Document generated on 06/06/2025 5:08 p.m.

Laval théologique et philosophique

En collaboration, *Théologie. Le service théologique dans l'Église*. Mélanges offerts à Yves Congar pour ses soixante-dix ans. Paris, Cerf, 1974, (13.5 – 21.5 cm), 378 p.

Paul-Émile Langevin

Volume 31, Number 2, 1975

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1020485ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1020485ar

See table of contents

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

Explore this journal

Cite this review

Langevin, P.-É. (1975). Review of [En collaboration, *Théologie. Le service théologique dans l'Église*. Mélanges offerts à Yves Congar pour ses soixante-dix ans. Paris, Cerf, 1974, (13.5 – 21.5 cm), 378 p.] *Laval théologique et philosophique*, *31*(2), 213–216. https://doi.org/10.7202/1020485ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1975

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

temps dans Alain, et le lecteur de M. Reboul ne perdra pas son temps dans *L'éducation selon Alain*, car ce livre l'incitera à lire Alain lui-même. Rien ne plaît davantage à Alain : « Je hais qu'on dise à peu près et en mauvais langage ce qu'un auteur a dit si bien » (PE, p. 147). Après avoir emprunté la coupe de M. Reboul, le lecteur ira « boire dans le creux de sa main » (PE, p. 98).

Martin BLAIS

EN COLLABORATION, **Théologie**. *Le service théologique dans l'Église*. Mélanges offerts à Yves Congar pour ses soixante-dix ans. Paris, Cerf, 1974, (13.5 – 21.5 cm), 378 p.

Les auteurs de ce recueil d'études ont voulu offrir au Père Congar « un vrai livre, écrit en collaboration et structuré par un thème unique », qui montrerait comment le travail théologique « vit et sert dans l'Église ». « Nous avons souhaité, écrivent-ils, mettre l'accent sur le service ou le charisme théologique dans le peuple de Dieu, ainsi que sur ses conditions d'exercice au sein de l'Église structurée et ses critères d'authenticité (qualité de l'expérience par exemple) » (p. 7). À vrai dire, la variété des études contenues dans ce recueil est assez grande, comme on peut en juger déjà par les divisions générales de la table des matières : La théologie en acte à Vatican II ; la méthode théologique et le ministère du théologien ; théologie et responsabilités pastorales dans l'Église ; les grands axes de la théologie ; théologie, spiritualité et culture. Nous nous arrêterons à plusieurs études du recueil pour en dégager les idées maîtresses et juger ainsi de la richesse de l'ouvrage.

Dans une première étude, brève et simple, G. Philips illustre par le cas de plusieurs documents conciliaires la « méthode théologique » que Vatican II adopta pour se soumettre aux directives de Jean XXIII : plutôt que de condamner les déviations de la saine doctrine, il s'agirait de présenter d'une manière positive et intelligible à l'homme de notre époque les données de la foi ; plutôt que d'obéir aux seuls impératifs de l'exposé académique, il s'agirait de présenter au cœur comme à l'esprit de ses contemporains une pensée vivante qui engendrerait la vie. Aussi la méthode théologique adoptée préféra-t-elle aux définitions, comme point de départ de la réflexion, l'analyse du donné biblique et patristique, ainsi que les aspirations de l'homme contemporain, interprétées toutefois à la lumière de la révélation, non de la seule sociologie ou psychologie.

Une étude de P. Dupuy intitulée « la théologie et le rapprochement entre l'Église catholique et orthodoxe », tente d'esquisser « la conception de la théologie » qui est présupposée dans la rencontre progressive entre les deux Églises. Du côté catholique, la constitution *Dei Verbum* de Vatican II est un excellent témoin de cette conception. 1) Une notion de la *révélation* se trouve impliquée au premier chef : la révélation s'adresse à l'homme tout entier, unit étroitement parole et actes. 2) Une vue de la *tradition* comme transmettant, plus que les vérités abstraites, « tout ce que l'Église est, tout ce qu'elle croit », joue également un rôle essentiel dans l'élaboration d'une théologie où sont susceptibles de se rencontrer catholiques et orthodoxes. 3) Cette théologie regarde « la vie de l'Église dans toutes ses dimensions » comme un « lieu théologique » privilégié. Aussi le rapport entre discours et praxis apparaît-il étroit pour une telle théologie. L'histoire du salut reprend son rôle primordial ; les gestes où s'exprime le « dialogue de la charité » — telles les rencontres entre Paul VI et Athanagoras 1er — revêtent une importance première. La théologie vécue précède l'exposé académique et l'inspire. « Il appartient aux théologiens, de part et d'autre (des deux Églises catholique et orthodoxe), d'explorer de manière constructive, d'évaluer et de valoriser », écrivait Mgr Meliton, métropolite de Chalcédoine, « un nouveau matériel théologique, *déjà vécu en commun par les deux Églises* » (39). Une démarche particulière du « service théologique » se dégage dans un tel contexte culturel.

Le P. Chenu (pp. 51–63) soutient la thèse que « la vie concrète et historique de l'Église communauté... est, pour le croyant, un lieu d'écoute de la parole de Dieu, le sol humain de la vérité révélée » (53), que la *praxis* devient, dans la vie de l'Église « la règle immédiate des consciences collectives de la foi » (54). Que la praxis soit à sa façon « lumière » (57) et non pas un pur « dispositif administratif » (57), on le concédera aisément. Mais il y aurait plusieurs précisions ou nuances à présenter pour que la pensée soit équilibrée. Il ne suffit pas de noter en passant que le métier du théologien « comporte, en premier lieu, la « lecture » rigoureuse et savoureuse de l'Écriture, investissement permanent de la Parole de Dieu » (62), pour éviter que l'exclusivisme de la *praxis* ne succède — aussi tyrannique — à celui de la *theoria*. Quel type de praxis est orthopraxie ? à quels critères rigoureux pourra-t-on juger de l'« orthodoxie » de la praxis ? L'A. a une conscience aiguë du caractère propre de la « vérité évangélique », qui est une tout autre chose que

« la vérité objective d'une proposition, qu'une information exacte, sur des doctrines, une orthodoxie... L'élément cognitif et l'élément pratique sont indissociables » (59). L'A n'a pas pris le temps d'approfondir ses intuitions et d'en ordonner le développement. On dirait d'un texte écrit au fil de la plume, ou encore — pour reprendre une formule étrange de l'A. — « quelques notes, en relevé d'expériences et de conduites » (55). Nous aurions préféré, pour notre part, que l'A. fasse moins d'énumérations faciles pour approfondir plutôt certains éléments.

J.-J. von Allmen présente ensuite une « note » bien composée et documentée sur « le ministère du docteur en ecclésiologie réformée » (68–81). Dans les listes de ministères que nous lisons dans les écrits réformés du 16e s., la fonction du docteur en vient à prendre une importance capitale: le *pasteur* qui se subordonne dans l'Église réformée tous les ministères — peut être *docteur*; il est même avant tout un docteur, i.e. un homme chargé d'expliquer l'Écriture à la communauté, plutôt qu'un président de l'assemblée eucharistique ou un « moraliste » réglant l'agir de son peuple. Ainsi, l'*eucharistie* perd du prestige au profit de la Parole; d'autre part, l'explication doctorale de la Parole prend inévitablement une couleur pastorale. Un problème délicat se trouve évoqué de la sorte, celui de l'équilibre entre gestes et paroles, vie sacramentelle et méditation sur la Parole, activité sacrificielle et réflexion théologique ou « doctorale » dans la vie des ministres du sacré.

Jan Grootaers traite ensuite de la « fonction théologique du laïc dans l'Église » (83–112), ou plus précisément des « obstacles à surmonter » et des « malentendus à résoudre » avant que ne puisse être définie de manière efficace la fonction que le laïc devrait exercer à divers niveaux de la réflexion théologique: celui de la recherche universitaire, spécialement dans les sciences profanes utilisées par le théologien, et celui de « l'expérience existentielle de la foi » sur laquelle réfléchit le théologien (103–105). L'A. dénonce à juste titre un cléricalisme envahissant qui a trop longtemps réduit le « fidèle » laïc à fidèlement recevoir l'explication de sa foi et les consignes à exécuter; il dénonce encore le manque de confiance en l'animation de l'Esprit-Saint et l'apport positif que seuls les laïcs pourraient apporter sous certains aspects à la réflexion du théologien de carrière. Mais l'A. aurait pu présenter un tableau plus exact de la situation actuelle en décrivant les tendances et les mouvements bien amorcés qui mettent déjà en œuvre les ressources du laïcat catholique, du moins dans un certain nombre de pays.

Dans une étude intitulée « théologie et expérience chrétienne » (113–129), J. J. Jossua affirme le rôle essentiel de l'*expérience* spirituelle du peuple de Dieu comme critère du discours théologique. De même que « l'expérience croyante, indissociable de l'événement fondateur du salut qui trouva en elle son terme, son fruit, et son interprétation vécue, fut à l'origine des premières confessions de foi et des théologies du Nouveau Testament » (113), ainsi l'expérience croyante demeure « *conjointement* avec ces dernières (confessions de foi et théologies du N.T.) reconnues comme parole de Dieu, le point de départ de toute réflexion chrétienne aujourd'hui... Elle est le lieu où se situer pour que la confession de foi puisse révéler son sens, le milieu que le regard doit traverser pour que soit possible son accommodation à la Parole » (113-114). À vrai dire, c'est surtout la *difficulté* d'une telle exploitation de l'expérience qui se dégage de l'étude de Jossua. Dans quelle mesure l'expérience peut-elle émerger à la *conscience*? Jusqu'où est susceptible d'aller la *verbalisation* de l'expérience perçue? pourra-t-on *communiquer* sa propre expérience à une autre personne et, dans cet échange, atteindre un certain seuil d'universalité dans l'intelligence du seul et unique donné de foi? Autant il nous apparaît qu'une Parole destinée à être vécue, à éclairer l'humanité tout le long de son périple terrestre, ne doit s'approfondir hors de l'expérience du peuple croyant; autant il nous semble délicat de saisir et de mettre à profit une telle expérience dans l'exercice du métier de théologien. Nous savons bien que l'Esprit Saint fut destiné à « tous les fils et filles d'Israël » au jour de la Pentecôte; mais l'expérience personnelle (déjà l'expérience!) apprend à chacun de nous combien l'Esprit rencontre d'obstacles chez le croyant même au lendemain de la Pentecôte, combien demeure « mêlée » d'éléments charnels l'expérience de l'Esprit chez le croyant. Dès lors, toute impression du croyant ne saurait être authentique et, à ce titre, guider la réflexion du théologien de métier. Un *discernement critique* s'impose, Jossua le reconnaît: « On n'entend pas se limiter à l'expérience sensible ou affective, s'enfermer dans la subjectivité, en demeurer à l'individuel, entériner des illusions sur la transparence de la conscience pour elle-même, attribuer à l'expérience une valeur normative en oubliant les structures que seule l'analyse anthropologique repère » (119). Au-delà de l'anthropologie — elle-même fruit de la réflexion humaine et susceptible

de varier d'une époque à l'autre — un autre critère d'authenticité de l'expérience croyante s'impose : la Parole de Dieu dont l'essentiel a été consigné dans l'Écriture, dans l'expression d'une expérience (typique) de la foi, nous le voulons bien. Le théologien de métier reçoit pour mission « d'aider les croyants et la communauté à exprimer, déployer, critiquer ce dont ils sont porteurs et qui veut se réfléchir et se dire » ; il accomplit son service ecclésial dans une perpétuelle « confrontation vécue entre la *Parole* et l'existence humaine aujourd'hui dans le monde » (117). Le peuple des croyants y perdrait beaucoup de ses valeurs spirituelles, si l'on mettait en veilleuse la Parole de l'Écriture pour canoniser le « vécu » de la foi : tellement d'égoïsme et d'inintelligence se mêlent à l'« expérience » quotidienne de maints croyants, qu'un tri fort réfléchi s'impose. Le problème du discernement spirituel demeure entier ; Jossua aura eu le mérite de signaler à nouveau l'acuité du problème.

Dans une étude ardue et progressant péniblement (131-148), J. B. Metz soulève le « problème de la constitution du raisonnement théologique dans les conditions de ce qu'on appelle un « âge critique », avec ses processus de rationalisme, de sécularisation et d'émancipation » (131). L'essentiel de l'exposé touche le sens universel de l'histoire, le sujet et la fin de l'histoire, tels que les ont présentés depuis la naissance de l'« Aufklärung » le marxisme classique, l'idéalisme d'un Hegel et la théologie chrétienne, pour qui « le sujet de toute l'histoire est Dieu dans sa seigneurie eschatologique » (141). L'étude nous paraît trop générale et « chiffrée » pour qu'elle éclaire beaucoup de lecteurs.

H. Chadwick présente ensuite « quelques réflexions sur le Magisterium dans l'Église » (163-175). L'A. rappelle la façon dont la foi était régie, redressée ou sanctionnée, dans les premiers siècles de l'Église. Des réflexions ou des attitudes de Clément d'Alexandrie, d'Irenée et d'Hilaire de Poitiers sont rappelées comme témoins de l'évolution que connaît dans l'Église le « magisterium » en matière de foi. L'A. note, d'une part, que « l'Église romaine exerçait un rôle directeur longtemps avant que nous ne trouvions les premières tentatives de justification de cette autorité par un appel au *Tu es Petrus* » (173), et, d'autre part, que « les bases de la charge enseignante elle-même sont multiples (dans l'Église antique) et (que) l'on n'a jamais songé à les concentrer en une seule communauté ou un seul siège » (174). Les deux affirmations nous paraissent assez difficiles à concilier. Bien des précisions s'imposeraient. De même, il aurait fallu préciser en quel sens, et jusqu'à quel point, « le concept d'autorité enseignante, dans l'Église (des premiers siècles), était multiple et diffus » (175). Enfin, l'A. aurait gagné à préciser à quelle « autorité » et à quelles « définitions » il se réfère, quand il termine ainsi son exposé : « L'Église des Pères ne connut pas cette pression que l'on ressent lorsque l'autorité semble unique et concentrée, et qu'elle exige des définitions sous prétexte que les autorités muettes ne sont guère respectées » (175). Le lecteur a le droit de demander que les affirmations proposées soient établies de manière ferme et nette.

Hans Küng présente dans une étude trop rapide intitulée « Les chances d'un magistère infaillible » (pp. 177-190) l'essentiel de sa contribution au volume *Fehlbar? Eine Bilanz* (Zürich, 1973). Deux idées maîtresses se dégagent de cet exposé : 1) La foi chrétienne implique d'abord que « je croix *en* Jésus » — celui de l'Évangile — comme en « celui qui est finalement déterminant et décisif pour mes relations avec les hommes et avec Dieu » (178). Si bien qu'il n'y a de « situation d'urgence » que si « dans une Église *on prêche et on agit de manière durable et manifeste contre l'Évangile* » (p. 189 ; les italiques sont de l'auteur) ; 2) En pratique, juge l'A., « dans les conditions actuelles de l'Église et de la société », le pape « peut *mieux* fonctionner sans définitions doctrinales infaillibles » (185) ; papes et conciles exerceraient *mieux* leur leadership — qui comporte un « primat de service » — sans recourir aux formules infaillibles (185-186) ; « sans aucune prétention à l'infaillibilité, le pape peut... faire entendre par sa vie et par son action la voix du bon Pasteur » (185). De telles vues rappellent heureusement à l'essentiel de la foi et de l'exercice du magistère ; mais elles nous paraissent un peu simples ; elles auraient pu être présentées avec certaines nuances ; elles érigent en règle générale un comportement convenant à des situations définies. Suffirait-il qu'à l'occasion le pape émette « une parole claire, intelligible, prononcée à la hauteur du message chrétien » (185) ? Que signifient d'ailleurs ces expressions et cette attitude légèrement suffisante ? Est-ce bien sûr, de plus, que la foi « en Jésus » et la fidélité parfaite au message évangélique seraient suffisamment assurées quand le pape ferait entendre « par sa vie et par son action, la voix du bon Pasteur » ? Une vue passablement idyllique — ou trop étroite — de la vie de foi nous paraît inspirer ces propos.

Une des études les plus poussées et les plus suggestives du recueil est celle de H.-M. Féret sur la « théologie concrète et historique et son impor-

tance pastorale présente » (193–247). Il s'agit d'une théologie dite *concrète* parce que « son effort vise à rejoindre en sa globalité chacune des données de fait en lesquelles... la Parole de Dieu s'est insérée dans l'histoire » (198-199), et d'une théologie dite *historique* parce que « c'est dans leur devenir, dans leur succession, dans leurs enchaînements significatifs que (cette théologie) perçoit ces faits concrets porteurs de révélation » (199). Une telle théologie est essentiellement *biblique*, on l'aura deviné, vu que l'Écriture rappelle et interprète avec l'autorité propre à la Parole de Dieu les faits majeurs que la foi chrétienne est appelée à relire — et à prendre pour norme de vie — jusqu'à la fin des temps. Plutôt que le tour « philosophique et abstrait » qui eut trop souvent la faveur des éducateurs de la foi chrétienne depuis les débuts du 17e siècle, c'est une vue « économique » du *plan de Dieu* — révélé et vécu dans l'histoire des hommes — que l'on retrouve dans une telle théologie concrète et historique. L'A. dégage de l'histoire — celle qu'interprète la Bible — trois valeurs-forces qui trouvèrent leur épanouissement dans le Christ : « la sainteté sacerdotale efficace de rédemption, la puissance divine communiquée aux hommes, la seule vraie connaissance prophétique de Dieu » (229-230). Le choix des valeurs-forces étonnera plus d'un lecteur ; bien d'autres valeurs-forces aussi importantes auraient pu être proposées. Le choix de l'A. demeure toutefois suggestif. — L'A. s'attache à décrire la « fonction pastorale permanente et l'urgence actuelle de la théologie concrète et historique » (232–247). Tout lecteur reconnaîtra qu'un lien étroit réunit une telle théologie à la pastorale, dont la loi première est « d'aider les communautés et chacun de leurs membres à insérer très concrètement leurs propres progrès dans le sens d'un dessein de Dieu s'accomplissant dans l'histoire des hommes » (199).

D'autres études mériteraient d'être analysées, telles celles de K. Rahner, « L'obscurité de Dieu » (249–268), de E. Schillebeeckx, « Seigneur, à qui irions-nous? (Jn 6, 68) » (269–284) ou de C. Moeller, « Que signifie aujourd'hui « être sauvé » ? » (345–373).

Pour ne pas allonger outre mesure le présent compte rendu, nous nous contenterons d'exprimer l'impression générale que nous laisse la lecture du recueil. Je ne crois pas que nous nous trouvions devant l'ouvrage que le feuillet de propagande du Cerf annonce comme étant « un vrai livre,... structuré par un thème unique ». L'ouvrage nous semble inégal, assez disparate, au point de vue des centres d'intérêt, de l'ampleur des développements, et même sous l'aspect de la qualité. Plusieurs théologiens de renom ont participé à la rédaction du recueil ; certains ont fourni des contributions écrites au fil de la plume, dirions-nous. Composé un peu rapidement, le recueil présente toutefois une richesse de points de vue qu'appréciera le lecteur soucieux de connaître des orientations importantes de la théologie actuelle.

Paul-Émile LANGEVIN

Introduction à la Bible. Édition nouvelle, Tome II. Introduction critique à l'Ancien Testament, sous la direction de Henri CAZELLES. Paris, Desclée & Cie, 1973, (14 × 21.5 cm), 852 pp. FB 980.

Il y a une quinzaine d'années paraissait une *Introduction à la Bible* publiée sous la direction de A. Robert et A. Feuillet (tome I, Introduction générale, Ancien Testament, 1957 ; tome II, Nouveau Testament, 1959). Le succès de l'ouvrage, ainsi que le développement remarquable des sciences bibliques au cours des vingt dernières années, ont incité certains auteurs de la première édition à reprendre l'œuvre en s'adjoignant au besoin de nouveaux collaborateurs. L'édition nouvelle comprendra quatre tomes au lieu de deux : tome I, Introduction à l'herméneutique biblique (sous la direction de Roger Lapointe et Henri Cazelles) ; tome II, Introduction critique à l'A.T. (sous la direction de Henri Cazelles) ; tome III, Introduction critique au N.T. (sous la direction d'André George et Pierre Grelot) ; tome IV, Introduction à la théologie biblique (sous la direction d'André Feuillet).

Le Tome II (852 pages) que nous présentons aujourd'hui formait une section d'environ 620 pages dans l'édition antérieure. Voyons dans quelle mesure le texte précédent a été refait. La première partie de l'introduction à l'A.T. — « le cadre historique de la Bible » — a été restructurée, passablement développée (passant de 620 à 852 pages), mise à jour dans les indications bibliographiques. — H. Cazelles a vraiment refondu l'introduction au *Pentateuque* qu'il avait rédigée lui-même dans l'édition antérieure. Il a ajouté un tout nouveau chapitre sur « les formes littéraires du Pentateuque » (pp. 160–174). Le reste de l'étude présente une pensée plus nette, plus riche, plus attentive aux données littéraires que ne l'était la rédaction antérieure. — J. Briend s'est joint à J. Delorme pour présenter les premiers livres prophétiques » (Jos, Jg, S, R). Le présent exposé ne renouvelle pas le cadre de l'édition antérieure ;