Document généré le 19 avr. 2024 20:28

Laval théologique et philosophique

BLASER, Klauspete, *Les Théologies nord-américaines*

François Nault

Volume 53, numéro 2, juin 1997

Regards pluriels sur Marie de l'Incarnation

URI : https://id.erudit.org/iderudit/401100ar
DOI : https://doi.org/10.7202/401100ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)
1703-8804 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce compte rendu

Nault, F. (1997). Compte rendu de [BLASER, Klauspete, *Les Théologies nord-américaines*]. *Laval théologique et philosophique*, *53*(2), 469–473. https://doi.org/10.7202/401100ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1997

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

« Histoire et Théologie ». Cette journée rassemblait aussi bien des théologiens que des historiens qui, chacun de leur lieu, ont traité de leur rencontre avec l'autre discipline, la théologie ou l'histoire.

Cet ouvrage qui porte précisément sur les rapports entre l'histoire et la théologie a le bonheur de poser ouvertement la question du travail pluridisciplinaire ou interdisciplinaire. À plusieurs égards, les questions qui y sont soulevées se rapprochent de celles abordées lors de l'Atelier scientifique du 3 mars 1996 du Centre interuniversitaire d'études québécoises (CIEQ) qui regroupe des géographes, des historiens, des théologiens et des littéraires. Là également, le débat a porté autour de la question des rapports entre l'histoire et la théologie.

L'ouvrage dirigé par J.-D. Durand nous présente d'abord des itinéraires de chercheurs : celui de Claude Langlois, « Un historien devant la théologie », et celui de Pierre Vallin, « Discours théologique et pratiques historiennes ». Ces deux itinéraires sont complétés par celui, évoqué et décrit, du cardinal Journet, que nous présente Guy Bedouelle. D'autres contributions joueront ensuite sur le même thème, montrant, d'une part, que l'évolution de la théologie n'est pas indépendante des évolutions sociales et historiques (Ralph Gibson, « Théologie et société en France au XIX^e siècle) et que, de ce fait, le théologien doit sans cesse être soucieux de l'histoire ; et, d'autre part, que l'historien est souvent conduit à rencontrer des théologies (Jacques Prévotat, « L'historien face à la théologie : le cas du néothomisme de l'Action française »). Cette rencontre mutuelle entre histoire et théologie, il faut le reconnaître avec François Laplanche, n'est pas sans risques, mais également porteuse d'une grande fécondité. Si l'historien a tort de négliger la théologie, ce petit livre rappelle au théologien que sa production est toujours située et historique (voir la contribution d'Étienne Fouilloux sur « Les théologiens romains à la veille de Vatican II »). Ce collectif vient rappeler sans polémique que la théologie et l'histoire « sont deux sciences qui vivent leur vie propre, aux méthodes distinctes, autonomes », mais que « l'une est bien souvent au cœur de l'autre ». Cet ouvrage invite à la rencontre des disciplines, mais il faut savoir reconnaître « les chances et les difficultés d'un tel dialogue » (p. 10).

Gilles ROUTHIER
Université Laval

Klauspeter BLASER, **Les Théologies nord-américaines.** Coll. « Lieux théologiques », 26. Genève, Éditions Labor et Fides, 1995, 165 pages.

La parution du dernier ouvrage de Klauspeter Blaser vient combler une importante lacune[2]. En effet, le public francophone ne disposait pas encore d'une présentation d'ensemble des débats qui secouent présentement la théologie américaine[3]. Depuis les controverses des années soixante entourant les théologies de la sécularisation et de la mort de Dieu, la théologie faite aux États-Unis a suscité peu d'écho dans l'espace francophone[4]. Blaser reconstitue la trame de l'histoire contempo-

2. BLASER a déjà publié : *Une Église, des confessions*, Genève, Labor et Fides, 1990 ; avec D. MAFFLI, *Karl Barth 1886-1986 : combats - idées - reprises*, Bern, Peter Lang, 1987 ; avec J.-É. BERTHOLET, *La Mission : dialogues et défis*, Genève, Labor et Fides, 1983.

3. Il s'agit bien de la théologie *américaine* dont il est question dans cet ouvrage et non de la théologie *nord-américaine*, la théologie canadienne n'étant présente que sous la forme de brèves allusions à Bernard Lonergan et Gregory Baum.

4. Il faut souligner que la pensée de Paul Tillich continue de susciter beaucoup d'intérêts du côté francophone et que les ouvrages d'André GOUNELLE sur la *Process Theology* (« Le dynamisme créateur de Dieu : essai sur la théologie du *Process* », *Études théologiques et religieuses*, cahier hors série, Montpellier, 1981) et la christologie (*Le Christ et Jésus. Trois christologies américaines : Tillich, Cobb, Altizer*, Paris, Desclée,

raine de la théologie américaine et nous offre un récit tout à fait passionnant des débats qui l'animent à l'heure actuelle.

D'entrée de jeu, l'auteur reconnaît la partialité de son point de vue. Il admet avoir volontairement écarté les théologies féministe, noire, de la libération et évangélique, afin de se consacrer à l'étude de la « pensée blanche » qui n'a pas encore bénéficiée, selon lui, d'une interprétation approfondie (p. 6). Il précise aussi le cadre herméneutique à l'intérieur duquel il opère : Blaser privilégie une approche de théologie philosophique visant à élucider les conditions de possibilité du discours sur Dieu. Une réflexion proprement épistémologique se superpose donc à l'enquête historique et à l'analyse descriptive.

Dans la première section de son ouvrage, Blaser cherche à dégager l'horizon d'intelligibilité sur le fond duquel les débats actuels de la théologie américaine prennent tout leur sens. Il propose d'abord une « mise en contexte » où il examine les conditions concrètes d'exercice de la réflexion théologique en Angleterre et aux États-Unis. Blaser met en valeur des données sociologiques fort éclairantes, sur lesquelles il porte parfois, malheureusement, des jugements peu nuancés et plutôt ambigus. Un exemple parmi d'autres : « alors qu'auparavant le fondement des pratiques ecclésiales et sociales ainsi que de la piété se trouvait en Dieu, les pratiques religieuses *actuelles* sont plutôt des symboles teintés de culture » (p. 15). Blaser clôt sa mise en contexte en délimitant plus spécifiquement le champ qu'il entend investir, celui de la théologie philosophique. « La tâche de la théologie philosophique n'est nullement de fournir des preuves pour ou contre le christianisme, pour sa vérité ou sa fiction, voire de trouver des arguments rationnels permettant de justifier ou de rejeter une foi religieuse spécifique. En revanche, le théologien philosophique pose des questions sémantiques concernant le sens et l'interprétation de la foi : quels sont les présupposés et les implications des concepts fondamentaux d'une foi et comment les affirmations de cette foi peuvent-elles êtres [*sic*] interprétées d'une manière cohérente et pertinente ? » (p. 17). Dans la seconde section du livre, l'auteur se penchera sur les différentes configurations que prend cette entreprise dans la théologie américaine.

Le chapitre que Blaser consacre à la réflexion théologique élaborée en Angleterre apparaît quelque peu étranger à la perspective générale de l'ouvrage. L'auteur considère sans doute que la théologie américaine entretient une relation privilégiée avec la théologie anglaise, mais il ne thématise pas cette relation. Cet aperçu de la théologie philosophique en Angleterre, par ailleurs fort instructif, aurait pu faire l'objet d'une publication à part.

Au chapitre trois, Blaser propose une esquisse des mouvements qui ont modelé le visage de la théologie américaine. L'auteur offre une bonne synthèse des travaux déjà existants dans la littérature de langue anglaise[5]. Il dégage très bien les liens rattachant les courants de la théologie libérale

---

1990) représentent des ouvertures intéressantes. Néanmoins, aucun des livres de David Tracy et Francis Schüssler Fiorenza (les deux grands représentants de la théologie catholique américaine) n'a encore été traduit. De même, l'œuvre des théologiens de l'École de Yale n'est pas disponible en français. Le seul ouvrage de Mark C. TAYLOR qui a été traduit (*Errance. Lecture de Jacques Derrida*, Paris, Cerf, 1985) est passé quant à lui presque inaperçu. On peut toutefois noter les traductions récentes de livres sur la théologie féministe (E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle*, Paris, Cerf, 1986 ; A. CARR, *La Femme dans l'Église : tradition chrétienne et théologie féministe*, Paris, Cerf, 1993) et sur la *Black Theology* (J.H. CONE, *La Noirceur de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1989 ; ID., *Malcolm X et Martin Luther King*, Genève, Labor et Fides, 1993). On dispose aussi de la traduction d'un ouvrage de John B. COBB Jr., l'une des figures les plus importantes de la théologie américaine (*Bouddhisme-Christianisme : au-delà du dialogue ?*, Genève, Labor et Fides, 1988).

5. On pense surtout à l'ouvrage de M.E. MARTY, *Pilgrims in their own Land : 500 Years of Religion in America*, Boston et Toronto, Little Brown & Company, 1984.

et du conservatisme théologique au *Social Gospel* (W. Rauschenbusch) et au *Christian Realism* (les frères Niebuhr).

Le chapitre le plus important de la première section est consacré à Paul Tillich. Les analyses de Blaser portent surtout sur la méthode de corrélation, qu'il juge fondamentale pour comprendre les débats actuels aux États-Unis (p. 65). À ses yeux, « la corrélation qui se joue dans les médiations symboliques et positives a arraché la théologie américaine d'avant Tillich à son état d'innocence en lui fournissant un nouveau cadre conceptuel » (p. 81).

Si elle a favorisé l'émergence d'un projet théologique constructif, la théologie tillichienne portait aussi, selon Blaser, le virus d'une déconstruction sans pareil. Au chapitre cinq, l'auteur aborde l'une des manifestations les plus probantes de cette voie déconstructive en évoquant les fameuses « théologies de la mort de Dieu » qui ont occupé le devant de la scène théologique dans les années soixante. Voyant dans ces théologies une « capitulation devant le tribunal du monde moderne » (p. 85), Blaser interprète leur émergence comme la radicalisation du libéralisme théologique. Tout en faisant allusion à la critique développée par L. Gilkey, l'auteur ne propose pas une analyse de fond susceptible de situer le phénomène dans son horizon épistémique propre. On retrouve le même genre de traitement à propos de la *Process Theology* qui est abordée ensuite. Au terme d'une brève présentation de cette pensée, Blaser en offre une évaluation générale au terme de laquelle il conclut vaguement : « l'appréciation critique de cette pensée doit en souligner à la fois les aspects intéressants et les côtés problématiques » (p. 90). Bien entendu, dès l'introduction, l'auteur a clairement exprimé son intention de faire preuve de retenue quant au jugement systématique des auteurs étudiés (p. 6) ; cette prudence n'exclut cependant pas l'élaboration d'une instance réflexive sur la base de laquelle il soit possible de dégager l'épistémè propre à chaque courant théologique et de proposer une critique pertinente à partir d'une grille de lecture préalablement constituée et thématisée. L'ouvrage de Blaser n'est pas dépourvu de dimension critique, mais on ne sait jamais trop bien à partir de quels paramètres cette critique est menée. Par exemple, l'auteur ne cache pas éprouver quelque sympathie pour le courant post-libéral (p. 160) et on constate que les critiques qu'il adresse parfois aux théologiens de tendance libérale sont influencées par cette affinité. Or, à d'autres occasions, la critique de Blaser s'appuie sur des positions propres à la théologie de la libération (p. 123-124), à la théologie du *Process* (p. 108-112) ou même au déconstructionnisme (p. 123), comme s'ils constituaient son cadre normatif. Malgré les efforts qu'il déploie pour délimiter l'horizon interprétatif de son enquête, Blaser ne parvient pas à élucider suffisamment sa propre situation herméneutique.

Ces quelques remarques critiques ne visent pas à déprécier le travail de Blaser, qui demeure à bien des égards remarquable. Ainsi, la reconstitution des grands débats qui animent la théologie américaine contemporaine est fort intéressante ; elle forme la deuxième section du livre. Blaser propose d'abord une détermination générale de la critique postmoderne qu'il envisage du point de vue de la crise des fondements[6]. Il montre comment « cette critique du *foundationalism* ne saurait laisser intacte la théologie fondamentale dont toutes les versions sont affectées » (p. 102).

Au chapitre suivant, Blaser analyse le premier débat important, qui concerne l'interprétation « théologique » de la pensée de la déconstruction par Mark C. Taylor. L'auteur dégage schémati-

6. Blaser s'inspire largement de l'article de N. MURPHY et J.W. MCCLENDON, « Distinguishing Modern and Postmodern Theologies », *Modern Theology*, 5 (1989), p. 191-214. On rappelle l'apport de Charles Taylor qui a montré comment la critique postmoderne de l'épistémologie était irréductible à la critique du fondationalisme. Voir « Overcoming Epistemology », dans K. BAYNES, J. BOHMAN et T. MCCARTHY, éd., *After Philosophy : End or Transformation ?*, Cambridge et London, MIT Press, 1987, p. 464-488.

quement les articulations majeures de cette pensée *a-théologique*, pour se concentrer sur les critiques qu'elle a suscitées dans les cercles théologiques. Blaser reprend les points de vue déjà exprimés par David Griffin et John B. Cobb. On déplore au passage l'identification rapide de la « déconstruction » à la « destruction » (p. 108 et 111).

Le débat entre l'École de Yale et l'École de Chicago a droit à un traitement plus substantiel. Blaser se concentre sur David Tracy, qui constitue la figure de proue des « révisionnistes » de Chicago (dans la ligne de la théologie libérale). Il énonce ainsi ce qui lui apparaît comme la thèse fondamentale du théologien catholique : « ce qu'une théologie de la révélation attribue précisément à la révélation, Tracy l'attribue à la religion, comprise, il est vrai, comme un phénomène *sui generis*, et articulée dans l'expression qui rend compte d'une expérience : la réalité tout entière porte en elle la grâce » (p. 114). C'est donc à partir de la distinction entre religion et révélation que Blaser interprète la pensée du théologien de Chicago. Or, cette distinction est à toute fin pratique absente de l'œuvre de Tracy : Blaser lui-même note que le terme « *revelation* » n'apparaît que trois fois dans l'index de son principal ouvrage, *The Analogical Imagination* (New York, Crossroad, 1981). D'ailleurs, la « thèse fondamentale » du théologien catholique, telle que la reconstitue Blaser, ne renvoie à aucun écrit spécifique de Tracy. Par ailleurs, la réflexion proprement herméneutique de Tracy, déployée autour de la notion clé de « classique », n'est pas vraiment mise en lumière par Blaser : or c'est elle qui institue le nouveau réseau conceptuel à partir duquel le renouvellement de la théologie apparaît possible à Tracy. Ramener la contribution de ce dernier à une articulation originale de la religion et de la révélation, c'est l'interpréter, nous semble-t-il, à partir de paramètres qu'il cherche précisément à dépasser.

Ayant brièvement évoqué la critique de Tracy proposée par J.L. Segundo, Blaser offre une présentation du théologien post-libéral George Lindbeck, qu'il considère comme l'un des représentants les plus intéressants de l'École de Yale. Une fois dégagés les principaux éléments de la théorie linguistico-culturelle de la religion avancée par Lindbeck, l'A. prolonge le débat dans lequel il a été impliqué avec Tracy. Blaser conclut en soulignant, à la suite de W.C. Placher, qu'un terrain d'entente se dégage du débat : « les deux positions en présence partagent plus de points communs qu'elles ne le pensent au premier abord » (p. 136).

Blaser consacre ensuite un chapitre à la situation de la théologie catholique en Amérique du Nord. Après quelques considérations générales sur le catholicisme américain, l'auteur évoque ses figures théologiques les plus importantes. Il termine sa présentation en faisant référence à un livre paru récemment, regroupant les contributions de différents théologiens catholiques[7].

Blaser conclut son ouvrage en proposant un retour sur le chemin parcouru, à partir de la question du pluralisme culturel (p. 151). Il décèle trois réactions fondamentales au pluralisme dans le champ de la théologie américaine ; à ses yeux, ces réactions « traversent plus ou moins tous les secteurs de la réflexion dans ce domaine et [...] sont intéressantes au-delà de la scène américaine » (p. 152). La première réaction consiste dans la recherche d'alternatives post-chrétiennes. Blaser associe ce rejet du théologique au courant déconstructionniste et, dans une certaine mesure, à la théologique féministe qui, « à moins de s'inscrire dans le courant plus large de la théologie de la libération, a aussi du mal à s'expliquer sur ce qui fait son caractère proprement théologique » (p. 153). La seconde réaction en est une de reconstruction. La pensée du *Process*, les théologiens ayant recours à la catégorie de l'imagination et les théologies « fondationnelles » appartiendraient tous à cette tendance. Blaser précise que « du point de vue de l'intention, la construction, la révi-

7. F. SCHÜSSLER FIORENZA et J.P. GALVIN, éd., *Systematic Theology : Roman Catholic Perspectives*, Minneapolis, Fortress Press, 1991 (2 volumes).

sion, la "*foundation*" peuvent accueillir toutes les variantes de théologies "culturelles" » (p. 154). La dernière réaction consiste dans l'élaboration d'une théologie non apologétique. Cette position est évidemment associée à l'École de Yale et à la figure de George Lindbeck en particulier.

Pour conclure, Blaser propose deux brèves réflexions. À l'encontre de la tendance post-libérale, Blaser prône d'abord le maintien de la notion de révélation : « la révélation du Dieu du Christ comme fondement de la spécificité fait partie du système de langage que la religion chrétienne représente » (p. 161). Il entend ainsi protéger la théorie lindbeckienne « d'un formalisme qui pourrait s'avérer menaçant » (p. 161). En second lieu, Blaser s'attaque à ce qu'il appelle l'« idéologie postmoderne », qu'il identifie au pluralisme radical. « Le post-moderne circonscrit certes une culture réelle, mais s'il devient normatif de toutes choses sur la terre comme au ciel, cette culture va s'anéantir elle-même » (p. 162).

Si l'enquête de Blaser ne comble pas toutes les attentes, notamment du point de vue de l'épistémologie théologique, elle n'en demeure pas moins tout à fait intéressante. La reconstitution qu'il propose du paysage théologique américain est rigoureuse et stimulante. Le travail de mise en chantier auquel il s'est livré est précieux ; les francophones ont désormais accès à une réflexion théologique dont Blaser a su révéler la richesse et la pertinence. On attend maintenant avec impatience la suite promise par l'auteur.

François NAULT
Université Laval

Edward SCHILLEBEECKX, **Je suis un théologien heureux. Entretiens avec Francesco Strazzari.** Coll. « Parole présente », Paris, Les Éditions du Cerf, 1995, 155 pages.

Les Éditions du Cerf ont eu la bonne idée de publier la traduction française de ce livre d'entretiens d'Edward Schillebeeckx, dont la version originale italienne est parue en 1993. Destiné à un large public, ce livre se propose d'introduire le lecteur à la vie et à l'œuvre de l'une des plus importantes figures de la théologie contemporaine.

La première partie du recueil est consacrée au cheminement personnel et intellectuel de Schillebeeckx. Le théologien évoque successivement son enfance à Kortenberg, ses années d'études chez les Jésuites, son entrée dans l'Ordre dominicain, ses années de formation universitaire et le début de sa carrière d'enseignant. Dans un des chapitres les plus intéressants du livre, Schillebeeckx rappelle ensuite les événements qui ont entouré le Concile Vatican II et la manière dont il a vécu cette période de grande effervescence ecclésiale. À travers une suite de propos anecdotiques, Schillebeeckx porte un jugement très sévère sur le Concile. Par exemple, il fait remarquer que les textes conciliaires ont été « le fruit d'un compromis » (p. 57). Il souligne également comment le Concile a été rapidement dépassé : « Il y a une sorte d'ironie : le Concile, d'une part, fait siennes les valeurs libérales, et de l'autre, il est aussitôt dépassé par les mouvements critiques de la société moderne. Concile moderne, donc, au sens où il a accepté des valeurs modernes, mais dans une période où s'affiche déjà la postmodernité » (p. 57). Un chapitre complet est ensuite consacré aux procès théologiques que lui a intentés la Congrégation pour la doctrine de la foi. Schillebeeckx reconstitue la trame de ces procès qui, on le sait, n'ont jamais abouti à des condamnations formelles. Enfin, pour clore la présentation de son parcours personnel et intellectuel, le théologien belge décrit brièvement l'évolution de sa pensée théologique. Reconnaissant d'emblée avoir pratiqué une « théologie contextuelle » (p. 84), Schillebeeckx s'emploie à dégager l'horizon spécifique de chacun de ses principaux écrits.