



COLLOQUE sur la Nouvelle Interprétation des Dogmes (Cracovie, du 26 avril au 28 avril 1973)

RÉSUMÉS DES CONFÉRENCES

I

Ignacy Różycki, *Nouvelle Interprétation des Dogmes* — sujet du colloque

Après un coup d'oeil sur la préhistoire du colloque, l'auteur décrit son caractère; il sera une session de travail, une sorte de séminaire scientifique qui tâchera d'acheminer tous les participants aux méthodes de l'interprétation des dogmes — nouvelle et catholique. Evitant d'entrer dans les détails de l'histoire de „la nouvelle théologie” et de la polémique, il s'efforcera d'apporter une contribution positive, à savoir: faire voir comment on élabore une nouvelle et catholique interprétation des dogmes.

Le but propre et immédiat du colloque est de prouver, par des exemples, que:

a) sans toucher — en quoi que ce soit — non seulement au contenu des principes du catholicisme, mais aussi des toutes les affirmations qui sont des dogmes, c. à. d. des objets de la foi divine et catholique,

b) à condition utiliser, dans les analyses théologiques, des méthodes plus rigoureuses,

c) une nouvelle interprétation théologique et scientifique devient parfois non seulement admissible, mais aussi nécessaire à la préservation de l'identité entre le contenu de la révélation divine et celui des interprétations théologiques.

De l'avis de l'auteur, il est théologiquement évident et sûr que: la nouvelle interprétation théologique des dogmes, qui soit à la fois vraiment nouvelle, contemporaine et authentiquement catholique, est réellement possible. Cette possibilité est au dessus de tout doute parce que: telle interprétation est déjà un fait d'histoire récente de l'Eglise, notamment le fait des décrets de Vatican II sur l'oecuménisme et sur la liberté religieuse.

Mais la nouvelle interprétation des dogmes ne sera authentiquement catholique qu'à la condition qu'elle est dirigée par la foi divine et catholique; qu'elle reste *fides quaerens intellectum*.

Après un bref exposé de l'enchaînement logique entre les conférences du colloque, l'auteur attire attention des participants sur le fait que c'est la nouvelle interprétation — pas la réinterprétation — des dogmes qui constitue le sujet du colloque. Et l'interprétation est non seulement traduction du contenu révélé dans le langage d'aujourd'hui, mais aussi compréhension — au sens de l'herméneutique contemporaine — du monde et de nous-mêmes. La nouvelle interprétation des dogmes concerne ainsi leur sens objectif et leur sens existentiel.

Le dogme dont on cherche une nouvelle interprétation peut être entendu ou *in sensu recto* ou *in sensu obliquo*; le dogme *in sensu recto*, c'est le contenu; le dogme *in sensu obliquo*, c'est la formule verbale ou l'expression conceptuelle de ce contenu. Le décret dogmatique du concile de Trente sur le péché originel sera l'exemple du dogme *in sensu obliquo*, tandis que la doctrine dogmatique sur l'état de justice originelle servira — au cours de ce colloque — d'exemple du dogme *in sensu recto*.

II

Eugeniusz Florkowski, *Orientations de l'herméneutique contemporaine*

L'herméneutique — biblique et théologique — est un des problèmes clefs de la nouvelle interprétation des dogmes. C'est pourquoi l'auteur présente les courants qui, d'une façon décisive, ont influencé son évolution.

Il commence par l'herméneutique sécularisante — nom qu'il a forgé lui-même — qui se base soit sur le positivisme logique, soit sur „l'analyse du langage” ou bien sur „la théorie critique de la société” de l'école de Frankfurt. Il parle nommément de D. Bonhoeffer, J.A.T. Robinson, P. Van Buren, des théologiens de la „mort de Dieu”, de la théologie de l'espérance.

Il s'étend ensuite sur l'herméneutique existentielle de R. Bultmann — fondée sur la philosophie de M. Heidegger — et sur „la nouvelle herméneutique” de G. Ebeling et E. Fuchs qui partagent des idées de R. Bultmann et se fondent sur la philosophie linguistique de M. Heidegger „tardif” et de H. G. Gadamer — en tirent des conséquences.

Il esquisse aussi les vues de E. Schillebeeckx, qui — elles aussi — s'attachent logiquement à l'existentialisme ainsi qu'à „la théorie critique de la société” de l'école de Frankfurt. Il décrit enfin, les conceptions herméneutiques des symbolistes: P. Tillich et P. Ricoeur.

Dans la conclusion de son exposé, il parle de la réaction des théologiens catholiques; la plupart d'entre eux n'a accepté que quelques aspects de l'herméneutique ci-dessus exposée, mais — tout en louant la bonne volonté de ses représentants — a adopté une attitude négative vis-à-vis de leurs présupposés philosophiques.

III

Józef Tischner, *Herméneutique et Langage*

Langage est le problème fondamental de l'herméneutique. Elle ne s'intéresse ni à la genèse du langage ni au langage en tant que l'événement, mais au langage porteur du sens. C'est grâce au sens que le langage est intentionnel; il renvoie au monde dont il parle. L'herméneutique, en réfléchissant sur la relation du signe à ce qui est désigné, remplit deux tâches: celle de la destruction du langage et celle de l'affir-

mation du langage. La destruction du langage consiste en une analyse critique des significations, qui — par suite des changements survenus dans l'histoire — ont perdu „la force de signification” primitive. Des analyses critiques „du langage déchu”, faites par M. Heidegger, en sont un exemple. L'affirmation du langage gît dans la découverte de la valeur du langage et dans son affirmation. Les analyses du langage symbolique de P. Ricoeur en constituent l'exemple.

L'herméneutique du langage pose à la théologie des exigences: de la revision du concept traditionnel de la rationalité; de l'analyse du langage théologique au point de vue de l'herméneutique du symbole; de l'analyse des termes fondamentaux de la religion au point de vue de leur „force de signification”.

IV

Józef Tischner, *Compréhension, interprétation — historicité — vérité*

Ce sont des notions fondamentales de l'herméneutique contemporaine.

Herméneutique, au début, était une méthode d'analyse des textes littéraires; mais, récemment, elle est devenue aussi une méthode d'analyse du „monde qui entoure l'homme”. Ceci a été rendu possible grâce à ce que le monde a dévoilé une structure semblable à celle du langage. Comme le langage est un système des sens verbaux, ainsi le monde est un système des sens significatifs.

Comprendre est un acte de connaissance par lequel nous connaissons les systèmes des sens objectifs, qui constituent le monde qui nous entoure. La compréhension contient un acte de référence de ce que nous ne connaissons pas encore à ce qui nous est déjà connu (structure „als”). Le sens de tout rayonne ainsi sur le sens des parties; et inversement.

Des exigences pratiques en découlent: a) chaque texte doit être interprété par son contexte; b) doit s'efforcer de découvrir les suppositions cachées de l'interprétation; c) nous ne sommes pas obligés, dans l'interprétation, de nous conformer à ce que l'auteur a voulu dire, parce qu'il aurait dire la vérité sans le vouloir exprimer.

L'essence de compréhension, de l'interprétation n'est cependant pas encore adéquatement connue; on ne sait pas, en particulier, quelles expériences font progresser la compréhension, interprétation.

Historicité est la source fondamentale du problème herméneutique. Le but de l'herméneutique est de comprendre le langage que le passé dirige à nous. L'acte de comprendre le passé n'est lui-même pas au dessus de l'histoire, mais en est une partie. L'interprétation de l'histoire est donc elle-même de l'histoire et peut, de par ce fait, devenir objet de l'interprétation dans l'avenir. Mais la compréhension, interprétation suppose le choix du passé; l'homme choisit ce qui doit faire une partie de sa conscience de son présent. Mais la nature de ce choix n'est pas tout à fait claire. Il est probable que les perceptions axiologiques y jouent un grand rôle.

La vérité dans l'herméneutique, ne s'identifie ni à la vérité de la connaissance (elle est une propriété des jugements) ni à la vérité ontologique (elle est dans les êtres réels en tant qu'ils sont conformes aux idées de Dieu). La vérité, conçue par l'herméneutique, se révèle au niveau des structures pourvues de sens. Elle est objective; elle se présente à l'intelligence qui ne la crée pas. Mais elle n'est pas réelle; elle se présente à l'intelligence d'une façon différente que celle d'une chose. Sa nature gît dans la révélation des niveaux de sens de plus en plus neufs et de plus en plus profonds. C'est pourquoi elle est liée à l'histoire et au devenir de l'homme.

V

Marian Jaworski, *Les limites du pluralisme dans la nouvelle interprétation des dogmes*

Voici la question que l'auteur se propose de résoudre philosophiquement: Quelles sont les limites de l'interprétation de tout sens?

Dans la structure du procès de l'interprétation: 1° — ce qui est donné détermine l'interprétation quant à son contenu; 2° — les données de l'expérience ont la priorité avant les données de langage. L'interprétation adéquate ne se réalise que par le recours aux données de l'expérience qui en constituent le fondement.

A côté de sens ainsi défini, il y a aussi un sens plénier: Il résulte des relations et des connexions entre les différents domaines de sens et constitue l'horison herméneutique de l'interprétation du monde et de l'homme.

La tâche principale de théologie, dans ce contexte, git dans l'interprétation des données qui sont celles de la foi. Le progrès constant de la réflexion philosophique entraîne l'évolution de l'interprétation théologique. Mais toute théorie philosophique ne peut pas être employée dans l'interprétation des données de la foi, de la Révélation, car il y a une „philosophie chrétienne” — conforme au contenu de la Révélation — et une philosophie non-chrétienne — opposée à ce contenu. Une philosophie chrétienne est, à un certain degré, contenue dans la Révélation bien qu'elle n'y soit pas scientifiquement articulée, thématisée. Ceci veut dire que les données de la Révélation déterminent les limites de l'interprétation dans la mesure où elles supposent une vision déterminée du monde et de l'homme.

VI

Ignacy Różycki, *Implications métaphysiques de la nouvelle interprétation des dogmes*

M. Heidegger — avec son oeuvre *Sein und Zeit* (1935) et sa critique de la métaphysique qui est coupable de l'objectivation de Dieu — a déclenché, au sein de la nouvelle théologie protestante, une nette orientation antimétaphysique. Les représentants catholiques de la nouvelle théologie en Hollande ont — eux aussi — remplacé la métaphysique traditionnelle ou par la phénoménologie existentielle de *Sein und Zeit* — P. Schoonenberg — ou par celle de M. Merleau-Ponty — E. Schillebeeckx — ou par „ontologie de langage” développé par M. Heidegger — E. Schillebeeckx. C. Geffré élève au rang de principe la thèse: la théologie, à l'époque de la fin de la métaphysique, doit nécessairement être non métaphysique — mais ontologique — et herméneutique — en interprétant toute la réalité dans l'horison de l'histoire (de salut).

L'auteur, pour prendre position, vis-à-vis de ce défi, analyse le contenu des dogmes fondamentaux de la création du monde au début du temps, de la Providence, de l'Incarnation.

Le contenu du dogme de la création, c'est son sens objectif. Il comprend: 1° distinction réelle et essentielle entre le Créateur et le monde; suppose par suite l'existence d'une réalité métaphysique, au sens heideggerien du mot, dont dépend le monde; 2° préexistence éternelle de Dieu et le début du monde et d'histoire; l'être de Dieu dépasse donc l'horizon de l'histoire et ne peut être adéquatement compris que dans l'horizon herméneutique de l'essence (non mathématique, non

platonique); 3° toute-puissance du Créateur qui exclut la *kénose* de Dieu, c. à. d. résignation de son infinie perfection. Ce sens objectif, qui affirme que tout a été créé à la gloire de Dieu, est une négation de théologie herméneutique anthropocentrique (P. Schoonenberg) ainsi que, grâce à l'éternelle préexistence de Dieu, est au delà de la portée de la théologie herméneutique d'après laquelle l'intelligence de la foi est l'intelligence de soi. Le sens existentiel, herméneutique de la création découle de son sens objectif; p. ex. la toute-puissance du Créateur se révèle dans sa paternité envers tous les hommes, montre infinité de son amour et fonde notre humilité.

Le sens objectif du dogme de la Providence donne au monde de la religion chrétienne une structure métaphysique, à savoir il est non seulement ouvert à l'action de Dieu qui n'en fait pas partie, mais — pour pouvoir exister — a un constant besoin de cette action. La Providence a pour tout homme un sens objectif le plus important; c'est elle qui éclaire non seulement le mystère de l'existence individuelle, mais de toute l'humanité, du monde et de l'histoire. Ce sens existentiel découle cependant du sens objectif métaphysique; car — p. ex. — la Providence ne découvrira le sens ultime de notre existence que si Dieu est vraiment et objectivement: infiniment bon, infiniment sage, infiniment puissant.

Le sens objectif de l'Incarnation est extrêmement riche en affirmations métaphysiques. Elles culminent dans la phrase: Dieu le Fils s'est fait homme. Elle est aussi la plus riche en sens existentiel, herméneutique, dont Jésus lui-même était déjà conscient (J 14, 6) et dont vivaient ses disciples (R 8, 32; J 3, 16; 14, 1; 1 J 5, 20). Ce sens existentiel suppose le sens objectif. Les tentatives de remplacer le sens objectif de l'Incarnation par le sens existentiel ont mené à la négation de la préexistence du Verbe et de la vraie divinité de Jésus.

L'auteur condense les analyses ci-dessus dans 3 propositions:

- 1) Nouvelle interprétation théologique des dogmes, authentiquement catholique, ne peut pas être entièrement non métaphysique; elle doit nécessairement avoir un sens objectif, maintes fois, est aussi métaphysique.
- 2) De par la nature de la connaissance théologique, elle doit aussi être herméneutique dans ce sens que l'intelligence du contenu objectif des dogmes fonde la compréhension de la situation existentielle de l'homme. L'exposé de théologie dogmatique, par conséquent, n'est pas complet aussi longtemps qu'il se borne à un de ceux sens, objectif ou existentiel.
- 3) Dieu en soi n'est pas l'objet propre des énoncés dogmatiques. Nous ne parlons de lui que par les similitudes créées, *per speciem, in aenigmate*, et notre domination et manipulation n'atteint pas Dieu, mais seulement ces similitudes créées. La doctrine catholique sur notre connaissance de Dieu ne laisse pas de place à l'objectivation de Dieu.

Voici, enfin, la réponse de l'auteur à la question: Quelle métaphysique est impliquée par le contenu objectif des dogmes?

Toute interprétation présuppose une préintelligence, *Vorverständnis*. Le message chrétien est destiné à toute l'humanité. Donc, la préintelligence nécessaire à la nouvelle interprétation des dogmes ne comprend que des intuitions, des notions et des affirmations métaphysiques qui constituent le patrimoine commun de l'humanité *patrimonium commune et perenne*.

On peut par conséquent admettre que plusieurs des 24 thèses du thomisme classique n'appartiennent pas à cette préintelligence nécessaire à toute interprétation catholique des dogmes.

VII

Augustyn Jankowski, *La possibilité de la nouvelle interprétation des dogmes selon la Constitution „Dei Verbum”*

Pour un bibliste, la réinterprétation des vérités révélées est un phénomène bien connu déjà dans la Bible sous le nom de la relecture des livres plus anciens, faite par les auteurs sacrés plus récents. Nous allons donc chercher dans la Constitution „Dei Verbum” les lumières qui nous pourraient éclairer les avantages du ressourcement biblique pour la nouvelle interprétation des dogmes.

Quant aux principes, il y faut d'abord souligner la nouvelle conception de la foi, bien plus biblique et plus personnaliste que celle du Vatican I. *Profundior revelationis intelligentia*, le développement dirigé par l'Esprit Paraclet, est admis et même inculqué. La Tradition devient presque le synonyme de la foi. Sa croissance dépend du triple facteur (contemplation, expérience, enseignement du Magistère) de sorte qu'on s'avance toujours vers la plénitude de la vérité. C'est pourquoi l'on peut souscrire l'avis du Père H. Bouillard: „...à l'heure actuelle, le souci dominant de la dogmatique... est de comprendre, à partir de notre situation historique et de notre culture présente, la Parole que Dieu nous adresse aujourd'hui à travers l'Écriture et à travers son interprétation par la Tradition et le Magistère”.

Un autre principe paraît dans une nouvelle lumière: c'est la notion de la vérité de l'Écriture: *veritas nostrae salutis causa consignata* (§ 11), la formule qui a subi tant de transformations pendant les travaux préparatoires du Concile. Elle met la fin au concordisme erroné, en dirigeant l'effort des spécialistes vers la meilleure intelligence du contenu révélé qui concerne toujours le salut des hommes. D'une part le chapitre V sur le NT, tout en reconnaissant le triple *Sitz im Leben* dans les évangiles, semble approuver les méthodes de *Form- und Redaktionsgeschichte* dans leurs justes limites. Partant, on peut constater avec R. Schnackenburg: „La théologie ne commence pas au moment où la Révélation est expliquée et systématisée à l'aide de la philosophie grecque; elle se trouve déjà dans la Bible même”. Après avoir reconnu toutes les nouvelles méthodes de recherche scientifique dans les études bibliques, le Concile exhorte les exégètes à promouvoir leurs travaux préparatoires qui pourraient avancer la maturation du jugement de l'Église (§ 12). Cette maturation semble appartenir aux phénomènes intrinsèques à l'évolution même de l'Église. D'autre part, le Concile approuve les conclusions typologiques si fréquentes chez les Pères de l'Église. On espère donc une synthèse qui réussirait à harmoniser toutes les méthodes pour trouver le *sensus divinus* des Écritures. Cela, à son tour, comporte un progrès de la *cogitatio fidei*.

L'image de la théologie moderne brossé dans le chapitre dernier de la Constitution est aussi nouveau. C'est un édifice qui tout appuyé sur son fondement de l'Écriture interprétée par la Tradition, ne cesse pas de croître en se renouvelant toujours à partir de ce fondement.

Ces principes nous permettent de distinguer quelques types d'une réinterprétation des dogmes: les uns relèvent de l'exégèse, les autres — de la théologie biblique. Les résultats de l'exégèse contemporaine de l'Hexaéméron nous obligent à faire une révision profonde de la doctrine concernant le péché originel. Les oeuvres de P. Grelot et L. Ligier sont un excellent exemple de travaux qui — à part toute intention apologétique — nous donnent des synthèses doctrinales fraîches et bien appuyées sur le fondement scripturaire. Dans le traité de la Trinité Sainte on devrait réfléchir, si l'on peut retenir le principe scolastique: *omnia opera S. Trinitatis ad extra sunt communia*, car les données bibliques le semblent contredire, comme — il y a trente

ans — G. Thils l'a remarqué. Dans la christologie, le thème de *Christus comprehensor in hac vita* semble exiger une correction à partir des données de l'Évangile (cf. Mc 13, 31 par.).

La théologie biblique rend son plus grand service si l'on prend le plan salvifique comme une base pour construire les nouveaux manuels. Sotériologie est le traité qui peut en profiter le plus possible. En tenant compte de la doctrine paulinienne, on remettra à sa place la valeur éminente de la résurrection du Seigneur, comme l'a montré déjà F. X. Durrwell. La rédemption cosmique, le thème paulinien n'a pas encore trouvé sa place adéquate dans les manuels de la théologie dogmatique, comme aussi le thème biblique des nouveaux cieux et de la terre nouvelle, connu de l'Isaïe et de l'Apocalypse. L'angéologie profiterait beaucoup si l'on y intègre les données surtout pauliniennes, p. ex. la question des „Puissances”; s'il y en a des neutres à l'égard du Christ, ne faudrait-il pas admettre que la création des esprits continue encore?

Pour la sacramentologie, on attend une théorie du signe comme continuation de l'oeuvre salvifique du Christ (A. Feuillet), puis la révalorisation du dynamisme de l'Esprit Saint et de l'aspect eschatologique des sacrements. Tout spécialement la doctrine de l'Eucharistie mieux devrait envisager le caractère pascal de celle-ci, souligné récemment par des spécialistes, surtout par H. Schürmann.

Dans l'eschatologie — malgré toutes les controverses — on attend une synthèse des données qui concernent les fins dernières de l'individu et de toute l'humanité. La parousie du Christ jusqu'à présent trop peu envisagée par les dogmaticiens pourrait faire le trait d'union entre ces deux parties du traité. La conception johannique de la *krisis* peut faciliter une synthèse de deux jugements de l'eschatologie traditionnelle.

Il n'y a pas longtemps, on pouvait parfois rencontrer des discussions à propos du conflit inévitable entre les dogmaticiens et les biblistes. Au contraire, maintenant, grâce aux principes de la Constitution „*Dei Verbum*”, ce conflit pourrait cesser. Espérons que l'apport des sciences bibliques va désormais aider les dogmaticiens à une réinterprétation des dogmes qui sera plus conforme à la nature même du mystère révélé.

VIII

Ignacy Różycki, *La Tradition en Norme proche: une nouvelle interprétation des décrets dogmatiques de Trente sur le péché originel*

Dans la première partie de la conférence l'auteur délimite la position que la théologie authentiquement catholique doit prendre vis-à-vis du mot d'ordre de la „nouvelle théologie”: on peut et l'on doit donner aux dogmes *in sensu obliquo*, c. à. d. aux formules dogmatiques — une autre interprétation (P. Schoonenberg, E. Schillebeeckx) dans laquelle la science (théologique) aura priorité sur la Tradition et le Magistère (H. Halbfas, H. Küng).

A cet effet, il détermine — par analyse phénoménologique — la spécificité de théologie catholique par rapport avec la théologie orthodoxe et protestante; théologie catholique est un système des réponses scientifiques aux questions posées par la raison à la foi catholique. L'objet propre de cette foi a été défini par le Vatican I dans la Constitution *Dei Filius*. Au moyen des syllogismes conditionnels, l'auteur en déduit 4 nécessités épistémologiques inséparables de la nature de théologie catholique:

1° Si la théologie est catholique, elle voit la source de doctrine révélée non seulement dans l'Écriture sainte, mais aussi dans la Tradition. Inversement: si la théologie ne voit pas dans la Tradition de source de doctrine révélée, elle n'est pas catholique.

2° Si la théologie est catholique, elle accorde à la Tradition la même place qu'elle a dans la foi catholique, son objet propre. Et inversement: si la théologie n'accorde pas à la Tradition la même place qu'elle a dans la foi catholique, elle n'est pas catholique.

3° Si la théologie est catholique, elle suppose la détermination de son objet propre, c. à. d. du contenu révélé, par Tradition-Magistère. Et au contraire: si elle ne suppose pas la détermination de son objet par Tradition-Magistère et ne lui cède pas la priorité, elle n'est pas catholique.

4° Si la théologie est catholique, elle suppose la détermination infaillible de son objet propre, à savoir du contenu de la foi catholique, par Magistère-Tradition. Et, par contre, si elle ne le suppose pas, elle n'est plus catholique.

Une proposition exprimée au moyen de concepts humains, soumis au changement, peut — quant à son contenu — avoir la valeur immuable et supra-historique, puisque — pour ne citer qu'un seul exemple — il a toujours été vrai et la sera toujours que, dans n'importe quelle supposition, $a = a$.

La seconde partie de la conférence recherche où se trouvent les possibilités pratiques des nouvelles interprétations des dogmes *in sensu obliquo*, c. à. d. des formules du Magistère. La plus grande partie des interventions du Magistère n'atteint pas le degré de certitude suprascientifique, et infaillible, mais est ou scientifiquement certaine ou probable: donc faillible, et par conséquent admettant nouvelle interprétation. Ces deux classes des interventions — scientifiquement certaines et probables — ne constituent pas, dans la mission du Magistère, l'explication du dépôt révélé, mais sa conservation et de ce fait se limitent à indiquer ce qui n'est pas dangereux au contenu révélé.

Les formules qui sans aucun doute sont des définitions dogmatiques — *dogmata in sensu obliquo* — admettent nouvelle interprétation quant à la détermination exacte du sens dans lequel l'objet de la foi a été infailliblement défini. Connaissances plus riches et méthodes d'interprétations plus rigoureuses peuvent parfois montrer que l'interprétation courante ne correspond pas aux intentions de l'Église enseignante.

La troisième partie de la conférence est une tentative de nouvelle interprétation du canon I du décret dogmatique de Trente sur le péché originel. L'intention du concile étant déterminante, l'auteur analyse à fond l'introduction au décret où elle est exprimée. Le concile, sûrement, veut proposer et déclarer à tous ce qui est de foi; il a donc intention de donner une définition dogmatique. L'objet propre de cette définition est *ipsum peccatum originale*, c. à. d. tout sans quoi il est impossible de concevoir le péché originel; par contre, tout sans quoi on peut concevoir le péché originel, n'entre pas dans son essence et n'est pas dogmatiquement défini par le décret. La chute originelle, *peccatum originale originans*, fait donc objet de la définition conciliaire.

Le canon I du décret emprunte en grande partie ses formulations aux canons I et II du synode II d'Orange. Dirigé contre les sémipélagiens de Gaule, il condamnait ce qui les différenciait des catholiques, à savoir la négation de la détérioration de l'état de notre âme par suite de la chute originelle; cette négation, ils la héritaient des pélagiens. Il ne condamnait pas ce qui était commun aux catholiques et aux sémipélagiens. Le canon I du décret de Trente — dirigé contre la même négation du péché originel et composé des formulations de 2 canons d'Orange II — doit être

interprété de la même manière que ces 2 canons; voilà une des clefs de la nouvelle interprétation.

Voici, enfin, le résultat le plus important de cette interprétation: l'immortalité conditionnelle de l'homme avant la chute n'est ni un dogme ni l'enseignement de l'Eglise. Elle n'est pas un dogme, parce que n'est défini par le décret que ce qui appartient à l'essence du péché originel. Or, personne n'a vu cette essence dans la mort corporelle. Elle n'est pas enseignée par le décret de Trente, car il ne considère la mort que conjointement avec la chute et n'en parle jamais disjointement. Ce résultat est, aux yeux de l'auteur, scientifiquement certain.

IX

Stanisław Grzybek, *Nouvelle interprétation du dogme de la „création” de l'homme: polygénisme*

Le IV concile de Latran a défini le dogme que Dieu est le Créateur de l'homme. Il était jusqu'aux temps récents, interprété dans le sens du monogénisme strict. Quand, sous la pression de la science, on a commencé au XX^e siècle exprimer des doutes à propos du monogénisme, Pie XII — dans *Humani Generis* (1950) — a défendu de soutenir le polygénisme, sans pour autant déclarer qu'il est faux.

Or, il est désormais évident que le monogénisme n'a jamais été défini par l'Eglise; l'opinion de ceux qui admettaient la possibilité du polygénisme n'était pas fautive et il est d'une urgente nécessité de revoir — à la lumière de l'herméneutique d'aujourd'hui — tous les textes de l'Ecriture qui semblent favoriser le monogénisme strict, à savoir *Gen* 2, 7; 2, 18—24; 1, 26—28; *Act* 17, 26; *Rom* 5, 12.

Le plus ancien récit de la création de l'homme, dans la *Gen* — composé au point de vue littéraire de deux documents — ne parle pas *ex professo* du monogénisme, mais donne une explication étimologique de la descendance de tous les hommes d'un ancêtre commun sans pourtant affirmer qu'Adam est un individu ou un nom collectif.

Le récit *Gen* 1, 26—28 — appartenant au document sacerdotal — est une reprise de *Gen* 2 à la lumière de réflexion théologique et a pour but d'affirmer que l'homme, tous les hommes sont des créatures de Dieu; ni la question du monogénisme ni celle du polygénisme ne fait l'objet de sa préoccupation. D'autant plus que le terme hébraïque *adam* a le plus souvent signification collective. L'analyse de *Gen* et des autres textes de l'Ancien Testament conduit à la conclusion: Ancien Testament n'affirme jamais le monogénisme et il est impossible de prouver le monogénisme par ses textes.

Il en est de même des textes du Nouveau Testament. L'affirmation de St Paul dans *Act* 17, 26 — dont la teneur verbale n'est pas au dessus de tout doute au point de vue de la critique du texte — n'a pas le sens de la déclaration pour le monogénisme. En se référant au texte de l'Ancien Testament, interprété en accord avec le sens communément admis, Paul a voulu rappeler aux Athéniens que tous les hommes sont créés par un seul Dieu et, par conséquent, dépendent de lui.

L'affirmation de *Rom* 5, 12 doit être interprété dans le contexte plus large de *Rom* 5, 12—19, qui prouve qu'il ne s'agit pas du monogénisme ou polygénisme, mais du péché originel. Saint Paul oppose Adam à Christ. C'est pourquoi il dit *Rom* 5, 14: „la Mort a régné depuis Adam jusqu'à Moïse, sur ceux — la même qui n'ont pas commis des péchés à la ressemblance d'Adam”. Adam est, ici, le type du Christ qui est l'antitype. Or, il est bien admis par l'herméneutique, que le type ne doit pas

nécessairement être une réalité concrète; la valeur du parallèle est indépendant de la réalité du type. Son but, dans notre cas, est de nous transmettre la doctrine du péché originel et pas celle de la descendance des hommes d'un seul commun ancêtre.

En résumé: l'Écriture sainte ne se prononce pas sur le monogénisme ni sur le polygénisme, puisque cette question ne l'intéressait pas encore; l'on peut donc admettre le polygénisme sans contredire la doctrine révélée dans l'Écriture.

X

Ignacy Różycki, *Une nouvelle interprétation du dogme, in sensu recto: la question de l'immortalité corporelle dans l'état de la justice originelle*

Est recherchée une nouvelle interprétation du contenu dogmatique: l'homme, avant la chute, a vécu dans l'état de justice originelle. L'interprétation traditionnelle l'a fait accompagner par les dons surnaturels, dont l'immortalité a une importance décisive pour l'interprétation théologique de cet état-là; l'homme immortel ne pouvait vivre qu'au paradis de félicité et de perfection. Des représentants de la „nouvelle théologie” rejettent cette interprétation antiévolutionniste et placent le paradis à la fin de l'histoire (p. ex. P. Schoonenberg).

Question à résoudre: les documents du Magistère et les données de l'Écriture sainte fondent-ils suffisamment la thèse que l'immortalité corporelle conditionnelle avant la chute est une doctrine formellement révélée et de ce chef nécessaire à toute interprétation théologique de l'état de justice originelle?

Les documents du Magistère à étudier sont les suivants: canon I du synode de Carthage de 418; synode II d'Orange de 528; canon I du décret dogmatique sur le péché originel du concile de Trente; le „Credo du Peuple de Dieu” de Paul VI de 1968.

Le canon I, faillible, de Carthage condamne l'affirmation de Celestius qu'Adam n'est pas mort à cause de son péché, mais par nécessité naturelle et vise non pas la négation de l'immortalité avant la chute, mais la négation de la doctrine scripturaire, que le péché entraîne la mort. Il est théologiquement et scientifiquement sûr — après les études de ma conférence précédente — que cette immortalité n'est enseignée ni par les canons d'Orange II ni par celui du décret tridentin sur le péché originel. Seul le *Credo* de Paul VI l'enseigne. Cependant, conformément aux intentions exprimées dans son introduction, il n'est — en ce point particulier — que théologiquement probable et se borne à indiquer ce qui est sans danger pour la foi. Il ne peut pas déterminer l'exégèse de l'Écriture sainte, mais demande d'être appuyé par elle. Le rôle décisif revient donc à l'Écriture sainte; où il faut tenir compte de *Gen* 2, 15—17; 3, 1—5; 3, 21—24; *Sir* 25, 24; *Sag* 1, 13—14; 2, 23—24; 1 *Cor* 15, 21; *Rom* 6, 12—23.

Document yahvistique de *Gen* 2—3 n'attribue pas explicitement l'immortalité à l'homme avant la chute; est tellement populaire et figuratif qu'il est impossible d'en interpréter littéralement les détails et d'en tirer des conclusions; n'est pas repris par le Code Sacerdotal — ce qui fait douter que l'immortalité avant la chute soit une doctrine enseignée par l'auteur inspiré de *Gen*. *Sir* 25, 24 attribue la mort de nous tous au péché originel de la femme; ne l'enseigne pourtant pas, mais s'ensert pour appuyer ses avertissements des malheurs pouvant venir d'une femme mauvaise. La notion religieuse de la mort, qui s'est formée entretemps en Israël: 1° — la définit essentiellement par éloignement de Dieu et écartement de son culte;

2° — affirme que le péché — de par l'exigence de la justice — entraîne la mort du pécheur. *Sag* 1 et 2 constitue le point culminant dans l'évolution de cette notion: la mort et l'immortalité y ont une signification purement religieuse; mort et immortalité ne sont pas celles du corps, mais la mort, c'est la mort — l'éloignement de Dieu — religieuse et éternelle de l'âme du défunt et l'immortalité, c'est la vie éternelle — auprès de Dieu — de l'âme du défunt. L'ordre moral et justice exigent que le péché soit puni par cette mort éternelle et l'obéissance aux préceptes rémunérée par cette immortalité heureuse de l'âme. De l'immortalité corporelle dans *Sag* il n'y a rien à trouver.

Le raisonnement de St. Paul dans *Rom* 6, 12—23 est basé sur le principe de l'Ancien Testament — qu'il répète *Rom* 6, 23 — que le péché cause la mort du pécheur. Le péché, *amartia*, et le verbe pécher, *amartanein*, signifie en effet dans *Rom* 6 le péché personnel et saint Paul affirme que nous mourons tous parce que nous tous sommes des pécheurs et nous tous avons péché; il fait ainsi écho à la doctrine biblique de notre universelle peccabilité. La cause propre de notre mort est donc, à ses yeux, notre propre péché et pas celui d'Adam. Le péché d'Adam ne cause notre mort que médiatement et improprement, par le biais de notre propre péché. De *Rom* 6 on ne peut donc rien conclure quant à l'immortalité corporelle avant la chute. *1 Cor* 15, 21 trop laconique, devant être interprété à la lumière de *Rom* 6, il est acquis que St. Paul n'enseigne rien sur l'immortalité corporelle avant la chute.

Voici le résultat de l'enquête scripturaire: il est scientifiquement sûr que les données de l'Écriture sainte ne fondent pas suffisamment l'attribution de l'immortalité corporelle à l'homme avant la chute.

La Tradition-Magistère n'ayant pas encore fourni des indices, qu'elle appartient vraiment au dépôt révélé, on peut y renoncer dans l'interprétation théologique de l'état de justice originelle; sous réserve — évidemment — que c'est à l'Église, en dernière instance — de dirimer le débat. Et l'interprétation renonçante au paradis terrestre aux débuts de l'histoire serait plus conforme à la conception évolutionniste du monde et de l'homme.

XI

Jerzy Chmiel, *L'herméneutique de la résurrection de Jésus*

L'intention de l'auteur est de condenser dans une synthèse les résultats d'une enquête exégétique sur la résurrection de Jésus, répondant à la demande: jusqu'à quel point peut aller une herméneutique de la résurrection de Jésus sans que le contenu de la vérité dogmatique soit changé. Pour faciliter la réponse, l'auteur affronte une des diverses interprétations proposées aujourd'hui du côté catholique (I), et, ensuite, indique des limites d'une nouvelle interprétation du dogme de la résurrection de Jésus (II).

I. La résurrection de Jésus comme interprétation.

1. On prend comme exemple d'une interprétation „démithologisante” l'expérience catéchétique qui a eu lieu en Hollande, dans les deux diocèses: 's-Hertogenbosch et Breda, en forme d'un manuel de religion pour les lycées (OMO-Kursus, Sekundars-tufe II). L'auteur a pris la position critique à l'égard des questions suivantes:

1.1. Le tombeau vide n'est pas un fait d'expérience, mais plutôt d'une relecture de l'Écriture Sainte.

1.2. L'expression „le troisième jour” n'est qu'un emprunt au langage de l'Ancien Testament (Os 6, 2).

1.3. Les assertions touchant les christophanies, il faut les juger au plan des structures de langage.

1.4. La résurrection est en effet une affirmation de foi, non un événement.

2. La généalogie d'une herméneutique catholique „démithologisante”.

L'auteur donne un aperçu des opinions de différents auteurs (R. Bultmann: „la nouvelle herméneutique”; spécialement E. Fuchs et G. Ebeling, W. Marxsen, B. van Iersel), en tenant compte autant que possible des nuances apportées par ces auteurs.

II. La résurrection de Jésus comme événement.

1. L'auteur examine le fait du tombeau vide à la lumière d'une anthropologie hébraïque. Une constante de cette anthropologie: X est mort — son corps est dans la tombe; X vit — son corps n'est plus là.

2. Quand il s'agit de l'interprétation chrétienne de l'Ancien Testament, il faut constater qu'aucun texte de l'AT ne parle de la résurrection du Messie. Le recours à l'Écriture („selon les Écritures”) dans le Nouveau Testament ne peut donc s'expliquer qu'à la lumière des événements de l'économie divine.

3. Dans la discussion au sujet de la résurrection de Jésus il faut utiliser les arguments anthropologiques et culturels caractéristiques de la communauté chrétienne à Jérusalem. On ne peut omettre d'évoquer son arrière-fond sémitique.

XII

Stanisław Nagy, *Une interprétation oecuménique de la Catholicité et Apostolicité de l'Église*

Le document „Catholicité et Apostolicité”, résultat des travaux de la commission théologique mixte, où participaient les représentants de l'Église catholique et du Conseil oecuménique des Églises, est un exemple très appréciable de l'actuel dialogue doctrinal. Il offre une grande chance à la nouvelle interprétation du dogme. Les travaux de la commission portaient en effet sur les articles de la foi communément acceptés. Il faut souligner, que les représentants des trois grandes traditions chrétiennes, catholique, orthodoxe et protestante, y étaient engagés. Cela donnait l'occasion à une plus complète compréhension des deux notes de l'Église et à la correction de certaines conceptions unilatérales et particularistes.

Les plus anciens Pères ont déjà accordé à l'Église la note de catholicité dans le sens d'universalité (en la liant avec l'authenticité). En ce sens la catholicité de l'Église fut sanctionnée par le Magistère de l'Église, qui l'inséra dans le symbole de la foi. Plus tard, l'interprétation théologique, surtout sur le terrain catholique, a souligné dans la catholicité le principe intérieur (qualitatif) — dont la possession de la part de l'Église lui donnait une puissance de salut universel — en même temps que le principe extérieur (quantitatif) — qui s'exprime dans le grand nombre de membres et la vaste extension géographique.

L'interprétation qu'en donne le document CA se concentre surtout sur l'élément intérieur, ontologique de catholicité. Ses composants: la participation de l'Église — par l'intermédiaire de l'oeuvre salvifique du Christ — à la richesse infinie de la vie trinitaire ainsi qu'à la plénitude des moyens de salut, qui résultent de celle-ci et par l'Église restent à la disposition de tous les hommes. Cette double participation crée la situation où l'homme individuel a la possibilité d'avoir tous les moyens indispensables pour obtenir sa perfection personnelle. D'autre côté, l'Église, de par son incomparable richesse, est à même d'être au service de toute l'humanité

sans aucune limitation. Dans cette perspective l'Eglise est conçue comme la communauté, qui vit des richesses du mystère du Christ et est chargée de la mission de les distribuer à tout le monde. Voilà en quoi consiste la catholicité, d'après le document CA.

Quant à l'apostolicité de l'Eglise, le Christianisme dès le début la considérait comme un de principaux éléments de sa structure. Cette conviction trouvait son expression dans l'introduction de cette note dans le symbole de la foi et dans les décrets, qui l'ont suivi. Cela permet de traiter l'apostolicité de l'Eglise comme une vérité dogmatisée au sens qui a été donné à ce temps-là par la Chrétienté, à savoir que: a) de fait, l'Eglise provenait des Apôtres; que: b) par conséquent elle possédait la doctrine apostolique et la mission apostolique, transmise d'une façon infaillible par la voie de la succession.

L'interprétation de CA place la question de la note d'apostolicité dans la perspective christologique, pneumatologique et ecclésiologique; elle lui assure de la sorte une signification plus large que celle qu'elle avait jusqu'ici. Le premier élément de cette conception, c'est le fait d'une très intime connexion entre l'apostolat et l'oeuvre rédemptrice du Christ. Ceci permet de discerner deux aspects dans l'apostolicité: ontologique et dynamique. Le premier consiste dans le rôle que les apôtres ont joué dans la vie et le mystère du Christ Sauveur, le deuxième dans la mission spécifique qui leur a été confiée. Un autre élément envisagé par la conception du document CA, c'est son aspect pneumatologique, soulignant un intime et coextensif engagement de l'Esprit-Saint dans la mission apostolique. Cette mission se manifeste concrètement dans les fonctions sacerdotales et prophétiques, qui ont pour but la transmission de l'oeuvre rédemptrice du Christ aux hommes.

La mission des Apôtres trouve sa continuation permanente et valable dans les ministères de l'Eglise. Les ministères à l'origine de l'Eglise étaient nombreux et variés; mais parmi eux il y avait aussi sans doute ceux qui étaient pourvus du vrai pouvoir religieux. Le mode le plus convenable de la continuation légitime de la mission apostolique par le ministère ecclésiastique, est la succession, dont l'idée devrait être cependant libérée de juridisme exagéré; il faudrait y souligner l'aspect ecclésial, sacerdotal et prophétique.

Il est à souhaiter que les idées de CA soient adaptées par l'ecclésiologie catholique.