

Laval théologique et philosophique



Hermann J. POTTMEYER, *Le rôle de la papauté au troisième millénaire. Une relecture de Vatican I et de Vatican II. Traduit de l'allemand par Joseph Hoffmann. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Théologies »), 2001, 192 p.*

Gilles Routhier

Volume 59, numéro 1, février 2003

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000804ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000804ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Routhier, G. (2003). Compte rendu de [Hermann J. POTTMEYER, *Le rôle de la papauté au troisième millénaire. Une relecture de Vatican I et de Vatican II*. Traduit de l'allemand par Joseph Hoffmann. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Théologies »), 2001, 192 p.] *Laval théologique et philosophique*, 59(1), 177–179. <https://doi.org/10.7202/000804ar>

l'efficacité rhétorique des sermons de saint François de Sales. Plusieurs essais portent sur l'élégance avec laquelle saint François de Sales explique les croyances de base du catholicisme pour que les fidèles puissent les comprendre aisément.

Nous n'aurons plus le plaisir de lire de nouvelles analyses du père Marceau sur la spiritualité salésienne, mais ses nombreuses études nous ont permis de mieux comprendre la profondeur de ce père de l'Église catholique. Le père Marceau nous manquera.

Edmund J. CAMPION
University of Tennessee

Hermann J. POTTMEYER, **Le rôle de la papauté au troisième millénaire. Une relecture de Vatican I et de Vatican II.** Traduit de l'allemand par Joseph Hoffmann. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Théologies »), 2001, 192 p.

Les ouvrages récents sur la papauté ne manquent pas. Comme quoi l'invitation de Jean-Paul II à « tous les pasteurs et théologiens de nos Églises » à entrer en dialogue avec lui « afin que nous puissions chercher » les formes dans lesquelles la papauté pourrait être exercée (*Ut unum sint*, n^{os} 95-96) a rencontré un large écho. En plus des actes d'un symposium théologique tenu au Vatican sous le patronage de la Congrégation pour la doctrine de la foi et publié sous le titre *Il primato del Successore di Pietro* (1997), on pense notamment aux ouvrages de P. HÜNERMANN, dir., *Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften* (1997) ; A. ACERBI, *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica* (1999) ; John R. QUINN, *The Reform of the Papacy. The Costly Call to Christian Unity* (1999), ouvrage que nous avons recensé dans un précédent numéro⁴, P. THION, dir., *Changer la papauté ?* (2000) ; R. PESCH, *Die biblischen Grundlagen des Primats* (2001) ; et H. SCHÜTTE, dir., *Im Dienst der einen Kirche. Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamts* (2001). Cela, sans compter les numéros monographiques de certaines revues, en particulier les revues œcuméniques.

Cette production théologique, qui a en commun une préoccupation œcuménique similaire nous a même suggéré d'ouvrir une nouvelle chronique dans ces pages pour faire écho à cette recherche sans précédent, projet que nous avons finalement dû abandonner. Sans négliger les autres ouvrages, il demeure toutefois que s'il ne fallait retenir qu'un seul ouvrage parmi toute cette production, celui de Pottmeyer s'imposerait d'emblée. Pas étonnant que cet ouvrage, d'abord paru en anglais en 1998, ait par la suite connu une traduction en allemand, en italien et en français. De manière claire et synthétique, le théologien émérite de Bochum nous permet de parcourir, en sept courts chapitres, plus d'un siècle de débats sur la papauté. L'option de Pottmeyer est de montrer qu'il n'y a pas d'obstacles dogmatiques qui empêcheraient de penser les choses autrement et de sortir du centralisme dans lequel s'emprisonne aujourd'hui l'Église catholique, si bien qu'une réforme du mode d'exercice de la primauté n'induit ni une relativisation, ni une négation du dogme de Vatican I repris à Vatican II. Suivant l'A., si la définition de Vatican I demeure une définition valable et possible du ministère pétrinien et de son autorité — la seule jugée adéquate par la majorité des Pères de Vatican I, cela, dans un autre contexte — il faut aujourd'hui reconsidérer des manières différentes de formuler et d'exercer le ministère de Pierre, manières qui appartiennent également à la tradition catholique.

4. Voir *Laval théologique et philosophique*, 57, 1 (février 2001), p. 190-192.

Pour établir sa thèse, Pottmeyer nous propose un parcours dynamique qui nous fait reprendre le débat un peu en amont du concile Vatican I en présentant, sous la forme de trois traumatismes, les défis lancés à l'Église catholique avant l'ouverture du concile : le gallicanisme, le système des Églises d'État et les idéologies qui montaient en puissance que sont le rationalisme et le libéralisme. Ce premier parcours est tout à fait capital puisque, comme on le démontre ici, la majorité conciliaire pensait en termes stratégiques (faire face aux divers traumatismes qui menaçaient l'Église) plutôt qu'en termes théologiques, et que, suivant les règles classiques d'herméneutique des déclarations conciliaires, n'est visé et condamné par une proposition que ce que l'on visait et désirait condamner. Chemin faisant, l'A. nous fait voir comment, à l'arrière-plan de la façon de concevoir la primauté à Vatican I, se trouve le concept moderne du pouvoir politique souverain qui s'étend à tout. Ce concept moderne de philosophie politique va passer dans le champ de la théologie et sera déterminant dans la définition de Vatican I. L'auteur retisse ainsi patiemment les liens qui existent entre la définition de Vatican I et les concepts de philosophie politique (en particulier celui de souveraineté) alors en vigueur pour penser l'état moderne naissant. Les emprunts du dogme à la pensée de Joseph de Maistre — idéologue de la restauration de la monarchie française — et, plus largement, au courant ultramontain dont un des protagonistes a été Félicité de Lamennais, conduisent à une conception moderne de la primauté, conception qui se construit par le développement de l'analogie entre l'Église et l'État moderne. Cela le conduit à conclure que le dogme de Vatican I témoigne davantage de l'accueil de la modernité dans l'Église que d'une reprise de la longue tradition chrétienne sur la question du ministère pétrinien. L'A. va même conclure qu'il s'agit là d'une « rupture avec la tradition et la façon de concevoir la primauté qui prévalait jusque-là » (p. 58), si bien qu'il peut conclure que, si la définition de Vatican I demeure une définition valable et possible du ministère pétrinien et de son autorité — la seule jugée adéquate, dans un autre contexte, par la majorité des Pères de Vatican I — il faut aujourd'hui prendre également en compte des manières différentes de formuler et d'exercer le ministère de Pierre, manières qui appartiennent également à la tradition catholique et dont témoigne la tradition plus ancienne à laquelle se référaient les opposants à la déclaration. Ces développements indiquent donc encore le poids des facteurs non théologiques dans les énoncés doctrinaux.

Malgré la victoire du parti en faveur de la définition de l'infailibilité, le pire a été évité à Vatican I et le concile n'a pas avalisé l'infailibilisme extrême que certains voulaient lui voir adopter, si bien que l'on n'adhère pas à une infailibilité qui aurait eu pour effet de briser le lien organique entre le pape et l'ensemble des évêques et de l'Église. En ce sens, le travail des opposants a porté quelques fruits, surtout lorsque l'on interprète cette déclaration à la lumière du rapport Gasser, rapporteur de la Députation de la foi, ce que fait avec nuance et subtilité le professeur Pottmeyer.

Quoi qu'il en soit, Vatican I, interrompu pour les motifs politiques que l'on connaît, laissait en héritage une œuvre inachevée qui allait bientôt être considérée comme une tâche. Très tôt, le dogme devait être interprété et les partisans d'un maximalisme ne manquèrent pas d'œuvrer en ce sens, même si les interprétations officielles demeurèrent équilibrées et ouvertes. Ce travail d'interprétation devait être repris par Vatican II qui avait la chance de se tenir dans un climat plus serein et qui n'était pas grevé au point de départ par les mêmes traumatismes que Vatican I. Toutefois, l'interprétation maximaliste de Vatican I était tellement partagée qu'il ne lui a pas été facile de situer dans un cadre plus large et plus équilibré la définition de Vatican I. Bien plus, il n'est pas parvenu lui non plus à rompre avec le centralisme romain qui s'était construit depuis des siècles, à défaut de ne pas avoir pu donner une efficacité véritable — à travers une institutionnalité conséquente — à l'idée de collégialité qu'il a mise en avant, concept construit à partir de l'Église universelle plutôt qu'à partir de la communion des Églises locales. Ainsi, on se retrouve aujourd'hui avec une juridic-

tion du collège des évêques qui est, à toute fin pratique, morte, puisqu'elle ne trouve pas moyen de s'exercer et dont l'exercice dépend entièrement du bon vouloir du pape.

Si Vatican II n'a pu achever la tâche laissée par Vatican I, il faut donc, aujourd'hui, proposer quelques voies pour sortir de l'impasse dans laquelle nous sommes. Le dernier chapitre du volume aborde donc justement ce volet prospectif, proposant quelques suggestions pour le troisième millénaire.

Parmi les ouvrages récents sur la primauté, l'ouvrage de Pottmeyer se recommande de manière particulière. Il a le mérite de reprendre la question à sa racine en reprenant le débat sur plus d'un siècle ; de mettre en valeur les facteurs non théologiques qui ont grevé le débat et dont les conclusions n'ont pas de valeur au plan dogmatique ; de faire ressortir une autre manière de concevoir la primauté qui, elle aussi, appartient à la tradition ; de développer une herméneutique des énoncés conciliaires qui demeure un modèle dans le genre ; et de formuler quelques propositions pour dépasser les impasses actuelles.

Gilles ROUTHIER
Université Laval, Québec

Jean-René VERNES, **L'existence du monde extérieur et l'erreur du rationalisme**. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1999, 104 p.

Ce livre aborde une question centrale dans la modernité : le statut de la réalité extérieure. En effet, depuis Descartes qui a posé au principe de toute la philosophie, comme certitude première et fondamentale, son célèbre *cogito*, le problème principal pour la pensée au sens large du terme est de sortir d'elle-même et d'établir qu'il existe pour elle un objet qui n'est pas elle, dont l'existence n'est pas réductible à son intelligibilité, à la connaissance qu'elle en a. Si, tel que l'affirme le *cogito* cartésien, la pensée est le critère même de la vérité — puisqu'il faut éprouver la certitude et la clarté pour affirmer la vérité de quoi que ce soit — comment la pensée peut-elle sortir d'elle-même et atteindre une réalité qu'elle n'est pas ? D'autre part, si toute science implique certitude et clarté, peut-il y avoir connaissance sans nécessité, voire sans nécessité absolue ? Comment serait-il possible de connaître quoi que ce soit avec la plus grande certitude et dans la plus complète clarté, s'il n'est aucunement possible de faire ressortir la nécessité de l'existence de la réalité connue, et d'en manifester la nature, par la voie d'une démonstration qui manifeste sa conclusion de manière nécessaire ? Il est pourtant évident, cependant, que l'expérience que nous avons des choses, de la réalité, n'en est pas une qui soit traversée de part en part par la nécessité absolue, puisqu'il est évident que tous les êtres naturels sont sujets au devenir. Cela étant, il semble bien que l'exigence de certitude de la pensée pour connaître entre en contradiction manifeste avec la réalité qu'elle tente de connaître, laquelle ne nous apparaît que dans sa mouvance même. Comment donc, encore une fois, établir avec certitude que la pensée possède un objet, qu'il existe une réalité connaissable indépendante d'elle, en partant de la pensée elle-même ?

Tel est le problème auquel s'attaque Jean-René Vernes dans cet ouvrage succinct. L'auteur va plus loin et ajoute un certain nombre de difficultés, avant de tenter d'apporter des éléments de solution. Il renvoie à la critique de la causalité opérée par Hume. Pourquoi la causalité ? Si, pour connaître, la pensée ne peut se passer d'une forme de nécessité, car on ne saurait posséder de science de ce qui est absolument contingent et donc par nature complètement indéterminé, il faut bien, dès lors, qu'il existe dans la réalité même, si tant est que l'on puisse la connaître, une forme de nécessité. Or la « réalité » est sujette au devenir, à un changement incessant. Comment pourrait-il