Document generated on 04/25/2024 4:04 p.m.

Laval théologique et philosophique

EICHER, Peter, *La théologie comme science pratique*

René-Michel Roberge

Volume 40, Number 1, février 1984

URI: https://id.erudit.org/iderudit/400085ar
DOI: https://doi.org/10.7202/400085ar

See table of contents

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

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

Explore this journal

Cite this review

Roberge, R.-M. (1984). Review of [EICHER, Peter, *La théologie comme science pratique*]. *Laval théologique et philosophique*, *40*(1), 138–140. https://doi.org/10.7202/400085ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1984

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/

pas, dans quelques très beaux textes, « l'authenticité » de cette Église, malgré tous ses travers? Malgré sa haine « maladive » du pape, son rejet de l'autorité des conciles, Luther n'a-t-il pas dû faire place, dans son Église, à de nouvelles instances d'autorité, indispensables? — 3° À propos de *l'Eucharistie*, Luther, tout en rejetant la formule scolastique de la transubstantiation, ne propose-t-il pas une doctrine recevable, conforme à l'Écriture et à la foi de toute l'Église, celle de la « consubstantiation », c'est-à-dire de la co-présence simultanée du Christ ressuscité et du pain véritable, et pas seulement des accidents du pain? A-t-il raison d'expliquer comme il le fait l'impanation par l'Incarnation et la communication des idiomes? — 4° Sa foi, au Christ qui sauve, foi « spéciale », où l'élément subjectif, le « pro me » (Christ m'a aimé et s'est livré pour moi) est absolument essentiel, tout autant que la donnée objective sur le Christ sauveur, est-elle tout simplement identifiable à une foi personnelle, qui est toujours la foi de quelqu'un, ou bien y-a-t-il, dans cette nouveauté, une nouvelle Église (Cajetan) qui se profile? — 5° Qu'en est-il de la fameuse « angoisse » de Luther : s'agit-il uniquement d'une psychose maniaco-dépressive, d'une souffrance de scrupuleux provoquée par la concupiscence non coupable qui nous est innée, ou tout simplement d'une authentique expérience chrétienne, inséparable de la foi en un Dieu sauveur qui justifie tout homme dans la mesure où il est conscient de l'imperfection coupable de sa vie, face à la loi qui le condamne et le voue de soi, à la colère de Dieu? — 6° Enfin Luther n'a-t-il pas une doctrine explicite sur la nécessité des œuvres, comme « incarnation » de la foi, et ayant valeur dans la foi, sans pourtant aller jusqu'à parler de mérite? Même s'il n'accepte pas la formule « foi formée par la charité », à cause de sa saveur scolastique, et possiblement (de loin) pélagienne, pour autant qu'elle en donne peut-être un peu trop à l'initiative de l'homme, qui prétend ajouter à la foi par ses œuvres, ne parle-t-il pas aussi explicitement de la purification de l'homme par l'Esprit?

Congar voit dans la nouvelle façon de faire de la théologie propre à Luther (plutôt existentielle que scolastique), et dans le sujet nouveau qu'il donne à cette discipline, à savoir « l'homme coupable du péché et perdu, et Dieu qui justifie et sauve l'homme pécheur », donc non pas l'en-soi de Dieu et du Christ, mais ce qu'Ils sont pour nous, la source principale des incompréhensions mutuelles entre lui et ses critiques de l'Église officielle. Poussé à bout par ceux qui l'accusaient, et non sans faute de sa part, il est allé jusqu'à des excès de langue regrettables, sur lesquels on n'a pas à s'attarder injustement. Congar reconnaît que lui-même n'a pas toujours été juste envers cette pensée nouvelle, qu'il n'a pas comprise tout de suite dans sa portée véritable, et qu'il a plutôt cherché à interpréter à l'intérieur de sa vision scolastique (thomiste). Il se rétracte sur plusieurs points en rappelant ses prises de position antérieures (p. 42, 62, 72, 73, 129...).

Toujours très rigoureux dans sa recherche, il cite des sources premières, critique les nombreuses études effectuées sur les sujets qu'il traite, indique les voies de recherche fécondes pour des chercheurs éventuels, etc... Il pose de bonnes questions sur la cohérence même de la pensée de Luther concernant par exemple le maintien du baptême des enfants, le problème du mérite et de la nécessité des œuvres, le passage de l'expérience subjective à des énoncés objectifs de valeur universelle etc. (p. 148). Pas un mot sur le problème juif, sur l'appel de Luther au nationalisme allemand, sur la guerre des paysans, sur la doctrine des deux royaumes : toutes questions très actuelles, qui ternissent un peu le beau souvenir de ce « maître dans la foi », comme l'appelle le cardinal Willebrands, qui n'a pas voulu fonder une Église, mais n'avait d'autre ambition que d'être un vrai disciple et un « évangéliste indigne de Notre-Seigneur-Jésus-Christ ». À lire ce petit livre très substantiel on comprend un peu mieux, après Vatican II et le mouvement œcuménique qu'il a encouragé, et dont il s'est inspiré, « quel est le sens de la Réforme dans le plan de Dieu ».

Jacques DOYON,
Université de Sherbrooke

Peter EICHER, **La théologie comme science pratique**. Coll. « Cogitatio Fidei », n° 115. Traduit de l'allemand par Jean-Pierre Bagot, Paris, Cerf, 1982, (13,5 × 21,5 cm), 290 pages.

Cet ouvrage est une ré-écriture, à l'occasion de sa traduction française, d'une introduction à la théologie, ouvrage paru en 1980 sous le titre de *Theologie. Eine Einführung in das Studium*. À la lumière de l'histoire de la théologie, l'auteur entend « mettre en valeur les problèmes fondamentaux soulevés par le langage théologique confronté au langage scientifique, tel qu'il s'affirme dans un monde sans Dieu » (p. 9). La théologie

est plus qu'une science comme les autres, puisqu'elle a un rôle critique à jouer parmi les disciplines universitaires. Plus largement, elle doit conduire celui qui la pratique « à une confrontation critique avec soi-même, avec sa société et avec sa tradition ecclésiale » (p. 21).

La première partie de l'étude nous apparaît la moins originale. Elle ne prend tout son sens que dans la suite de l'exposé. L'auteur y développe notamment l'idée que l'objet de la théologie chrétienne n'est pas ce Dieu conçu comme puissance universelle, dénoncé par la critique de la religion depuis le XIXe siècle. Tout au contraire, il est Celui qui agit à travers les faibles de ce monde.

L'auteur propose ensuite une esquisse fort suggestive de l'histoire de la théologie. Il commence par observer que la théologie est une création grecque. Elle est alors critique rationnelle de toutes les expressions du divin. « Aucun texte, aucun chant, aucune prédication ni aucun culte ne seront plus admis en vertu d'une tradition vénérable, pour leur beauté ou leur capacité d'orienter la vie » (p. 60). Dès lors, comment le christianisme primitif, essentiellement tradition, a-t-il pu se soumettre à une telle instance critique ? C'est que « dès son origine la théologie est à comprendre comme le processus de rationalisation par lequel le message particulier de Jésus-Christ se modela sur le double universalisme de l'antiquité : celui de la culture grecque (philosophie de la Stoa et néo-platonisme), et celui, politique, de la puissance unificatrice mondiale de Rome » (p. 88). C'est « la prétention à l'universalité, propre à la prédication du Royaume... qui justifie une théologie ouverte au monde entier : le Royaume revendique la totalité de l'histoire » (p. 88). Mais elle ne se développe que comme « théorie pratique », avec une triple tâche : « l'expression d'un credo particulier en termes universels (philosophiques et politiques) ; la défense du particulier face à l'universel ; l'intégration de l'universel (la science) dans le particulier (confession de foi) » (p. 89). Bien qu'elle soit initialement née comme théologie philosophique par opposition à la théologie mythopoétique narrative et à la théologie politique justificatrice de l'État, elle se voit amenée à se développer également sous le mode de la théologie politique dans le cadre de l'empire romain à christianiser. La théologie médiévale est également née d'une préoccupation essentiellement kérygmatique. Thomas d'Aquin cherche à incarner l'Évangile dans le savoir de son temps. L'erreur de la scolastique postérieure, jusqu'à aujourd'hui, a été de considérer la théologie de saint Thomas comme une théologie universellement valable. Aujourd'hui, c'est en se faisant action sociale que la théologie restera fidèle à son orientation pratique.

Peter Eicher aborde ensuite le problème de la diversité des disciplines théologiques. Cette diversité est nécessaire pour lui permettre d'exprimer Dieu dans la multiplicité des approches scientifiques actuelles : « La diversité des disciplines reflète la division sociale du travail, tout comme celle des théologies systématiques reflète le pluralisme des intérêts sociaux et celui de l'action chrétienne au sein de cette société complexe » (p. 204). L'histoire de l'Église « acquiert sa spécificité théologique en délimitant son champ particulier au service de l'agir de l'Église » (p. 160). Elle rappelle « la finitude de tout l'agir ecclésial passé, présent et à venir » (p. 161). L'exégèse prend sa signification théologique en exprimant « l'agir divin dont témoigne la Bible à travers une histoire concrète » (p. 166). La théologie pratique « se distingue du caractère pratique de toute théologie par sa relation immédiate aux formes institutionnalisées de l'action chrétienne » (p. 171). La théologie systématique rappelle à une pratique de la foi toujours menacée de tourner au fanatisme, que sa norme est l'action gratuite de Dieu en faveur de l'homme. Elle existe pour rappeler à l'ordre l'action chrétienne. « Si la théologie systématique parle vraiment du Dieu de la foi chrétienne, elle ne peut ni devenir système clos, ni rester processus dogmatiste : elle contraint à la modestie le discours humain sur Dieu. Elle ne parle vraiment de lui que quand — en présence de Dieu — elle devient muette » (p. 200). L'auteur s'essaie ensuite à classifier et à critiquer les théologies contemporaines. Sa préférence va à la théologie de la libération, une théologie engagée qui déborde le monde ecclésial et conteste la mentalité bourgeoise des théologies européennes.

Sous le titre de « *la Parole de Dieu fait agir* », l'étude se termine en montrant comment la théologie peut être pensée comme instrument de liberté.

Dans son ensemble, cet ouvrage est un plaidoyer pour une théologie plus modeste dans ses prétentions mais qui est néanmoins plus que jamais nécessaire dans une Église qui a pour tâche de proclamer l'Évangile dans un monde sans Dieu.

Par la nouveauté de son approche et la vivacité de ses propos, ce livre respire la jeunesse. Il est riche d'intuitions encore à exploiter.

R.-Michel ROBERGE

Raymond WINLING, **La théologie contemporaine (1945-1980)**, Paris, Éditions du Centurion, 1983, (15 × 22 cm), 480 pages.

L'ouvrage est une synthèse historique de l'évolution de la théologie entre 1945 et 1980. Il suit un plan chronologique en distinguant trois périodes ; de 1945 à 1958, de 1959 à 1965, et de 1966 à nos jours. Comme le suggère la chronologie adoptée, l'ouvrage s'intéresse d'abord à la théologie catholique. S'il présente les principaux courants de la théologie protestante et orthodoxe, c'est « dans la mesure où ils ont exercé leur influence sur la théologie catholique, ou bien dans la mesure où il existe un jeu d'interaction entre les théologies des différentes confessions » (p. 8).

La période allant de 1945 à 1958 est présentée sous le signe de la tension entre « théologie officielle » et « théologie du renouveau ». La « théologie officielle » est vue comme essentiellement au service et sous le contrôle du pape considéré come docteur suprême de l'Église. En vue de promouvoir l'unité de la foi catholique et de la préserver des attaques de l'extérieur, elle propose une théologie commune par-delà les différences linguistiques et culturelles. Cette théologie privilégie la scolastique, et en particulier la scolastique thomiste. Elle se limite à la défense, à l'explication et à la transmission du donné magistériel. La « théologie du renouveau » se développe sous l'œil méfiant de cette théologie intemporelle. Elle se nourrit à la fois d'un retour aux sources (études bibliques, patristiques, liturgiques, etc.) et d'une ouverture au monde moderne : ce qui donne une théologie plus personnaliste, plus attentive à la réalité sociologique, plus sensible à l'histoire, plus préoccupée des réalités terrestres et plus pastorale. Elle permet le renouvellement du problème de la foi et de celui des rapports entre Écriture, Tradition et Magistère.

La deuxième partie de l'ouvrage traite de la période du concile de Vatican II : de l'annonce du concile par Jean XXIII à sa clôture en 1965. En sciences humaines, c'est l'époque où l'approche structuraliste et le problème de l'herméneutique volent la vedette à l'existentialisme. Au sein de la théologie protestante, c'est l'ère post-bultmanienne avec sa découverte du Jésus historique. Après ce coup d'œil à l'extérieur de la théologie catholique, l'auteur présente l'activité théologique provoquée par Vatican II. Il la regarde comme une victoire de la « théologie du renouveau ». Même si Winling ne le souligne pas explicitement, l'ouverture au monde que fut Vatican II apparaît comme marquée d'un temps de retard sur l'anthropologie. En effet, ce n'est pas au défi structuraliste ni aux enjeux du problème de l'herméneutique que la théologie s'ouvre, mais à l'existentialisme et à une lecture diachronique des documents du passé. Ce décalage par rapport à la culture était inévitable à notre avis. Le retard à rattraper était trop grand et, surtout, il ne fallait pas brûler les étapes. Une ouverture à l'anthropologie en émergence aurait distrait la théologie de son premier devoir qui était de corriger les effets sclérosants de la scolastique. Si elle avait été possible, une ouverture trop rapide au structuralisme aurait été un simple passage d'une scolastique à une autre.

L'auteur présente davantage l'événement Vatican II que les théologies nouvelles qu'il a autorisées. Il fait cependant une place spéciale à Rahner et à Congar qu'il regarde fort justement comme les figures de proue de l'époque.

Winling s'attarde plus longuement sur la période allant de 1966 à nos jours : « à coté d'un travail d'approfondissement des textes conciliaires, on assiste à une foisonnante activité de recherche, qui consiste à explorer des voies nouvelles, à expérimenter des méthodes nouvelles, à proposer des solutions nouvelles ». La théologie des lendemains de Vatican II se déploie dans un tout autre univers culturel. Les vieilles certitudes s'effondrent : ainsi, la confiance au progrès, à la raison, aux institutions, dans la civilisation occidentale, etc. En sciences humaines, on conteste la validité de l'histoire et de la métaphysique traditionnelles. Le structuralisme et la philosophie analytique mènent le bal. L'Église catholique fait des efforts pour rajeunir ses structures. Elle n'échappe pourtant pas à la crise des institutions. Les questions relatives au sacerdoce et à l'ecclésiologie la préoccupent particulièrement.

L'auteur fait une remarquable présentation de la théologie anglo-saxonne (de la culture, de la sécularisation, de la mort de Dieu, du processus, des Églises noires), des divers formes de théologie politique, et de l'évolution de la théologie latino-américaine (du développement, de la révolution et de la libération). Mais l'auteur étudie surtout les déplacements qui se sont produits à l'intérieur