

Hans Küng et la réforme catholique contemporaine

Partie VI — Pour une Église réformée selon ses propres critères

Introduction : un peritus devenu pierre d'achoppement

Le chapitre précédent a montré comment Vatican II, en mobilisant le double ressort du *ressourcement* — le retour aux Écritures et aux Pères — et de l'*aggiornamento* — la mise à jour du langage de l'Église face à la modernité —, avait rouvert la possibilité d'une réforme catholique qui ne soit ni rupture protestante ni capitulation devant l'esprit du temps, mais redécouverte des sources propres de la tradition. Reste à savoir ce qu'il advient de cette dynamique lorsque les portes du concile se referment. Car un concile n'est pas une réforme accomplie : il est une réforme proposée, dont la réception conditionne le sens. La question qui ouvre ce chapitre est donc celle de la fidélité dans la durée : que faire des promesses conciliaires lorsque l'institution, sa réception une fois engagée, hésite, freine, ou reflue ?

C'est exactement le lieu où surgit la figure de **Hans Küng** (1928-2021). Théologien suisse formé à Rome puis à Paris, ordonné prêtre, professeur d'ecclésiologie à Tübingen dès la fin des années 1950, il fut l'un des plus jeunes experts — *periti* — convoqués au concile, et l'un de ceux qui en portaient les espérances réformatrices avec le plus de vigueur. Küng incarne une trajectoire singulière : non pas celle d'un dissident venu du dehors, mais celle d'un homme du dedans, nourri de la tradition la plus ancienne, qui prétend précisément réformer l'Église *au nom de ses propres sources*. C'est ce qui fait de lui une pierre d'achoppement plutôt qu'un simple contestataire : son défi n'est pas de moderniser l'Église contre l'Évangile, mais de confronter l'institution à l'Évangile qu'elle dit servir.

Ce chapitre se propose de suivre cette confrontation à travers ses étapes décisives : l'ecclésiologie du peuple de Dieu qu'il déploie dans le sillage immédiat du concile ; la mise en cause radicale de l'infaillibilité pontificale qui lui vaudra la rupture avec Rome ; la christologie « d'en bas » par laquelle il tente de rendre la foi à nouveau pensable ; les grandes synthèses historiques de sa maturité ; enfin l'élargissement à l'éthique mondiale et au dialogue interreligieux. On verra que, par-delà les condamnations, l'œuvre de Küng pose à la réforme catholique une question que ce livre fait sienne : une institution peut-elle être jugée, et réformée, au nom de ce dont elle se réclame ?

I. Le peuple de Dieu contre l'Église-pyramide

L'ecclésiologie de Küng se construit dans les années qui encadrent immédiatement le concile, autour de deux ouvrages majeurs : *Structures de l'Église* (1962) et *L'Église* (1967). Le point de départ en est une intuition simple mais lourde de conséquences : avant d'être une institution hiérarchique, l'Église est le **peuple de Dieu**, communauté des croyants convoqués par l'appel évangélique. Cette formule, que Küng reprend à saint Paul et que *Lumen Gentium* placera avant le chapitre sur la hiérarchie, inverse l'ordre traditionnel de la pensée catholique post-tridentine, qui partait du sommet — le pape, les évêques, le clergé — pour redescendre vers les fidèles, conçus comme destinataires passifs de la grâce sacramentelle.

En faisant du peuple de Dieu la catégorie première, Küng entend restituer aux baptisés une dignité et une responsabilité que la longue cléricisation de l'Église avait progressivement effacées. Il développe pour cela la notion de **co-responsabilité** : tous les membres du corps ecclésial, en vertu de leur baptême et non de leur ordination, participent à la mission de l'Église, à son enseignement comme à son gouvernement. Cette thèse, qui sera popularisée parallèlement par le cardinal Suenens sous le titre *La co-responsabilité dans l'Église d'aujourd'hui* (1968), n'a rien d'une concession démocratique importée du dehors : Küng la fonde sur l'ecclésiologie paulinienne des charismes, où l'Esprit distribue ses dons à chacun pour l'édification commune, sans que l'autorité institutionnelle puisse prétendre les monopoliser.

De là découle ce qu'il nomme la **structure charismatique fondamentale** de l'Église. Pour Küng, le ministère ordonné ne précède pas la communauté ni ne la constitue ; il est lui-même un charisme parmi d'autres, un service suscité par l'Esprit pour le bien du corps. L'autorité hiérarchique n'est donc pas l'origine de l'Église mais une fonction au service de sa vie, et elle se mesure à sa fidélité à l'Évangile, non à sa position dans une hiérarchie. Cette relecture déplace radicalement le centre de gravité : l'Église-pyramide, où la grâce et la vérité descendent du sommet, cède la place à une Église-communion où l'Esprit circule à travers tout le corps.

Les implications pratiques sont immédiates et explosives. Si la communauté est première et la hiérarchie un service, alors la collégialité épiscopale ne peut être une simple concession faite par le pape, mais une dimension constitutive du gouvernement de l'Église ; la participation des laïcs aux décisions n'est pas une faveur révocable, mais une exigence ; et les structures concrètes du pouvoir ecclésial — du mode de désignation des évêques au fonctionnement de la curie romaine — deviennent justiciables d'une critique au nom de l'Évangile. Küng ne dissimule pas que cette ecclésiologie remet en cause des siècles de centralisation romaine ; il soutient au contraire qu'elle restitue à l'Église sa forme la plus ancienne, celle des communautés apostoliques.

C'est ici que se dessine la signature de toute sa méthode, qui le distingue d'une simple critique progressiste : la réforme qu'il propose ne s'autorise pas de la modernité mais de l'origine. Le peuple de Dieu, la co-responsabilité, la structure charismatique ne sont pas des emprunts à la démocratie libérale ; ce sont, à ses yeux, des données néotestamentaires que l'évolution institutionnelle a recouvertes et qu'il s'agit de dégager à nouveau. La modernité n'est qu'occasion ; la norme reste l'Écriture.

II. *Infaillible ?* : la rupture avec Rome

Le tournant décisif intervient en 1970 avec *Infaillible ? Une interpellation*. Küng y porte le fer sur le point le plus sensible de l'édifice catholique romain : le dogme de l'**infaillibilité pontificale**, défini par le concile Vatican I en 1870. Selon cette définition, le pape, lorsqu'il s'exprime *ex*

cathedra en matière de foi et de mœurs, jouit de l'infaillibilité dont le Christ a voulu doter son Église. Küng ne se contente pas d'en contester l'opportunité ou les modalités d'exercice ; il en interroge le fondement même.

Son argument est triple. Historiquement, il rappelle que la définition de 1870 est tardive, qu'elle a été obtenue dans un climat tendu, marqué par la perte des États pontificaux et par une mentalité de forteresse assiégée, et qu'elle ne reflète nullement la conscience de l'Église ancienne — laquelle ignorait une telle prérogative personnelle du successeur de Pierre. Bibliquement, il soutient que rien dans le Nouveau Testament n'autorise à attribuer à un homme, fût-il Pierre, une garantie d'infaillibilité doctrinale. Théologiquement, enfin, il fait valoir que l'histoire elle-même dément l'idée d'une infaillibilité des propositions : des enseignements pontificaux solennels ont été ultérieurement abandonnés ou corrigés, de sorte qu'une infaillibilité conçue comme garantie de l'exactitude des énoncés se heurte aux faits.

À cette infaillibilité des propositions, Küng oppose une autre notion, qu'il emprunte lui aussi à la tradition : l'**indéfectibilité** de l'Église. L'Église ne saurait défaillir totalement ni définitivement dans la vérité, parce que l'Esprit la maintient dans la fidélité fondamentale à l'Évangile ; mais cette permanence dans la vérité n'exige nullement que telle ou telle formule, tel ou tel énoncé, soit à l'abri de toute erreur. La vérité de l'Église se maintient *malgré* et *à travers* ses errances particulières, par un mouvement de correction et de retour aux sources, et non par l'infaillibilité ponctuelle d'un organe. Küng substitue ainsi à une garantie juridique et propositionnelle une confiance théologale dans la fidélité globale du peuple croyant.

La réaction de Rome fut à la mesure de l'enjeu. Au terme d'une longue procédure menée par la Congrégation pour la doctrine de la foi, Küng se vit retirer en décembre 1979 sa **mission canonique** (*missio canonica*), c'est-à-dire le mandat d'enseigner la théologie au nom de l'Église ; il ne pouvait plus se présenter comme théologien catholique au sens officiel du terme. La mesure était lourde, mais elle resta calibrée : Küng ne fut ni excommunié, ni suspendu de l'exercice du sacerdoce, ni réduit à l'état laïc. Il demeura prêtre et catholique, et put poursuivre son enseignement

à Tübingen dans le cadre d'un institut de recherche œcuménique détaché de la faculté de théologie catholique. Ce statut ambigu — sanctionné mais non retranché — est révélateur : l'institution refusait sa thèse sans pouvoir, ni vouloir, l'exclure du corps ecclésial.

Cet épisode a une portée qui dépasse le cas personnel. Il met en scène, de manière exemplaire, le conflit entre deux conceptions de la vérité ecclésiale : l'une qui la fixe dans des énoncés garantis par une autorité, l'autre qui la conçoit comme une fidélité dynamique du peuple tout entier, capable de se tromper sur des points et de se corriger. La question que pose *Infailible ?* n'est pas tranchée par la sanction de 1979 ; elle reste ouverte, et continue de travailler la théologie catholique, comme on le verra dans les débats contemporains sur la synodalité.

III. *Être chrétien* : une christologie « d'en bas »

Parallèlement à son combat ecclésiologique, Küng entreprend de répondre à une question plus fondamentale encore : que signifie être chrétien à la fin du XX^e siècle, dans une culture sécularisée où la foi n'est plus une évidence ? C'est l'objet de son grand ouvrage de 1974, *Être chrétien (Christ sein)*, qui connut un succès mondial et toucha un public bien plus vaste que les cercles théologiques. Küng y assume une ambition pastorale et apologétique : rendre le cœur de la foi chrétienne intelligible et crédible à l'homme contemporain, sans rien lui demander de renoncer à sa rationalité.

Le choix de méthode est ici décisif. Plutôt que de partir des dogmes conciliaires sur la nature divine et humaine du Christ — la christologie « d'en haut », qui descend du Verbe éternel vers son incarnation —, Küng adopte une christologie « **d'en bas** » : il part du **Jésus historique**, de l'homme de Nazareth tel que la recherche critique permet de l'approcher, de sa prédication du Royaume, de son rapport singulier à Dieu qu'il nommait Père, de sa liberté à l'égard de la Loi et du Temple, de son destin de condamné. C'est à partir de cette humanité concrète, et non d'une définition métaphysique préalable, qu'il entend faire surgir la confession de foi. La résurrection n'est pas un prodige qui se surajoute ; elle est l'acte par lequel Dieu authentifie et fait sienne la cause de ce Jésus rejeté.

Cette approche n'est pas un abaissement de la christologie mais un déplacement de son point d'entrée. Küng ne nie pas la divinité du Christ ; il refuse d'en faire le présupposé que l'on impose, pour la présenter plutôt comme le terme d'un cheminement qui part de la rencontre avec un homme réel. L'enjeu est de nature missionnaire : pour un contemporain qui ne croit plus d'emblée aux affirmations surnaturelles, le chemin de l'accès à la foi passe par la figure humaine et historique de Jésus, par ce qu'elle a de provoquant et de libérateur, avant de pouvoir rejoindre l'affirmation de sa filiation divine.

Le geste théologique rejoint ici, de manière souterraine, l'argument ecclésiologique. De même que l'Église doit être mesurée à l'Évangile et non l'inverse, de même la dogmatique doit être mesurée au Jésus des Évangiles et non substituée à lui. La christologie « d'en bas » est l'application, au cœur de la foi, du principe critique qui guide toute l'œuvre de Küng : revenir à la source vivante — l'homme de Nazareth, la cause qu'il a portée — pour ressaisir ce que des siècles de spéculation et d'institution ont parfois figé en formules. C'est encore le *ressourcement* conciliaire, poursuivi jusqu'à ses conséquences.

Cette méthode lui fut reprochée comme une dissolution du dogme dans l'histoire, une réduction du Christ de la foi au Jésus des historiens. Le débat reste vif. Mais on peut y voir, plus justement, une tentative de réconcilier les deux pôles que la modernité avait dissociés : la rigueur de la recherche historique sur Jésus et l'engagement croyant. Refusant le double langage — un Jésus pour les savants, un Christ pour les fidèles —, Küng pariait sur leur unité possible, à condition de ne pas commencer par le haut.

IV. Relire toute l'histoire : *Le christianisme* et *L'Église catholique*

Écarté de l'enseignement officiel mais non réduit au silence, Küng consacre une partie de sa maturité à de vastes synthèses historiques. Dans les années 1990, il publie *Le christianisme. Essence et histoire* (*Das Christentum*, 1994) puis, en 2001, *L'Église catholique. Une histoire* (*Die katholische Kirche*). Ces ouvrages ne sont pas de simples manuels : ils mettent au service de son projet réformateur une relecture d'ensemble de deux mille ans d'histoire chrétienne.

La thèse directrice repose sur une distinction que Küng formalise désormais explicitement : celle entre l'**essence** du christianisme et ses **visages historiques** successifs. Sous la diversité des époques — l'Église des origines, le tournant constantinien, le modèle romain médiéval, la fracture de la Réforme, le repli défensif de la modernité —, il discerne des « paradigmes » successifs, des configurations historiques globales qui ont chacune incarné, mais aussi déformé, le noyau évangélique. L'essence chrétienne, qu'il rapporte toujours à la personne et à la cause de Jésus, demeure ; mais elle ne se confond avec aucune de ses cristallisations institutionnelles particulières, et c'est précisément ce qui rend la réforme à la fois possible et nécessaire.

Cette grille de lecture a une fonction critique précise. Elle permet de relativiser les formes que l'Église catholique tient pour intangibles en montrant qu'elles sont historiquement situées, qu'elles ont eu un commencement et pourraient avoir une fin. Le centralisme romain, le célibat obligatoire du clergé, l'exclusion des femmes du ministère ordonné, la conception monarchique de la papauté : autant de traits que l'histoire révèle non comme des données de l'essence, mais comme des sédiments d'un paradigme déterminé — souvent le paradigme « romain » médiéval — qui n'épuise pas la catholicité et qui peut, légitimement, être réformé. Distinguer l'essence des visages, c'est se donner le moyen de réformer sans trahir.

Küng mène cette relecture dans une perspective délibérément **œcuménique**. En montrant que les divisions confessionnelles tiennent largement à des durcissements de paradigmes historiques, il ouvre la voie à une reconnaissance mutuelle : si aucune Église n'est l'essence pure du christianisme mais seulement l'un de ses visages, alors la prétention de l'une à condamner les autres perd de sa force, et la recherche d'une unité réconciliée redevient pensable. Le travail historique sert ici le projet d'une Église qui se reçoive comme une parmi d'autres expressions du même Évangile.

On mesure la cohérence de l'ensemble. L'ecclésiologie du peuple de Dieu fournissait le principe ; la critique de l'inafaillibilité en tirait la conséquence sur le terrain doctrinal ; la christologie « d'en bas » l'enracinait dans la figure de Jésus ; les grandes synthèses historiques, enfin, en administrent la

preuve par l'histoire. Toute l'œuvre converge vers une même affirmation : ce qui dans l'Église est tenu pour éternel est souvent daté, et ce qui est vraiment éternel — la cause de Jésus — appelle sans cesse à réformer ce qui s'en est éloigné.

V. De l'Église au monde : l'éthique planétaire

L'horizon de Küng ne s'est pas refermé sur le débat intra-catholique. À mesure que s'éloignait l'espoir d'une réforme rapide de l'institution romaine, il a déplacé une part croissante de son énergie vers le **dialogue interreligieux** et la recherche d'un fondement éthique commun à l'humanité. Cet élargissement n'est pas une fuite hors de la théologie ; il en est, à ses yeux, le prolongement logique. Si l'essence du christianisme est une cause d'humanité portée par Jésus, alors elle a vocation à rencontrer ce que les autres grandes traditions religieuses portent de comparable.

De ce déplacement naît le projet d'**Éthique mondiale** (*Weltethos*), dont la formule fameuse — « pas de paix entre les nations sans paix entre les religions, pas de paix entre les religions sans dialogue entre elles » — résume l'intuition centrale. Küng soutient qu'au-delà de leurs différences dogmatiques irréductibles, les grandes traditions religieuses et morales de l'humanité partagent un socle minimal de valeurs : le respect de la vie et la non-violence, la justice et l'équité économique, la tolérance et la véracité, l'égalité de dignité de l'homme et de la femme. Ce consensus, qu'il ne fabrique pas mais qu'il prétend dégager des traditions elles-mêmes, pourrait fournir à un monde globalisé l'éthique partagée dont il manque cruellement.

Ce programme trouve son expression la plus visible dans la **Déclaration vers une éthique planétaire**, rédigée pour l'essentiel par Küng et adoptée en 1993 par le Parlement des religions du monde réuni à Chicago. Il se prolonge institutionnellement dans la fondation *Stiftung Weltethos*, créée pour promouvoir ce consensus interculturel dans les champs de la politique, de l'économie et de l'éducation. L'ambition est de donner à la mondialisation une dimension éthique qui ne soit imposée par aucune puissance, mais reconnue par toutes les grandes cultures spirituelles.

Pour notre propos, ce dernier versant de l'œuvre soulève une question théologique délicate, que ses critiques n'ont pas manqué de relever : comment articuler une telle théologie des religions, ouverte et convergente, avec l'affirmation catholique de l'unicité salvifique du Christ et la mission propre de l'Église ? Küng a toujours refusé un relativisme qui dissoudrait la spécificité chrétienne dans un plus petit commun dénominateur religieux. Mais l'équilibre est instable, et le rapport entre la confession de la centralité du Christ et la reconnaissance de la vérité présente dans les autres traditions demeure, dans son œuvre, un chantier ouvert plus qu'une synthèse achevée.

Reste que l'éthique planétaire prolonge, à l'échelle de l'humanité, le geste qui structure toute sa pensée. De même qu'il avait cherché à mesurer l'Église à l'Évangile et la dogmatique au Jésus historique, il cherche ici à mesurer les religions à leur capacité de servir l'humanité réelle, de promouvoir la vie, la justice et la paix. La cause de Jésus, comprise comme cause de l'homme devant Dieu, devient le critère qui passe de la réforme de l'Église à la responsabilité du monde.

VI. Une réforme par les sources : portée et limites d'un héritage

Au terme de ce parcours, il importe de prendre la mesure de ce que l'héritage de Küng laisse ouvert, par-delà l'admiration ou la condamnation. Son cas est d'abord exemplaire d'une **tension structurelle** du catholicisme contemporain : celle qui oppose la liberté de la recherche théologique à l'autorité du magistère. Le retrait de sa mission canonique sans excommunication dessine, en creux, un statut paradoxal — celui d'un théologien qui n'est plus reconnu mais qui n'est pas retranché —, et ce statut dit quelque chose de l'incapacité de l'institution à intégrer la critique loyale autrement que par la marginalisation.

Sur le fond, plusieurs des chantiers qu'il a ouverts demeurent vifs. La **structure charismatique fondamentale** pose la question de la légitimité historique et normative du primat de la communauté sur l'institution : la recherche néotestamentaire confirme largement la diversité des ministères primitifs, mais le passage de ce constat à une norme contraignante pour l'Église d'aujourd'hui reste discuté. La critique de l'infaillibilité ouvre la question d'une réinterprétation possible de Vatican I, qui en préserverait l'intention — la certitude de la foi — sans la figer dans

une garantie propositionnelle. La distinction entre essence et visages historiques, enfin, fournit un puissant levier de réforme, mais soulève une objection métaphysique sérieuse : sur quel critère discerner avec sûreté ce qui relève de l'essence permanente et ce qui n'est que visage daté, sans que ce partage ne reflète les préférences de l'interprète ?

C'est sur le terrain des **disciplines réformables** que l'héritage de Küng demeure le plus actuel. Le célibat obligatoire des prêtres et l'exclusion des femmes du ministère ordonné sont, dans sa perspective, des traits du visage historique romain et non des données de l'essence évangélique ; à ce titre, ils relèvent de la réformabilité. La question reste ouverte de savoir jusqu'où peut aller cette réformabilité sans toucher à ce que l'Église tient pour irréformable — et c'est précisément le lieu où le débat contemporain, de la synodalité à l'ordination des femmes, continue de se jouer.

Reconnaître la portée de cet héritage n'oblige pas à en taire les limites. La christologie « d'en bas » expose au risque de subordonner la confession de foi à l'état provisoire de la recherche historique. L'éthique planétaire peut faire craindre une dilution de la spécificité chrétienne. Et la tonalité parfois polémique de Küng, son inclination à présenter sa lecture comme la seule fidèle, ont pu nuire à la réception sereine de thèses qui méritaient mieux que l'anathème ou l'adhésion enthousiaste. Une appréciation juste ne le canonise pas davantage qu'elle ne le condamne : elle reçoit ses questions comme des questions, et les laisse travailler.

Conclusion : ce que Küng change pour réformer l'Église

Ce chapitre a montré que la singularité de Hans Küng tient à un geste unique, décliné sur tous les terrains : mesurer l'institution à sa source. L'Église est mesurée au peuple de Dieu et à la structure charismatique des origines ; le dogme de l'infaillibilité est mesuré à l'Écriture et à la conscience de l'Église ancienne ; la christologie est mesurée au Jésus historique ; l'histoire entière du catholicisme est mesurée à l'essence évangélique qui transcende ses visages successifs ; et les religions elles-mêmes sont mesurées à leur service de l'humanité. Partout, le même mouvement : remonter à ce dont l'Église se réclame pour juger ce qu'elle est devenue.

C'est en cela que l'œuvre de Küng touche au cœur de la thèse de ce livre. Réformer l'Église selon ses propres critères, ce n'est pas la conformer à l'air du temps ; c'est la confronter à ses sources historiques et théologiques pour discerner ce qui, en elle, demeure fidèle au message de Jésus et ce qui s'en est éloigné. Küng a fourni à ce projet à la fois une méthode — la critique par le retour aux sources — et un répertoire d'objets — l'infaillibilité, le célibat, le ministère des femmes, le centralisme romain — qui restent les enjeux vivants de toute réforme. Que l'institution l'ait sanctionné sans pouvoir l'exclure indique que sa question n'a pas été tranchée mais seulement ajournée. La légitimité d'une réforme, suggère-t-il, ne se mesure pas à sa conformité au pouvoir en place, mais à sa fidélité à la cause originelle.

Reste alors une question que Küng a posée sans la résoudre : par quelles structures concrètes l'Église pourrait-elle redevenir cette communauté co-responsable qu'il appelait de ses vœux ? La critique théologique indique la direction ; elle ne dessine pas l'institution. C'est précisément ce passage de la critique aux formes que tente le pontificat de François, en faisant de la **synodalité** — « marcher ensemble » — non plus seulement un principe ecclésiologique, mais un processus de gouvernement. Le chapitre suivant examinera dans quelle mesure cette synodalité réalise, dévoie ou dépasse l'intuition que Küng avait formulée une génération plus tôt.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : Hans Küng, Structures de l'Église (1962) ; Hans Küng, L'Église (1967) ; Hans Küng, Infaillible ? Une interpellation (1970) ; Hans Küng, Être chrétien (1974) ; Hans Küng, Le christianisme. Essence et histoire (1994) ; Hans Küng, L'Église catholique. Une histoire (2001) ; Hans Küng, Projet d'éthique planétaire (1990) ; Déclaration vers une éthique planétaire, Parlement des religions du monde, Chicago (1993) ; Léon-Joseph Suenens, La co-responsabilité dans l'Église d'aujourd'hui (1968) ; Concile Vatican I, Pastor Aeternus (1870) ; Concile Vatican II, Lumen Gentium (1964).