herméneutique de l'« originel » presque exclusivement sur le Nouveau Testament et encore avec préférence pour les premiers documents (moins sur saint Jean, l'œuvre de Luc ou les écrits tardifs). Ce message « originel »,

[7] Cf. HERIBERT MÜHLEN, *Einübung in die christliche Grunderfahrung*, Mainz 1977; *Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der Kirchen*, Paderborn 1971; *Der Heilige Geist als Person*, Münster 1963 (= *L'Esprit dans l'Eglise*, Paris 1969); *Una mystica persona*, Paderborn 1968; *Sein und Person nach Johannes Duns Skotus*, Werl 1954.

[8] Cf. HANS KÜNG, *Christ sein*, München 1974 (= *Etre chrétien*, Paris 1978); *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1978; *Die Kirche*, Freiburg 1967 (= *L'Eglise*, Bruges 1968); *Kirche — gehalten in der Wahrheit?*, Einsiedeln 1979; *Menschwerdung Gottes*, Freiburg 1970 (= *Incarnation de Dieu*, Paris 1973); *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Antwort*, Einsiedeln 1957 (= *La justification*, Paris 1965); *Strukturen der Kirche*, Freiburg 1963 (= *Structures de l'Eglise*, Paris 1963); *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Einsiedeln 1970 (= *Infaillible? Une interpellation*, Paris 1971); *Wozu Priester? Eine Hilfe*, Einsiedeln 1971 (= Prêtre, pour quoi faire? Paris 1971).

il le propose presque sans transposition à l'homme d'aujourd'hui d'un niveau intellectuel moyen, à l'esprit normalement ouvert, encore que non dépourvu de sens critique à l'égard de l'Eglise. Exprimé dans le climat qu'engendre le langage de tous les jours, le message chrétien devient assurément très intelligible et crédible (parfois cependant au détriment de quelques éléments importants de la tradition dont la teneur est très atténuée, tels que la Trinité ou la préexistence de Jésus). La confrontation de l'esprit moderne avec la Bible n'est pas conduite par une réflexion herméneutique et systématique, ni en fonction d'une analyse des sciences humaines; elle fait l'objet d'une approche directe et d'ensemble. Cette méthode est associée chez Küng à une très forte impulsion œcuménique; il voudrait abolir le plus tôt possible les divergences confessionnelles. La parenté de sa théologie avec maintes positions issues de la Réforme s'explique par l'influence de K. Barth et de sa doctrine de la justification. C'est bien de là également que proviennent, pour une bonne part, ses difficultés relatives au statut théologique des formes humaines de la médiation du salut (Eglise, sacrements, institutions et offices ecclésiastiques). Son importance aujourd'hui est imputable moins à une pénétration nouvelle, profonde, systématique du message chrétien qu'à une présentation de celui-ci qui le met à la portée de tous, ainsi qu'à une façon virulente d'aborder des problèmes théologiques ardus.

2. *E. Schillebeeckx*[9]

Dans le chemin qu'il a parcouru jusqu'ici, Schillebeeckx, comme dogmaticien catholique, s'est écarté des anciens systèmes néo-scolastiques pour se tourner vers des conceptions de la théologie proches du concret, avec des visées émancipatoires. Ses récents ouvrages de christologie et de sotériologie le prouvent («Jésus, histoire d'un vivant», «Le Christ et les chrétiens»). Schillebeeckx s'est adonné à la recherche historico-critique sur Jésus comme

[9] Cf. EDWARD SCHILLEBEECKX, *Glaubensinterpretation*, Mainz 1971; *Der Amtszölibat*, Düsseldorf 1967; *Die Auferstehung Jesu Christi als Grund der Erlösung*, Freiburg 1979; *Christus und die Christen*, Freiburg 1977; *Christus — Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 1960 (= *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris 1970); *Menschliche Erfahrung und Glaube an Jesus Christus*, Freiburg 1979; *Die eucharistische Gegenwart*, Düsseldorf 1967; *Gott. Die Zukunft des Menschen*, Mainz 1969; *Jesus — Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg 1975; *Offenbarung und Theologie*, Mainz 1965 (= *Révélation et théologie*, Bruxelles, 1965[2]); *Dieu et l'homme*, 3 vol., Bruxelles 1965.

peu de dogmaticiens l'on fait. Tout cela rend compte du climat moderne, progressiste, dans lequel baignent ses ouvrages les plus récents. Et pourtant, vues en profondeur, les idées qu'il professe nous semblent plus proches des modes de pensée traditionnels qu'il n'y paraît de prime abord. Dépouillé de son riche appareil verbal, le cœur de sa conception pourrait se formuler approximativement ainsi: Schillebeeckx entend lui aussi traiter de la relation entre Dieu et les hommes, mais s'il tire profit des catégories que fournit la tradition chrétienne, c'est en les dépouillant de tout contexte mythologique. Cela revient à dire que si Jésus est qualifié de « Fils de Dieu », c'est parce qu'il réalise une possibilité anthropologique de manière exemplaire et absolue. Cette possibilité consiste dans le fait que l'homme, dans sa relation au monde, a la capacité de faire des expériences religieuses (chez Jésus ce sont les « expériences du Père »). Il en est capable en tant que l'expérience du Père fut pour Jésus source d'énergie pour son engagement sans cesse renouvelé avec et pour les hommes, pour assumer la souffrance et la mort (sur la Croix), de même il peut et doit en être ainsi pour ceux qui se réclament de Jésus de Nazareth et en tirent les « interprétations » nécessaires pour comprendre et vivre « chrétiennement » une situation nouvelle. Schillebeeckx dépeint à maintes reprises Jésus comme un « mystique ». Cette désignation, vue comme sur la toile de fond de ce que nous avons déjà dit, paraît trouver sa meilleure explication dans des déterminations théologiques profondes qui font songer à une métaphysique idéaliste et (néo)-platonicienne de l'esprit. On peut voir une confirmation de cette présomption dans la thèse de Schillebeeckx selon laquelle il n'y aurait pas de différence entre « l'expérience religieuse » et l'« expérience chrétienne de la foi ».

La théologie de Schillebeeckx rappelle beaucoup la « théologie transcendantale » de Rahner mais s'en différencie tout de même sensiblement, pour le moins dans les plus récents ouvrages, du fait qu'elle ne se développe pas sous le climat de la théologie de la grâce. Son auteur reste plus volontiers sur le terrain philosophique d'une *theologia naturalis* qui, il est vrai, rapportée à Jésus, peut accepter des traits plus concrets. Si l'on voulait situer la conception de Schillebeeckx dans le voisinage de l'un des deux groupes précités seule la « ligne Maréchal » serait à considérer; en dernière analyse, la pensée de Schillebeeckx procède en effet, elle aussi, d'une métaphysique de l'esprit qui repose sur une philosophie de l'identité.

Les derniers livres de Schillebeeckx témoignent d'une grande sensibilité aux problèmes qui troublent les hommes d'aujourd'hui. Il voudrait les aider, en leur montrant les chemins d'une nouvelle expérience religieuse. On peut assurément se demander si, dans sa conception, l'ouverture à l'expérience religieuse est suffisamment ancrée dans la christologie et l'ecclésiologie. Cette question se pose en dépit de l'abondance de textes christologiques et ecclésiologiques que contiennent incontestablement ses livres.

3. *J. B. Metz*, fondateur de la «théologie politique»[10]

Au début, Metz était fortement marqué par la perspective transcendantaliste de Rahner. Mais confronté à l'histoire de l'esprit de l'époque moderne (avant tout: les Lumières) ainsi qu'aux théoriciens de la société marxiste et aux philosophes de l'histoire (W. Benjamin, H. Horkheimer, Th. Adorno, E. Bloch), il abandonna le sujet transcendantal comme point de départ. Sa critique est avant tout dirigée contre un sujet détaché du monde et de l'histoire. Il adresse aussi le même reproche à l'autre tendance de la théologie qui est axée sur l'intersubjectivité: elle non plus n'évite pas la «privatisation» du sujet croyant, sa coupure de la communauté sociale. Ces deux tendances actuelles de la théologie, selon Metz, ne retiennent que le «sujet bourgeois» moderne, comme le sujet de la foi. A l'opposé, on ne peut aujourd'hui considérer le véritable sujet de la foi que dans sa relation pratique, réelle, existentielle avec la réalité politico-sociale. Le lieu propre de l'«unité de la réalité» (de l'homme et Dieu, de la révélation et de l'histoire) n'est pas dans l'accomplissement spirituel du sujet individuel, ni dans la relation intersubjective de l'amour mais dans la réconciliation générale de la réalité sociale en travail dans l'histoire et dans ses souffrances. Seule cette réconciliation — objet d'une espérance apocalyptique, qui comporte pour tous, y compris les oubliés, les opprimés et les morts, dans la résurrection et le Royaume de Dieu la réalisation de leur «être-comme-sujet» — constitue le sujet collectif et universel de la foi. En Jésus et dans l'histoire de ses disciples, ce sujet est déjà en voie de réalisation. C'est dans la «commémoration dangereuse» de la Croix et de la Résurrection de Jésus que Metz voit la seule manière légitime de percevoir comment l'«unité de la réalité» peut s'accomplir, comment par cette médiation l'histoire concrète des souffrances de l'humanité est assumée dans la réconciliation opérée dans le Christ, commémoration qui, en effet, raconte et maintient vivante dans une nouvelle «histoire dangereuse» l'inextingible potentiel de promesses et d'espérance de l'histoire en tant qu'«histoire universelle de la souffrance» (théologie narrative). Mais, par cette «narration», l'histoire universelle de la souffrance de l'humanité assumée et réconciliée dans le Christ n'est ni «chargée de sens» ni «transfigurée»; non, elle est formellement niée (Th. Adorno: négation déterminée), précisément par la Croix et la Résurrection de Jésus et de ce fait recèle l'espérance d'une réconciliation définitive et universelle dans l'avènement apocalyptique du Royaume de Dieu.

[10] Cf. JOHANN B. METZ, *Christliche Anthropozentrik*, München 1962; *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977 (= *La foi dans l'histoire et dans la société*, Paris 1979); *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, München 1980; *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968 (= *Pour une théologie du monde*, Paris 1971).

Metz n'a pas encore élaboré systématiquement son projet. Sa force réside plutôt dans une saisie intuitive d'idées neuves et virulentes et dans l'ouverture stimulante de nouveaux horizons pour la théologie. Il semble bien en tout cas que ce projet où la foi se reflète dans sa dimension politico-sociale, donne à la théologie systématique une possibilité nouvelle de repenser l'« unité de la réalité » au-delà de la transcendance subjective et de l'intersubjectivité des personnes. Un tel effort ne pourrait toutefois être mené à chef que par la prise en considération systématique des trois dimensions de l'homme de foi recevant dans le Christ la communication de Dieu: la subjectivité, l'intersubjectivité et la réalité sociologique universelle.

(Traduit de l'allemand par Georges Chavaz.)