NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

106 N° 6 1984

Somme d'une théologie - Somme d'une vie. Le Traité fondamental dela foi de Karl Rahner

Karl H. NEUFELD (s.j.)

p. 817 - 833

https://www.nrt.be/en/articles/somme-d-une-theologie-somme-d-une-vie-le-traite-fondamental-dela-foi-de-karl-rahner-892

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Somme d'une théologie - Somme d'une vie

Le *Traité fondamental de la foi* de Karl Rahner *

Au printemps de 1983 sortait de presse le *Traité fondamental de la foi* en langue française, dont l'auteur, le P. Karl Rahner, est décédé fin mars 1984, quelques semaines après son quatre-vingtième anniversaire. Lors de la présentation du livre à Paris, il avait développé des considérations sur « la patience de l'intellectuel avec soi-même » [1]. A première vue ce thème n'a pas grand-chose à faire avec l'œuvre sur laquelle on voulait attirer l'attention du public, car il concerne surtout l'attitude requise face aux limites inévitables auxquelles se heurte si douloureusement le maître qui veut aider efficacement autrui à mieux envisager et comprendre la réalité. Toutefois une réflexion plus poussée révèle un rapport étroit et significatif entre la conférence de notre théologien et son ouvrage. C'est qu'à plus d'un titre le *Traité fondamental* constitue un sujet de patience. A l'auteur son élaboration a coûté un effort prolongé, et la lecture qu'il demande comporte une application laborieuse. Quelques remarques ne seront pas inutiles pour justifier pareille exigence et la faire accepter. Si l'on veut bien s'y soumettre, on découvrira la véritable signification du *Traité*, laquelle a de quoi faire problème dans le contexte du langage théologique reçu et des genres littéraires reconnus.

Qu'est-ce qu'un « traité fondamental de la foi » ? De cette question les premières réactions de la critique n'ont guère tenu compte, semble-t-il [2] ; elles n'ont pas mesuré les dimensions réelles

---

* *Grundkurs des Glaubens.* Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1976, 25 × 16, 448 p. — *Traité fondamental de la foi.* Introduction au concept du christianisme. Trad. Gw. Jarczyk, Paris, Le Centurion, 1983, 21 × 15, 517 p.

1. Cf. *Schriften zur Theologie,* XV. Zürich, 1983, p. 303-314 (texte allemand) ; pour la première réception de la version française du *Traité fondamental,* cf. *L'actualité religieuse dans le monde* 46 (1983) 1.

2. Mais cf. la brève remarque de J. Ratzinger, *Vom Verstehen des Glaubens,* dans ***Theologische Revue* 74 (1978) 177-186.**

du problème. C'est ce que manifestent les insuffisances frappantes de la discussion sur ce point. En réalité, le titre choisi promet une contribution *fondamentale*, c'est-à-dire quelque chose d'antérieur même à ce qu'on définit normalement comme données originales de la réflexion théologique ou de ses aspects particuliers. Et cette contribution prend la forme d'un *traité* ou d'un cours [3], ce qui implique non seulement une certaine connaissance de base, d'ordre théorique, mais en même temps une démarche pratique, une sorte d'exercice original. Puis le sous-titre précise qu'il s'agit d'une introduction au concept du christianisme ; il souligne ainsi à son tour le caractère à la fois théorique et pratique de l'entreprise. K. Rahner a souvent observé lui-même que le premier intitulé d'un livre répond davantage au souhait de la maison d'édition, tandis que le sous-titre exprime plus directement l'intention de l'auteur. Néanmoins K. Rahner avait lui aussi, dans le passé, parlé d'un « traité fondamental » comme point de départ désormais nécessaire de la formation des futurs prêtres, des étudiants en théologie [4]. Reprenant une idée semblable, le concile Vatican II a proposé le cours d'introduction au mystère du Christ, prélude obligatoire à la démarche théologique [5]. Cette proposition dépend sans doute de la conception rahnérienne. Toutefois la présente *Introduction au concept du christianisme* n'offre pas proprement le cours souhaité par le concile. La préface en fait foi : l'auteur y avoue d'emblée la difficulté de désigner de façon précise le destinataire de son livre. Il explique cette hésitation en évoquant le mystère qui gît au cœur de la foi chrétienne et l'infinie diversité des situations humaines. Ceci posé, il espère rencontrer des personnes cultivées, des lecteurs qui ne redoutent pas « le labeur du concept ».

Quand on demande pourquoi le théologien aboutit à ce traité au lieu d'écrire une dogmatique classique, il faut aller plus loin. Si l'on remonte aux débuts de Rahner comme professeur de théologie à Innsbruck, dans les années 1936 à 1939, on le voit à la recherche de son rôle et de son style propres. Imposée à l'improviste, alors qu'il travaillait à sa propre thèse de théologie, sa charge comportait

3. Le mot allemand pour « Traité » est « Kurs » qui indique une introduction en même temps théorique et pratique.

4. Cf. *De la formation théologique des futurs prêtres,* dans *Mission et Grâce.* II, Paris, Mame, 1963, p. 97-129. Le texte allemand date de 1954.

5. Cf. Vatican II, *Optatam totius,* 14.

aussi la préparation de l'habilitation au professorat et de son premier cours sur la grâce (1937-38). En outre, il ne pouvait éviter de prendre position dans la discussion du projet d'une théologie du « kérygme » qui à cette époque intéressait toute la Faculté de théologie d'Innsbruck [6]. Ce n'étaient pourtant là pour lui que des sujets secondaires de préoccupation ; ce qui importait surtout, c'était d'élaborer une conception d'ensemble de la théologie, de tracer un cadre où insérer les travaux particuliers, de se faire une idée globale de l'entreprise théologique voulue par notre temps afin de déterminer à quelle tâche il serait personnellement appelé. Dans cette ligne, Rahner commença aussitôt à réfléchir sur Dieu et l'homme et sur leur rapport mutuel. L'essentiel de cet effort se manifeste à l'évidence dans les deux publications qui remontent à 1937, c'est-à-dire au début de son activité théologique à Innsbruck : *Appels au Dieu du silence* [7] et *L'homme à l'écoute du Verbe* [8]. Apparaissent ici les mots « silence » et « écoute » : on verra plus loin qu'il s'agit de mots-clés.

Pour notre approche du *Traité fondamental*, il est plus intéressant d'examiner le programme explicite développé par Rahner à la même époque pour rendre compte du rapport entre Dieu et l'homme selon la révélation chrétienne. Au moins pour une part, ce programme fut dressé en collaboration étroite avec H.U. von Balthasar. Le fruit de ces réflexions se trouve dans les *Ecrits théologiques* [9] sous les titres *Essai d'une esquisse de dogmatique* [10] et *Esquisse d'une dogmatique* [11]. La place de ces deux essais dans l'édition française ne laisse soupçonner ni leur véritable origine ni à quel point ils sont représentatifs de la conception rahnérienne. L'édition allemande marque plus clairement la portée programmatique de ces textes en les plaçant au début du premier volume des *Schriften*, ce qui n'autorise plus le doute. La teneur même de ces

6. K. Rahner a aidé son frère Hugo à préparer son livre « Une théologie de l'annonce » (*Eine Theologie der Verkündigung*, Freiburg/Br., 1939) et, deux ans plus tard, il a publié son article « Ueber die Verkündigungstheologie », dans *Pazmanita Tudósitó* 16 (1941/42) 3-10 (en hongrois). Cf. aussi *Mission et Grâce, loc. cit.*

7. Mulhouse, Salvator, 1966 : texte allemand de 1937.

8. Paris, 1968 ; texte allemand de 1937, publié en 1941.

9. Tome IV, Paris, Desclée De Brouwer, 1966.

10. *Ibid.*, p. 9-31.

11. *Ibid.*, p. 33-50.

contributions souligne encore leur importance primordiale [12]. Sans doute la série des *Schriften* ne commence-t-elle à paraître qu'en 1954 ; depuis lors, les seize tomes qu'elle comporte ont changé le visage de la théologie catholique. Au moment de leur publication, les deux textes d'introduction à cette collection dataient donc de plus de quinze ans. Que Rahner les ait repris pour exprimer son intention fondamentale, le fait est très significatif. Il interdit de supposer que l'auteur ne se serait plus reconnu dans ce programme de première heure d'un jeune professeur de dogmatique. Malgré quelques hésitations sur la possibilité de le mettre à exécution, il n'a pas encore abandonné l'idée d'écrire une dogmatique conforme à cette esquisse. Evidemment il pensait à une œuvre collective, mais déjà la première phrase de l'*Essai* expose clairement le plan à réaliser. On le sait aujourd'hui : le projet initial n'a pas trouvé sa forme concrète. Il n'existe pas de véritable dogmatique élaborée par Rahner lui-même ou sous son influence décisive. Est-ce un pur hasard ?

Ce que l'on trouve en revanche, c'est le *Traité fondamental*. Et la question se pose : y a-t-il une relation entre cette *Introduction au concept du christianisme* et la conception primitive d'une dogmatique ? Il faut surtout se demander quel chemin a conduit le théologien de son esquisse originale à cette nouvelle proposition. Il apparaît aussitôt que ces questions concernent pratiquement toute l'activité de Rahner. Les réponses qu'elles appellent permettront donc de définir en quoi consistent le centre et le caractère de la réflexion rahnérienne sur la foi [13]. Au cours du cheminement qui mène de l'idée d'une dogmatique au « concept du christianisme », entendu comme expression immédiate d'une foi vécue et réfléchie, on voit s'accentuer la tendance à inclure l'existence chrétienne dans la réflexion de la foi. Le concept du christianisme visé par Rahner n'est pas seulement un terme ou une

12. Cf. *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln, 1954, p. 9-28 (p. 23, une note précise que le texte de l'*Essai* résulte d'un travail accompli en commun avec H.U. von Balthasar ; il remonte donc avant la deuxième guerre mondiale ; dans l'édition française, cf. p. 26, n. 1) ; l'autre texte, l'*Esquisse*, *ibid.*, p. 29-47.

13. L'*Esquisse d'une dogmatique* fut élaborée en 1939 ; la publication du *Grundkurs* date de 1976 ; en tenant compte du fait que le premier texte implique une préparation et que le deuxième détermine encore l'activité ultérieure de Rahner, l'on peut dire que ces textes encadrent tout le travail théologique de Rahner.

formule ; il s'agit plutôt d'une conception ou d'un « concevoir » au sens le plus vaste et le plus profond du mot. En quoi est inévitablement impliqué l'exercice pratique de la vérité. Voyons donc de plus près de quoi il s'agit.

Une comparaison

L'*Esquisse d'une dogmatique* se présente comme la table des matières d'un cours volumineux sur la vérité chrétienne, y compris toutes les questions préliminaires de la compréhension et de la situation concrète de cette vérité. Le tout se divise en deux parties : la première traite de la théologie formelle et fondamentale [14], l'autre de la dogmatique spéciale. Chacune comporte deux sections. La première section de la première partie a pour objet : l'explication du rapport de base entre Dieu et la créature ; l'idée d'une révélation possible pour ce monde et d'une rédemption ; la notion d'une théologie scientifique : tout cela relève de la théologie formelle. Sous le titre de « théologie fondamentale », la section suivante confronte l'idée de la révélation avec la vie concrète de l'esprit. Ici l'on traite de religion, de l'accès de l'homme à la religion et de sa phénoménologie, du christianisme comme fait historique et des hérésies chrétiennes, avant de présenter la phénoménologie du christianisme catholique romain et une théorie de l'accès de l'homme individuel à la véritable religion.

La seconde partie propose les vérités particulières du message chrétien, c'est-à-dire « l'homme et son monde comme nature finalisée par le surnaturel » et « la chute et la rédemption ». Ces deux sections comprennent, dans l'ordre, des observations sur l'état de créature, l'homme en tant qu'union de « nature » et de « surnaturel », la « nature », la dimension surnaturelle de la réalité humaine. Sont ensuite abordés les thèmes habituels de la dogmatique chrétienne : le péché, Dieu et le péché, le rédempteur, l'Eglise du Christ, l'anthropologie théologique de l'homme sauvé et finalement l'eschatologie. Cette rapide vue d'ensemble permet déjà la comparaison envisagée. C'est toujours la relation entre Dieu et l'homme qui sert de clé pour l'interprétation théologique. En effet, dans l'*Esquisse d'une dogmatique*, toute la première partie et la première section de la seconde ne traitent que ce problème. Autre-

14. Ces expressions sont à entendre ici dans leur sens particulier à l'intérieur de la pensée rahnérienne.

fois les théologiens présupposaient comme allant de soi une idée simple de ce rapport de base ; ils mettaient tout l'accent sur l'explication des vérités particulières. Pourquoi donc changer ? A cause des conditions historiques qui rendent difficile à l'homme de notre temps l'accueil du message évangélique. L'introduction de Rahner n'a d'autre sens que de ménager à nos contemporains une possibilité d'accès à la foi. Ainsi se manifeste, pouvons-nous dire, le caractère profondément missionnaire de cette théologie marquée d'une conscience vive de la situation donnée.

Sur cette base, le rapprochement s'impose entre l'*Esquisse* et le *Traité fondamental* bien que dans celui-ci le christianisme paraisse à première vue présenté d'une tout autre manière. Sa table des matières facilite la comparaison, car elle correspond parfaitement à l'*Esquisse*. Après une introduction générale, le *Traité* se déploie, pour ainsi dire, en neuf exposés thématiques qui possèdent chacun une certaine autonomie et qui forment pourtant un tout cohérent. Les quatre premiers s'intitulent « L'homme à l'écoute du message » [15], « L'homme devant le mystère absolu », « L'homme comme être radicalement menacé par la faute » et « L'homme comme événement de l'autocommunication libre et pardonnante de Dieu ». Ces titres soulignent le rôle décisif que ces réflexions réservent à l'homme ; celui-ci constitue le centre autour duquel se développe au début l'*Introduction au concept du christianisme*. C'est à partir du cinquième exposé que le sujet change. Rahner va parler de l'« Histoire du salut et de la révélation », de « Jésus-Christ », du « Christianisme comme Eglise », de « La vie chrétienne » et enfin de « L'eschatologie ». Les dernières pages du *Traité fondamental* contiennent quelques « Formules brèves de la foi ».

Le parallélisme entre l'organisation du *Traité* et celle de l'*Esquisse* paraît évident. Et ce qui frappe surtout, c'est la division entre un premier ensemble traitant de l'homme et un autre qui nous présente l'histoire du salut concret. La parenté se révèle dans la structure commune, qui trahit une intention unique malgré la distance des années. Une conclusion s'impose déjà : ici et là, le plan comporte un élément formel et un autre matériel. Certes, d'un écrit à l'autre on observe aussi une différence : dans le *Traité* les divers aspects s'interpénètrent plus que dans l'*Esquisse*, mais leur

15. Le titre exprime l'idée qui domine déjà *L'homme à l'écoute du Verbe* (en 1937, publié en 1941).

part respective reste à peu près la même, tout comme l'ordre des sujets, c'est-à-dire que l'aspect formel prédomine au début de la réflexion tandis que l'aspect matériel prévaut ensuite. Il ne s'agit pourtant pas d'une simple construction ou d'une pure spéculation. Toute la réflexion reste en contact avec la situation vécue pour la compréhension de laquelle Rahner voudrait élaborer les présupposés et les instruments nécessaires. La rencontre entre Dieu et l'homme dans le cadre d'une révélation véritable exige, pour être possible et pensable, des conditions internes et externes. Pour concevoir ces données de façon correcte, il sera également nécessaire de réfléchir dans le cadre d'une théorie des sciences. Rahner se demande ainsi ce que pourrait être le statut scientifique de son entreprise, laissant comprendre que ce problème ne comporte pas de solution a priori. Ces réflexions d'ordre formel peuvent sembler dignes de plus d'intérêt que le reste, parce que les développements concernant le contenu du message chrétien (partie « matérielle ») sont dans leur ensemble plus proches de tout ce que propose déjà la théologie traditionnelle. Mais si l'on dépasse cette vue superficielle, on constate bientôt combien une telle appréciation serait inexacte. Le rapport étroit et indissoluble qui lie les deux éléments formel et matériel est affirmé de telle sorte que la distinction entre l'un et l'autre devient moins nette. C'est dans le même esprit que par ailleurs le théologien a mis en doute la distinction classique entre théologie fondamentale et théologie dogmatique [16]. Sans en nier la valeur didactique, il se garde bien d'y voir le signe d'une séparation. L'unité de la réalité religieuse appelle même dans le *Traité fondamental* un chapitre spécial sur les problèmes de la théorie de la connaissance sur le plan de la foi chrétienne. La spécificité du sujet exige une démarche intellectuelle adéquate.

La question de la méthode faisait déjà difficulté au moment de l'*Esquisse*. Comment saisir de façon valable et crédible la totalité de la révélation ? L'homme créé et fini ne peut jamais prétendre à un contact réel et direct avec le Dieu absolu et créateur. Selon Rahner, cette « possibilité impossible » n'a pas encore fait l'objet d'un examen sérieux et, à ce point de vue, la situation ne semble pas avoir beaucoup changé entre l'*Esquisse* et le *Traité*. Aussi les deux textes en rendent-ils témoignage de manière étonnamment

16. Ces termes s'entendent ici au sens usuel qu'ils ont dans l'organisation classique des études de théologie catholique.

semblable. Pour une part considérable, cela tient au fait que l'interdépendance typique entre la vérité chrétienne et la manière de la traiter n'est pas encore suffisamment prise en compte par la réflexion théologique générale. Certes, on ne néglige plus comme autrefois l'aspect méthodologique ; c'est plutôt le contraire qui se produit aujourd'hui dans la mesure où l'on croit pouvoir résoudre toutes les questions par le seul jeu des méthodes. A ce propos, Rahner rappelle simplement la correspondance mutuelle et inévitable entre contenu et procédé, une réalité d'une importance particulière pour qui veut réfléchir de façon responsable sur la révélation du Christ. Cela signifie surtout que les règles qui commandent la manière d'aborder l'un et l'autre des deux aspects sont à chercher en premier lieu dans l'Evangile vécu. Ainsi s'explique aussi la part relativement plus large accordée à la réflexion formelle dans l'*Esquisse* comme dans le *Traité*, encore qu'ici l'épithète « formelle » prenne un sens tout à fait spécial.

La comparaison entre les deux écrits pourrait donner lieu à une étude plus poussée, mais il suffit d'indiquer cette possibilité pour mesurer le caractère décisif du *Traité fondamental* par rapport au programme initial de la théologie rahnérienne. Néanmoins nous ne verrons pas dans le *Traité* une simple réalisation de ce programme ni d'autre part une conception totalement nouvelle, sans rapport avec lui. On constate donc à la fois continuité et changement dans l'évolution de Rahner. Comment et pourquoi ? Pour répondre au moins globalement à ces questions, examinons maintenant le rôle du *Traité fondamental* dans la vie de son auteur et ensuite dans sa théologie en général.

Le Traité fondamental *dans la vie de l'auteur*

La comparaison que nous avons esquissée aide à saisir la place et le sens du *Traité fondamental*, mais elle ne suffit pas pour en préciser par exemple le genre littéraire [17]. Ce livre rend compte de la foi mais aussi de la vie d'un chrétien s'appliquant à réfléchir sur toute l'existence du croyant et des croyants. L'expérience de cette vie a conduit l'auteur à modifier son projet original ; le résultat auquel son travail a abouti reflète donc aussi le cheminement

17. Pour une discussion de ce point, cf. M. Seckler, « Das eine Ganze und die Theologie. Fundamentaltheologische Ueberlegungen zum wissenschaftstheoretischen Status der Grundkursidee Karl Rahners », dans *Glaube im Prozess* (Mélanges Rahner, 1984), Freiburg/Br., 1984, p. 826-852.

personnel de Rahner. Qu'en 1954 il ait publié son programme du début, cela prouve qu'il se sentait encore lié par son plan. C'est seulement plus tard et peu à peu que l'on voit s'opérer un changement réel. Le facteur qui l'a davantage influencé est l'attention toujours plus éveillée qu'il a accordée à la situation concrète du monde et de son temps. La découverte de celle-ci n'est pas nouvelle, mais Rahner réalise de plus en plus la portée d'un tel phénomène pour la pensée théologique. Ainsi il en parle plus souvent dans ses contributions récentes. Et d'année en année il approfondit l'analyse de cette situation. A juste titre on constate que cette considération devient un « topos » particulier, et pour ainsi dire indispensable, de la réflexion rahnérienne. Mais qu'entend-il lui-même par « situation » ?

Au début de sa carrière, on discutait au sein de la Faculté de théologie sur la nécessité de former les étudiants d'une manière qui correspondrait mieux aux besoins de la pastorale. Pour rencontrer vraiment la situation de l'Eglise dans le monde moderne, on proposait une théologie du « kérygme ». Pour aider efficacement les hommes d'aujourd'hui, la réflexion théologique devait élaborer un langage religieux susceptible d'être compris. Dans cette perspective, le terme « situation » désignait le monde où le message chrétien doit être annoncé et vécu. Pour avancer dans la direction souhaitée, il fallait s'aviser que jusqu'alors on avait parlé et pensé sans tenir compte suffisamment du cadre concret de l'existence chrétienne. Et cela s'expliquait : on n'avait considéré la vérité chrétienne que sous la forme d'une vérité éternelle, pour ainsi dire indépendante de tout conditionnement externe. Soulignant de façon unilatérale le rôle normatif de l'Evangile, on avait méconnu les exigences auxquelles est soumise l'insertion du message dans la vie des hommes. C'est ce vaste problème qui a pris place au centre des préoccupations de Rahner, mais ce dernier a su toujours respecter la délimitation essentielle entre l'Evangile lui-même et ses conditions d'insertion dans le monde ; jamais il n'a, par une interversion des valeurs, mis en cause la position éminente du message du Christ ; jamais il n'a, au risque de falsifier la révélation du Seigneur, subordonné la teneur de celle-ci aux conditions anthropologiques de sa pénétration dans la vie humaine. Mais d'autre part, s'il est vrai que, comme dit saint Jean, le Verbe s'est fait chair, il doit exister un rapport typique qui accorde à la situation concrète de l'homme, aux conditions externes, un rôle à ne pas négliger. Ce

problème, une fois qu'on l'a perçu, développe son dynamisme propre. La tâche consiste alors à faire pénétrer la vérité chrétienne dans le monde sans pouvoir isoler l'un des éléments de cet ensemble.

Or le monde a évolué, notamment en ce qui concerne le savoir humain. La masse des informations disponibles et même nécessaires à certaines décisions ne cesse de croître. En d'autres termes, le monde réclame de plus en plus l'attention de l'observateur — fait d'expérience que Rahner pour sa part a très vivement ressenti. Les connaissances s'accumulent avec cet effet qu'il importe de remarquer : il devient de plus en plus difficile de tenir un compte exact de toutes les données. De là peuvent découler des conséquences fort diverses. Si la masse des informations se laisse maîtriser, s'il reste encore une formule plausible pour l'intégrer dans la réflexion, le problème apparaît relativement simple. Pourtant, au cours des années, Rahner a acquis la conviction que la méthode traditionnelle des résumés n'arrive plus à faire face aux particularités des connaissances. On manque pour cela de moyens nouveaux et efficaces. On pense d'abord au travail en groupe. Il semble bien que Rahner a songé à cette solution pour la réalisation de son *Esquisse* ; mais elle se heurta à des obstacles insurmontables. Même en s'y mettant à plusieurs, on n'aurait pas pu réaliser le projet. Il fallut changer de registre. Le même problème se posait d'ailleurs aussi aux étudiants, avec lesquels il aurait fallu aborder une démonstration théologique déjà impossible pour les maîtres. Ainsi la réforme de la préparation théologique aux tâches pastorales conduisit le professeur Rahner à considérer la difficulté sous un autre angle. Et ce fut d'abord dans ce contexte qu'il développa la première idée d'un traité fondamental sans pouvoir déterminer d'emblée le vrai caractère de l'entreprise. Par après seulement, il élabora la distinction entre deux niveaux de réflexion, dont le premier concernerait son *Traité fondamental*. Celui-ci n'est pas scientifique au sens habituel du mot ; c'est le lieu d'une vision globale de la réalité vécue, sentie et réfléchie, vision qui précède l'approche scientifique et le traitement technique et spécialisé.

Le sens d'un tel projet n'est pas seulement de permettre des études orientées vers la pratique pastorale mais de rechercher la possibilité d'associer existence et réflexion chrétiennes pour éviter tout divorce entre le discours théologique et la vie, ou entre une théologie purement scientifique et une autre purement pratique. L'itinéraire de Rahner connut quelques hésitations. Le voisinage

de son travail avec la théologie du « kérygme » est indéniable, mais Rahner ne voulait pas reprendre les propositions de ses collègues d'Innsbruck. Il adopta plutôt comme référence la distinction coutumière dans la formation théologique de certains ordres religieux entre *cursus maior* et *cursus minor*, mais il ne la retint pas longtemps, car il en voyait les inconvénients ; il redoutait les conséquences d'une telle division et les malentendus qu'elle entraîne. Au fond, tout christianisme a besoin tout à la fois de réflexion et d'existence vécue ; l'une et l'autre sont inséparables. Autrement dit, toute forme de vie chrétienne implique une composante intellectuelle et toute pensée chrétienne vit de son rapport à la pratique. Le *Traité fondamental* pris à un premier niveau de réflexion veut répondre à cette exigence en proposant du même coup une introduction au christianisme, c'est-à-dire une « mystagogie » de la foi elle-même. Cette intention explique le sous-titre *Introduction au concept du christianisme*. La vie concrète est donc concernée, parce qu'elle fournit les expériences de base qui exigent et mettent en route la réflexion théologique, laquelle à son tour conduit à la vie chrétienne, car elle vise l'attitude pratique et non seulement des idées ou une explication théorique. Encore faut-il se garder d'un malentendu : le *Traité* veut exercer une influence au bénéfice de la foi, il veut conduire à la foi ou à son approfondissement, mais il n'a pas du tout l'intention de la produire. La réflexion ne part pas de rien ; elle présuppose justement le message de l'Evangile et le fait de la réponse au moins initiale que lui donne la foi au sein de la communauté ecclésiale. Cela nous découvre ce que désigne l'expression ici utilisée de « *concept* du christianisme ». Il s'agit d'une conscience claire et articulée de quelque chose d'existentiel. Un tel concept prendra ensuite de l'importance pour la réalité qu'il signifie et, en ce sens, il provoque aussi un changement dans la réalité elle-même. De quelle manière ?

Selon Rahner, l'existence chrétienne implique et exige inévitablement la raison. Réfléchir sur la foi n'est pas du tout un luxe, quelque chose de surajouté sans nécessité. C'est vrai au niveau proprement scientifique, c'est-à-dire de la réflexion technique et spécialisée d'un théologien de métier. Beaucoup vivent le christianisme sans avoir besoin d'un effort de ce genre. Mais à tous l'Evangile se présente comme une « parole » en attente de quelqu'un qui l'écoute ; pour tous aussi la foi se réalise de manière consciente et responsable. Pour définir le problème central des recherches de

Rahner, il faut voir l'homme devant Dieu, entre l'Evangile et la foi. La description et l'analyse de cette situation constituent déjà le cœur de son étude *L'homme à l'écoute du Verbe*, dont on propose souvent une explication erronée [18].

Le *Traité fondamental* prolonge la même ligne. Après le concile, elle gagne en clarté, grâce à la notion de dialogue qui offre une possibilité nouvelle pour interpréter les rapports entre Dieu et l'homme, mais aussi pour comprendre le rôle des chrétiens dans le monde. Ainsi l'intention de Rahner et les grandes propositions du concile se confirment mutuellement, en même temps que s'affirme aussi l'importance du *Traité*. Conçue d'abord pour la formation des jeunes théologiens, l'entreprise révèle de plus en plus son utilité pour tout chrétien cultivé qui souhaite rendre compte de son être chrétien. De cette façon, il semble possible d'énoncer une formule plausible de sa propre foi dans la situation spirituelle d'aujourd'hui. Le *Traité* veut donc apporter une aide directe à l'existence chrétienne. Il le fait sous la forme d'un exposé mais l'auteur l'a conçu comme un service de la foi et c'est à ses yeux la principale destination de l'ouvrage. Cet objectif réclame obligatoirement un approfondissement intellectuel dont nous allons parler.

Le Traité fondamental *et la théologie*

Ce que nous avons dit des relations du *Traité fondamental* avec la vie ne laisse pas de doute sur le caractère théologique du travail de Rahner. Mais comment définir correctement la relation de cette théologie en son premier niveau de réflexion à la théologie scientifique ? Rahner ne veut pas faire de la théologie pour la théologie ; qu'est-ce que cela signifie ?

Nous avons déjà mis en évidence un trait majeur de la pensée rahnérienne en mentionnant son côté formel. Le théologien cherche à se rendre compte de ce qu'il fait ; aussi ne contribue-t-il pas seulement à une théorie des sciences, à préciser le statut de la théologie dans le cadre des autres disciplines universitaires, mais il veut surtout situer la théologie comme telle et définir la question théologique à traiter. La vérité de la foi ne se laisse pas définir comme n'importe quel objet de la réalité contingente, ce qui

18. L'interprétation habituelle lit cet ouvrage presque toujours comme une étude philosophique. Cf. au sujet du *Traité fondamental*, F. MARTI, *Einseitiges Gespräch mit Karl Rahner*, dans *Philosophisches Jahrbuch* 91 (1984) 176-188. Mais toutes les circonstanecs imposent plutôt une lecture théologique.

entraîne des conséquences pour l'aspect formel de la réflexion. Cela va de soi dans la mesure où la discussion met en jeu des présupposés et des modes de traitement, parce que c'est l'homme lui-même qui domine la réflexion, l'homme concerné de façon existentielle et totale par le fait religieux dont il saisit le sens ultime par une révélation éventuelle. Evidemment, une telle conception suppose déjà une certaine connaissance du christianisme ; à défaut de ce savoir préliminaire, elle ne s'ébauchera même pas. Selon Rahner, ce point de départ ne prédétermine pas pour autant la réflexion elle-même, qui obéit à ses propres règles. Néanmoins, c'est le fait historique présupposé qui exige et implique toujours l'interprétation.

En plusieurs endroits de son *Traité*, Rahner se réfère au fait historique chrétien pour fonder les pas décisifs de sa réflexion théologique. Cette référence met en lumière le caractère historique de la révélation du Christ et du christianisme en général et en même temps la condition inévitable de toute théologie, à savoir le lien constant avec la tradition. Cet aspect devient décisif dans le *Traité fondamental*, surtout en christologie — selon les termes de Rahner : dans la recherche du sauveur définitif et absolu. Le champ de cette recherche est constitué par l'histoire et par la tradition. Ce n'est pas seulement une condition externe, une circonstance accidentelle sans importance spéciale pour la direction de l'effort et le but poursuivi, bien qu'il soit faux d'affirmer que de cette condition on puisse déduire la réalité du sauveur cherché. Mais le sauveur lui-même accepte cette condition : on ne le cherchera donc pas ailleurs ; il s'insère dans l'histoire du monde sans lui appartenir comme tout le reste. Reconnaître le Christ en Jésus de Nazareth, c'est justement la tâche de la recherche et du traitement de l'histoire qui sont exigés de l'homme. Celui-ci doit respecter la condition pour découvrir que l'objet de sa recherche transcende cette condition même. La vérité chrétienne vient d'ailleurs et reste néanmoins insérée dans l'histoire de ce monde. Pour la reconnaître et la comprendre, l'homme obéit à la force qui le pousse de l'intérieur où il trouve la structure correspondant à cette vérité. Ce dynamisme le provoque à agir face à l'histoire qui s'offre à lui. L'expérience humaine d'une part et celle de l'histoire de l'autre se correspondent de telle sorte que l'histoire interpelle l'homme. Et cette histoire certainement n'est pas le produit de l'homme selon un processus idéaliste. Elle se montre

plutôt le partenaire de l'homme, même si elle ne le manifeste pas comme telle de façon immédiate. Il en résulte une relation mutuelle non pas telle qu'elle place les deux termes simplement sur un pied d'égalité, ni non plus au sens où l'un se trouverait indépendant et l'autre dominé, sans aucune liberté ni responsabilité.

Ce n'est pas un hasard si la thématisation du problème intervient en christologie [19]. Rahner présente le Christ comme la réponse à la recherche du sauveur absolu, recherche déjà stimulée et orientée par le fait de Jésus de Nazareth. Sans lui, elle ne serait jamais clairement entamée. Mais ce fait implique la structure déjà mentionnée et qui détermine l'homme de l'intérieur. Jésus révèle l'autocommunication de Dieu fait homme en donnant ainsi réponse à la tendance la plus profonde de l'existence humaine. Jésus lui-même est marqué par cette structure et cela semble fonder pour le chrétien l'inéluctable nécessité de réfléchir car, au fond, cette réflexion et la recherche du sauveur absolu sont identiques. En ce sens, la formule de Rahner est correcte : la christologie est le modèle de l'anthropologie, et celle-ci est une christologie déficiente ou incomplète, c'est-à-dire en quête de son accomplissement définitif. Le fait Jésus examiné dans cette lumière permet de distinguer de l'histoire la réalité qui la transcende. Dépassant l'histoire, le Christ fonde la structure de la recherche humaine qui nécessite la réflexion ou la vision intellectuelle de la révélation et de la réponse chrétienne.

Il ne faut donc pas s'étonner si la christologie occupe la section centrale et la plus volumineuse de tout le *Traité fondamental*. Si à ce cœur de l'entreprise de Rahner, on joint les exposés sur l'histoire du salut en général et sur une révélation éventuelle, on dépasse en étendue le tiers de l'ouvrage entier. Cette constatation tout extérieure suggère assez l'importance de cette partie, sans qu'il soit besoin d'entrer dans le détail du contenu. Quant au caractère théologique de ces développements, il est mis en relief par la vue globale du rôle de Jésus-Christ à l'intérieur de l'histoire et du monde. Rahner décrit d'abord la phénoménologie de notre relation à Jésus, c'est-à-dire son aspect le plus visible et le plus accessible — par quoi sont supposées une certaine foi et une certaine vie chrétienne. Comprendre cette existence, c'est ici notre devoir,

19. Pour une confirmation et une critique, cf. J. RATZINGER, *art. cit.* (cf. *supra*, note 2).

parce que cette compréhension même en fait partie. Si l'on ne tient pas compte de ce point essentiel, on interprétera erronément l'entreprise de Rahner. La saisie de la réalité du Christ et de Dieu comme existant hors de l'homme et de son monde fait partie de l'expérience de la relation [20]. Si par la suite l'homme pousse sa réflexion jusqu'à l'étude d'une « christologie transcendentale », ainsi que Rahner l'appelle, il ne soumet à l'analyse que son expérience de foi et ses éléments nécessaires. Il voit donc la vérité avec ses propres yeux, sous la lumière qui lui est personnelle, autrement dit selon l'accès le plus proche et le plus naturel. Il n'en existe pas d'autre, quoi qu'on prétende quelquefois. Mais conclure de là que la réalité elle-même dépendrait du pouvoir intellectuel de l'observateur humain, ce serait faux. Il faut respecter l'écart entre le plan de l'être et celui du connaître. L'existence chrétienne vécue avec tout ce qu'elle présuppose et implique détermine ici l'activité théologique sans rien décider de la situation objective du rapport, de ses priorités ontiques et de ses dépendances réelles.

Cette remarque rappelle à quel point il est dangereux de confondre le plan du réel avec celui de la connaissance. Pour l'œuvre théologique de Rahner et pour sa compréhension correcte, cette distinction des plans revêt une importance de premier ordre, parce que cette théologie commence par ce qui est accessible à la connaissance humaine pour conduire ensuite à la réalité consciente et, en elle, à la réalité comme telle. Cette voie reflète encore l'implication de la réalité religieuse et théologique dans une réalité d'un autre type. Ce n'est pas le lieu d'expliciter spécialement l'union et la distinction dont il s'agit ici dans la pensée de Rahner. L'ordre en est plutôt compliqué, car malgré la diversité des plans à ne pas confondre, il existe une relation mutuelle dans laquelle connaissance et conscience humaines jouent un rôle propre et indispensable. Il ne s'agit nullement d'une simple subordination parce qu'il n'y a ni autonomie ni séparation complète, mais inclusion réciproque. En ce sens, la réflexion théologique dépend de ce sur quoi elle réfléchit et en même temps, elle détermine un changement de cette réalité en la rendant consciente. La nature du message chrétien et de Jésus-Christ lui-même pousse à la prise de conscience qu'appellent ces vérités, de sorte qu'elles perdent leur caractère et leur

20. Cf. A. Amato, *Dall'uomo al Cristo, salvatore assoluto nella teologia di K. Rahner*. La « cristologia trascendentale » al suo primo livello di riflessione, dans *Salesianum* 41 (1979) 3-36.

vertu propres lorsqu'elles restent inconscientes. Il s'ensuit pour le christianisme que, si cette exigence est vérifiée, il y gagne un concept dont le contenu se situe dans la personne de Jésus-Christ et la relation avec lui. Il est le Verbe adressé à l'homme qui doit l'écouter, et par là il est l'autocommunication et l'autodonation de Dieu lui-même à l'homme et au monde. Si l'homme accepte cette offre, il s'en trouve entièrement changé. Celui qui s'ouvre à cette introduction au concept du christianisme devrait y parvenir. C'est le but de cette réflexion-exercice [21]. Il se réalise grâce à la théologie qui se révèle tout autre chose qu'une description externe et neutre d'une réalité qui ne serait pas touchée en elle-même ni par le fait ni par le contenu d'un procédé purement intellectuel.

Une conclusion s'impose enfin : Rahner essaie ici de faire de la théologie d'une manière neuve [22]. Cela n'empêche en rien que la théologie classique continue à subsister ; elle restera nécessaire mais elle trouvera une base nouvelle. Le *Traité fondamental* n'est donc pas une des introductions habituelles bien connues ni davantage une version moderne d'une théologie fondamentale de style ancien. Peut-être ce modèle laisse-t-il encore à désirer ; sans aucun doute on discutera autour du fondement conçu, élaboré et proposé par Rahner. Quoique son sens ne paraisse pas assez clair et que ses prolongements restent encore indécis, le *Traité fondamental* offre dès maintenant l'un des projets les plus féconds et prometteurs qu'on doive à la théologie catholique depuis des années.

Face à l'évolution de l'opinion publique à l'égard du christianisme et au développement actuel des sciences, son opportunité se manifestera de plus en plus. Il paraît peu probable qu'une apologétique de style ancien puisse vraiment répondre à la provocation du monde actuel. Se résigner à cette carence et se replier sur le monde soi-disant chrétien serait une solution pire encore pour le chrétien d'aujourd'hui ; ce serait d'ailleurs aller directement à l'encontre du devoir missionnaire. Enfin le renouvellement de la théologie comme théorie plausible et acceptable à l'intérieur du monde tel qu'il est et comme instrument de formation pour la génération nouvelle des théologiens et des chrétiens exige que l'on se concentre sur l'essentiel. Le modèle de Rahner en fournit jusqu'ici la tentative la plus convaincante. Tout cela ne saurait faire

21. Il serait nécessaire d'envisager aussi les autres éléments dont parle Rahner, comme l'Eglise, l'existence chrétienne et l'eschatologie.

22. Cf. plus haut, p. 826, sur la réflexion théologique à un premier niveau.

oublier les limites et même les faiblesses du *Traité fondamental*. Il propose une théologie, non toute la théologie. Même si l'on accepte une base de ce type, il restera encore à critiquer, à corriger, à mettre au point les affirmations particulières de Rahner. Cela importe peu par rapport à l'ensemble du projet et à sa réalisation globale. Assez souvent, durant sa vie, par ses idées géniales et spontanées, Rahner a exercé une influence considérable sur la manière de considérer telle ou telle vérité particulière de la foi. Le *Traité fondamental*, par contre, est le résultat de toute son activité théologique, une formule qui ouvre la possibilité de comprendre l'ensemble et de rendre compte de la foi comme telle. Pour cette raison, ce livre constitue le testament de sa pensée entière et le fruit de son intention la plus profonde.

I 00187 Roma
Piazza della Pilotta, 4

Karl H. NEUFELD, S.J.
Université Grégorienne

Sommaire. — L'œuvre du P. K. Rahner est ample et très diversifiée. Comment comprendre l'intention fondamentale de son activité théologique ? Le *Traité fondamental* semble suffisamment développé à cette fin mais son caractère et sa fonction ne sont pas clairs à première vue. Par comparaison avec un texte programmatique et en insérant le *Traité fondamental de la foi* dans l'ensemble de la vie et de la théologie de Rahner, on tente d'expliquer l'origine, la nature, le sens et la situation de cette entreprise originale. Mais en même temps, il s'agit de comprendre le programme théologique de Rahner face aux situations et aux difficultés de notre temps. Ainsi s'ouvre la possibilité de prolonger l'intention du théologien.