



NOUVELLE REVUE

THÉOLOGIQUE

102 N° 1 1980

Méthode transcendentale et révélation historique

Raymond MENGUS

p. 22 - 34

<https://www.nrt.be/fr/articles/methode-transcendentale-et-revelation-historique-995>

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Méthode transcendente et révélation historique

Les lecteurs de Karl Rahner connaissent bien sa manière ; ils se doutent de la difficulté qu'il peut y avoir à la rendre en d'autres langues. Le terme de « transcendantal », si abondant dans sa bouche et sous sa plume, si caractéristique de son genre, n'offre pas de résistance à la traduction¹. Il en offre d'autant plus à la compréhension et à l'interprétation.

Depuis Kant et Husserl, personne sans doute n'aura fait de « transcendantal » un usage aussi insistant — faut-il dire : inquiétant ?

Le problème de fond, on se propose de l'aborder ici sous un angle subjectif. On le posera dans la perspective d'un voyage à Munich et d'une rencontre avec le principal intéressé. Comment Rahner ressent-il l'antinomie qui a inspiré notre titre, comment perçoit-il le danger que certains attachent à sa méthode ?

I. — L'ENJEU

Dans le maître-mot de transcendantal, nombre de lecteurs voient poindre aussitôt une chose périlleuse. Une méthode qui se définit par la réflexion sur des conditions de possibilité ne tend-elle pas à déduire de là son objet et à réduire le donné positif ? Une théologie transcendente respectera-t-elle la figure concrètement prise dans l'histoire par la Révélation, sera-t-elle accueillante à ses surprises ? Peut-elle, même, quoi qu'il en soit de ses essais dans ce sens et de sa bonne foi, accepter en vérité l'idée de révélation ?

La question n'est pas fréquemment posée dans sa radicalité. Elle mérite de l'être sans intention ni d'accusation ni de défense, et alors même que la conjoncture ecclésiale ne lui donne pas d'acuité particulière.

Si les problématiques s'expriment rarement pour elles-mêmes et en tant que telles, elles colorent les mentalités, elles affleurent de-ci, de-là. Elles conditionnent les prises de position sur des points particuliers. Faut-il y insister ? Elles fournissent la lumière dans

1. Cf. *Karl Rahner en pratique*, dans *NRT*, 1979, 378 ss.

laquelle les éléments du phénomène chrétien examinés un à un recevront leur véritable éclairage.

Il ne nous suffira pas que la problématique transcendente proteste de son ouverture à une parole de révélation : encore faudra-t-il que son propre poids ne l'entraîne pas à nier dans le détail ce qu'elle déclare accepter en bloc.

Le type de pensée représenté et presque symbolisé par K. Rahner comporte, avant tout autre examen, un premier avantage. Il aide à saisir l'importance primordiale, pour l'intelligence de la foi comme pour tout acte spirituel, de ce qu'à la suite de Bultmann on vise sous le vocable de précompréhension : un cadre interprétatif, la structure a priori de l'esprit humain. D'avoir vigoureusement mis en lumière pareille évidence ne devrait valoir à Rahner aucune suspicion ; d'en avoir rigoureusement tenu compte sur toute la ligne, du premier au dernier article du Credo, ne peut que lui être imputé à mérite.

Ce qui importe avant tout, en pareille matière, c'est de déterminer une problématique : là se décident le statut et le traitement des problèmes particuliers. Et parfois leur solution. En théologie comme en politique, il est assez facile de nommer des problèmes, de s'y fixer, de les « vendre », de provoquer là autour prises de position, polémiques, passions. En aurons-nous connu de ces thèmes qui occupent, un temps, tout le champ des consciences et la devanture des librairies avant de céder la place à d'autres urgences ! Pourtant, les modes religieuses et ecclésiastiques ne suivent pas simplement les lois de la psychologie sociale et du commerce : elles peuvent aussi traduire, l'espace d'une saison ou deux, de vraies questions, des inquiétudes réelles.

C'est là qu'une petite révolution copernicienne peut toujours être du plus grand profit : elle nous déprend du problème particulier, si brûlant soit-il ; elle nous engage à remonter à notre façon de l'aborder. Rahner ne cesse de pratiquer en matière de foi et de mœurs cette ascèse intellectuelle qui permet seule d'échapper aux enlacements partisans comme aux condamnations péremptoires. Rien de plus libérateur que de réfléchir d'abord au sujet questionnant, de définir patiemment, modestement, le lieu d'où l'on envisage les questions. Il pourrait bien être à cet égard, au XX^e siècle, un Kant théologique qui acclimaterait en de nouveaux territoires la méthode transcendente : la connaissance définie par là « s'occupe moins d'objets que de notre façon de connaître les objets en tant qu'une telle connaissance doit pouvoir être a priori ». Le projet kantien, y compris dans la dernière partie de cette formulation, aurait donc trouvé droit de cité chez un penseur catholique formé à l'école de Heidegger ? On devine au prix de quelles ambiguïtés. On soupçonne également l'intérêt d'un tel pari.

Car enfin, ce qui distingue la dogmatique de quelque catéchisme supérieur ne tient pas à l'ampleur ou à la complexité de l'énoncé, mais au niveau où s'établit le regard, à la qualité de l'énonciation. Il arrive à la dogmatique chrétienne d'investir trop vite son objet, c'est vrai ; de se fixer immédiatement sur lui comme le savant sur sa portion de réel, au risque de tomber dans ce « positivisme de la révélation » que Bonhoeffer reprochait un jour à Barth. A elle aussi continue de s'appliquer l'adage scolastique : *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. L'avertissement de l'Evangile vaut également ici : avant de bâtir une tour ou d'engager un combat, mieux vaut d'abord dénombrer les forces disponibles. Le théologien acquis à la méthode réflexive ne craint pas de consacrer trop de temps à ces préparatifs : préalables obligés, improductifs en soi, mais conditions de toute suite possible.

L'habituelle production théologique ne pécherait-elle pas par excès de précipitation ? Les fruits forcés ne durent guère. La visée pratique ou spirituelle ne saurait justifier les courts-circuits : elle aussi, elle surtout réclame des fondements assurés et des démarches clarifiées. La théologie scientifique est encore le meilleur aliment et le meilleur garant d'une pratique féconde, durablement féconde. Quand on se situe à la hauteur convenable, les oppositions quotidiennement décelées dans la plaine, malencontreusement cristallisées autour des pôles « doctrinal » et « pastoral », apparaissent bien souvent pour ce qu'elles sont en réalité : de faux dilemmes.

II. — LES RÈGLES DU JEU

Quand on perçoit un peu l'enjeu, on s'intéresse davantage au jeu de K. Rahner : on a envie de savoir comment il procède pour son compte — et pour le compte de son partenaire invisible, omniprésent, « l'homme moderne ».

Le « moment transcendantal de la Révélation historique », comme il l'expliquait dans une interview accordée à la *Herder Korrespondenz*², a pour fonction d'élucider les conditions de possibilité et de réception d'une bonne nouvelle qui en soit réellement une, d'une parole qui ait sens pour nos contemporains. Le discours théologique se trouve alors doublé d'une permanente référence anthropologique — quand les deux ne s'identifient pas. « Il est nécessaire et utile d'assumer le 'tournant anthropologique' ; la théologie dogmatique ne peut être aujourd'hui qu'une anthropologie théologique³. » La

2. Cf. *Gnade als Mitte menschlicher Existenz*. Ein Gespräch mit und über Karl Rahner . . . , dans *Herder Korrespondenz* 28 (1974) 83.

3. « Theologie und Anthropologie », dans *Schriften zur Theologie*, Fribourg-en-Br., Herder, VIII, p. 43.

grâce (surnaturelle !) est au cœur de l'homme, est le cœur de l'homme.

Voilà bien le problème. Le théo-logique ne cède-t-il pas ici à l'anthropo-logique, ne serait-il pas ramené à la mesure de l'humain ? L'autorité de la Révélation ne sera-t-elle pas perpétuellement soumise au tribunal de l'« homme moderne », de sa raison, de son désir ? Problème plus aigu encore dans le cas d'une anthropologie au deuxième degré, justement qualifiée de transcendente : « On a raison de caractériser ma théologie comme une anthropologie transcendente ⁴. »

Même si nous écartons la polémique et les procès d'intention, la question demeure du statut épistémologique, du rôle qui revient dans cette pensée chrétienne à l'anthropologie — une certaine anthropologie ! Critère de la vérité, y compris de la vérité offerte par révélation ? Ou lieu et condition d'appropriation de la vérité ?

Une ambiguïté s'annonce ici, qu'on peut percevoir en maintes autres questions logiquement antérieures. On pose, par exemple, que l'expérience de Dieu s'effectue dans l'expérience de soi-même ; mais c'est pour affirmer dans le même mouvement « une réalité indépendante de l'homme, existant objectivement, essentiellement différente du monde de l'homme » ⁵ : d'un risque de confusion entre l'homme et l'absolu, on passe donc aussitôt au rappel énergique de leur incommensurabilité. Le double jeu, d'une communion qui frise l'identification et d'une distinction qui va jusqu'à la séparation, essaie peut-être d'exprimer le double et unique circuit de systole et de diastole qui commande les rapports entre l'ordre de l'esprit et l'ordre de la grâce.

On sait que K. Rahner a élaboré toute une conception de l'« existentiel surnaturel » pour soutenir avec une force égale la gratuité et la réalité de la vie divine en l'homme. Il s'agit à chaque fois de maintenir en *théorie* une tension congénitale, constitutive du fait chrétien : il y est partout supposé une *correspondance* entre la dynamique de l'esprit humain et l'événement du salut, entre la parole intérieure et la proposition externe ; ou encore, pour utiliser les deux couples terminologiques qui scandent le moindre texte de Rahner, entre le transcendental et le catégorial, entre l'« a priori » et l'« a posteriori ». Disgrâce du vocabulaire : spécifique, il éveille la vigilance des kantien ; diffus, il suscite l'humeur des non-kantien, c'est-à-dire — malgré le regain de faveur des trois *Critiques* — d'à peu près tout le monde.

4. Gnade als Mitte . . . , loc. cit.

5. K.H. WEGER, Karl Rahner. *Eine Einführung in sein theologisches Denken*. Fribourg-en-Br., 1978, p. 55 s. Ce petit livre introduit réellement, avec simplicité et profondeur, au style et à la pensée de Rahner. Il invite à une réévaluation actualisée de son œuvre.

Le vrai problème, en l'affaire, n'est pas de terminologie. Dans ce système de correspondance, dans cette mise en relation hors quoi on n'est bon que pour la trappe, qui relie quoi à quoi ? Où se trouve le principe actif qui juge de la correspondance ou de la non-correspondance du message au destinataire ? Si Dieu est bien le sujet de cette double intervention — intérieure et extérieure — comment l'homme pourra-t-il se prononcer sur elle tout en restant à sa place d'homme ? Mais l'expéditeur (divin) ne se découvrant pas directement dans le processus, c'est l'homme en fin de compte qui doit prendre la direction des opérations. L'homme — avec son ouverture sur l'infini, son attente indéterminée, sa capacité d'accueil, mais aussi avec ses multiples déterminations spatio-temporelles, socio-culturelles, personnelles. Ne va-t-il pas les appliquer, ces déterminations et ces limitations, à la parole de l'Autre jusqu'à l'infléchir vers lui, se l'assimiler ?

Observons seulement le sort fait à la locution latine, prise substantivement, d'« a priori », pour laquelle les écrits de K. Rahner manifestent une telle prédilection. Il s'y produit, nous semble-t-il, un glissement de sens qui ne va pas sans conséquences. Dans son acception traditionnelle, « a priori » désigne une condition d'intelligibilité, un préalable à toute expérience, une structure de toute connaissance possible. Ce sens originel est certes conservé dans le style rahnérien ; il en vient même à inclure la méthode transcendente tout entière et à s'opposer ainsi à l'ensemble de ce qui est fourni par l'expérience, à l'ordre des catégories, bref au catégorial.

Est-ce sous l'effet d'une fréquence particulièrement élevée, et de la grande facilité avec laquelle Rahner joue du « transcendental » ? Cet « a priori » a tout l'air d'oublier sa fonction de régulateur, de se détacher de l'horizon pour paraître sur le devant de la scène. Il intervient peu à peu comme un donné plus ou moins objectif, un élément du discours. A force de se mélanger aux (autres) composantes de l'expérience et de la réflexion, l'indéterminé est en voie de recevoir bien des déterminations. Au terme de ce singulier déplacement de sens, le concept « critique » de la tradition kantienne prendra — *horribile dictu* — les traits d'un être métaphysique, et le « transcendental » du théologien se rangera simplement parmi les catégories d'un genre un peu spécial.

Si l'hypothèse sémantique se vérifie, on entrevoit les suites possibles. Il se pourrait que K. Rahner leste le transcendental d'éléments recueillis, en réalité, dans l'expérience. Il se pourrait fort bien qu'il introduise dans son anthropologie des données empruntées à la positivité chrétienne, quitte à les détacher de leur humus et à leur conférer subrepticement un statut de généralité et d'anonymat. Inversement, on peut craindre que les structures a priori conclues

de l'analyse transcendente ne se glissent indûment dans le discours théologique, s'y octroyant une part indiscrete. Jusqu'à prétendre dicter leurs lois au-delà de leurs frontières propres, et comprimer par avance le libre déploiement de l'Autre.

Dans l'un et l'autre cas, que devient le don imprévisible, inouï, de la prévenance divine ? Reste-t-il même une place pour quelque révélation ? C'est ici que les interrogations se font pressantes. On n'évitera probablement pas que des reproches excessifs se mêlent à la nécessaire critique.

III. — AMBIGUITÉS

La critique courait entre les pages précédentes. Il est temps qu'elle se montre à visage découvert, et qu'elle s'adresse frontalement à la notion de révélation qui porte et traverse de part en part cette œuvre.

1. Une « révélation transcendente » ?

Personne ne proposera de revenir à la conception notionnelle et extrinséciste qui a largement dominé l'enseignement courant avant la constitution conciliaire *Dei Verbum* et contre laquelle notre auteur n'a cessé de s'élever. Réaction courageuse ; victoire heureuse. Était-il aussi fondé à étendre l'appellation consacrée et contrôlée de révélation à tout ce qui compose le monde de la grâce ? On y gagne peut-être en universalité — une universalité de bonne volonté du moins, déclarée, indistincte. Y gagne-t-on réellement en clarté ?

K. Rahner entend prendre tout à fait au sérieux, et jusque dans ses implications théoriques, la volonté divine de salut universel : quoi de plus légitime, de plus nécessaire et, disons-le, de plus rare ? Reste à s'assurer que l'intention, simple et centrale, a su se couler dans une expression adéquate. Or il n'est pas évident que les moyens conceptuels mis en œuvre soient de nature à servir au mieux la fin poursuivie.

Ainsi de cette « révélation transcendente ». Dès l'abord, elle fait craindre la confusion des plans. Alliance de mots singulière. Plus qu'osée : forcée. L'adjectif y affaiblit le substantif ; celui-ci est mangé par celui-là. Il en résulte une assez étrange dialectique. Témoin ce commentateur récent : « Il y a une révélation transcendente, une révélation à tous les hommes. Mais... cette révélation transcendente, il faut dire nettement que l'homme comme tel ne la connaît pas du tout⁶. » On a beau ajouter tout de suite que cette

6. *Ibid.*, p. 110 s.

révélation transcendentale fait partie intégrante de la révélation historique et catégoriale : on ne voit pas bien la nécessité de poser une révélation universelle qui ne révèle rien à personne, tout en étant capable de révéler quelque chose à quelques-uns.

Et K.H. Weger d'insister. Les deux formes de révélation constituent une unité. La transcendentale trouve son expression dans la catégoriale. — Vraiment ? Les cris de Jérémie, les paradoxes de l'Evangile, le « mystère » paulinien : simples objectivations de ce qui tapissait le fond de tout esprit, projections dans le champ conscient d'un non-su qu'on suppose là depuis toujours ?

Par ailleurs, s'il existe bien dans cette pensée des prophètes, des porteurs de révélation, ils ne semblent pas former de série cohérente et progressive. Leur unité tient à une pure contiguïté de hasard. Des hommes se lèvent, çà et là, spécialement doués pour les expériences intenses et la communication verbale. Les maillons brillent en leur isolement. Les réunir en une chaîne signifiante n'irait pas sans arbitraire.

2. *La fonction des médiations*

Une même difficulté, un même flottement se perçoit autour de la notion de médiation, voire au sujet de l'ordre historique en tant que tel. Le revers de la méthode transcendentale et de ses avantages, c'est qu'à vouloir réduire l'étrangeté de l'annonce chrétienne, à en souligner les accointances avec la dynamique foncière de l'être spirituel, on tend à concentrer l'attention sur la subjectivité ; on accepte insensiblement quelque distance par rapport à la réalité véhiculée par l'histoire, cette contingence. On devient moins capable d'honorer le visage concret que prend l'absolu quand il vient s'insérer dans l'aventure des hommes.

Face au système de médiations qui fait le christianisme, l'approche transcendentale irait alors à l'encontre de l'intérêt anthropologique, si haut proclamé. Elle a comme une propension à affadir la saveur d'une vie, à aplatir le cours d'une « histoire sainte ». Le primat du transcendantal vous fait porter sur les humbles réalités humaines un regard lointain, embué. Ce n'est certes pas au P. Rahner qu'on pourra reprocher de se désintéresser de ce qui constitue la vie des gens. Du fait de sa démarche, cependant, ne s'est-il pas mis dans une position où l'intellectuel est amené à brimer l'homme, et le théologien à tenir le pasteur en lisière ?

L'idée de médiation, et singulièrement de médiation religieuse, est bien au cœur du débat. Surtout pour qui lit la tradition biblique et chrétienne comme un immense tissu de médiations. La médiation est-elle avant tout déperdition ou présentation ? Nous éloigne-t-elle, par principe, de la pureté du rapport transcendantal, ou bien

nous offre-t-elle quelque rayon d'une réalité en elle-même inaccessible ? Dans le premier cas, on glissera le plus vite possible sur une gêne malheureusement inévitable, on s'emploiera à la limiter au strict minimum. Dans l'autre cas, on la recevra comme une chance, on s'y arrêtera avec plaisir et reconnaissance.

Sous le schéma abstrait, on n'aura pas de peine à discerner deux types d'interprètes du phénomène chrétien. Le premier, plus critique, paraîtra toujours regretter l'invraisemblable de l'incarnation ; il se croira obligé d'excuser Dieu pour pareille concession. Le second s'attardera à l'ombre d'une Parole inespérée qu'il lui est permis d'épeler avec ferveur et de laisser rayonner.

Le genre de Rahner l'incline sans nul doute dans la première direction. Si l'ordre historique ne se trouve évidemment pas évacué pour autant, l'impression gagne peu à peu qu'on en tient compte, qu'on y recourt juste le temps d'aller cueillir à l'arbre du passé un fruit jugé précieux. Puis, la porte refermée, on se concentre sur la récolte. Et on la transforme en christologie transcendente.

Face à une dogmatique objectivante, positiviste, une christologie transcendente pourrait constituer un complément utile, mieux : un heureux correctif. D'où vient le malaise ? La « déduction transcendente de la christologie » qui s'annonce significativement dès le premier recueil des *Ecrits théologiques*⁷ illustre sur un thème majeur l'ambiguïté d'une méthode où l'histoire risque de servir de confirmation à un schéma préétabli.

« L'homme est quelqu'un qui attend dans l'histoire la libre épiphanie de Dieu. » Et immédiatement après : « Jésus-Christ est cette épiphanie »⁸. Il est l'attente réalisée : ce n'est pas rien. Avec lui, on passe de l'idée à l'existence. Cependant, mis à part le fait même de la réalisation, peut-il advenir quelque chose de vraiment neuf, de surprenant ? K. Rahner est assez avisé pour savoir briser son propre moule et démentir que « l'idée de Christ » permette de préfigurer l'événement de l'incarnation. On ne part jamais que des faits. « La possibilité transcendente d'une telle idée ne peut être comprise que par la réflexion sur la donnée reçue »⁹.

Citerons-nous un dernier exemple ? La résurrection n'a rien qui prête à la déduction. On s'imagine bien que la démarche réflexive s'accommodera difficilement de ce côté fortuit, sinon anecdotique et presque insignifiant. Rahner pousse sûrement sa méthode à un sommet quand, sur la base du mystère révélé de la résurrection, il va supposer comme rétrospectivement une « espérance transcen-

7. « Probleme der Christologie heute », dans *Schriften z.Th.*, I, p. 208.

8. *Ibid.*

9. *Grundkurs des Glaubens*, Fribourg-en-Br., Herder, 1976, p. 227. Cet ouvrage en est, moins de trois ans après sa parution en Allemagne, à sa 10^e édition. Rahner ne fait pas que se surprendre.

dentale en la résurrection », laquelle à son tour devient ainsi au terme du parcours la condition de la foi en la pâque de Jésus-Christ. On s'étonnera moins, à présent, de tomber sur une phrase comme celle-ci : « A partir de l'essence de l'homme on peut arriver à l'expérience transcendente d'une attente, l'attente de sa propre résurrection : c'est seulement sur un tel horizon de compréhension qu'il est possible d'attendre quelque chose comme la résurrection de Jésus, et d'en faire l'expérience ¹⁰. »

Ambiguïté, inquiétude. « La méthode transcendente ne vise finalement à rien d'autre qu'à s'assurer des expériences transcendentales qui, comme telles, ne sont pas neuves, ne sont rien de neuf pour l'homme, mais sont données a priori, c'est-à-dire depuis toujours ¹¹. » La fonction de l'histoire, ce serait donc de donner lieu à un tel passage, de lui en fournir une occasion. — Pour les transcendentalistes purs, c'est encore trop concéder au factuel. Pour une religion historique, c'est probablement trop peu.

3. Qui juge (de) la révélation ?

La tendance est indéniable. Elle alimente une nouvelle suspicion. Avec la méthode transcendente, le critère de reconnaissance, d'authentification du processus révélateur se déplace. Les médiations ne tiennent plus par elles-mêmes, mais par le sujet qui veut bien leur accorder attention et intérêt. Dès lors, une telle méthode n'est pas loin de soumettre la révélation à des critères purement humains, de la faire passer à travers les fourches caudines de l'anthropologie. C'est le destinataire du message qui décidera de ce qu'il peut et veut bien recevoir. On dira qu'il lui impose ses conditions de recevabilité et de signification.

Devant le trésor inouï qui lui survient, il procède à un tri, fixant lui-même le prix de chaque article, quitte à jeter ce qui ne lui convient pas immédiatement. « Pour fonder la foi, on peut tranquillement commencer chez l'homme. Il n'y a pas à craindre de voir le point de départ anthropologique mener nécessairement à une réduction subjectiviste ou moderniste de la foi chrétienne ¹². » Est-il cependant tout à fait clair que le point de départ ne se transforme pas, en cours de route, en critère exclusif et définitif ? Tout, dans le christianisme, et jusqu'aux choses les plus saintes, est bien *propter homines* : mais tout n'est pas obligatoirement taillé à la mesure des Occidentaux intellectuels du XX^e siècle vieillissant. Tout existe pour l'homme. Tout, et aussi ce qui dépasse (provisoirement peut-être) tel groupe d'hommes, ce qui échappe à leur forme d'esprit,

10. *Ibid.*, p. 269.

11. K.H. WEGER, *op. cit.*, p. 32.

12. « Glaubensbegründung heute », dans *Schriften z.Th.*, XII, p. 24.

ce qui n'entre pas spontanément dans leur entendement et leur sensibilité. On ne va pas, pour autant, le nier, le dénier à d'autres types d'humanité, coloniser le passé et l'avenir...

La révélation chrétienne étalée sur le lit de Procuste de la philosophie, et d'une philosophie typée et datée, qui n'a rien d'éternel : le voilà bien, l'orgueil de l'esprit humain, raccourcissant toutes choses à ses dimensions ! N'est-ce pas cette prétention littéralement exorbitante, renchéiront certains, que l'interpellation divine devrait précisément commencer par briser ? Quand la créature sort du cadre qui lui a été tracé, la Parole ne peut que l'y ramener.

Alors, le transcendental : écran au... Transcendant ?

On peut être sensible au danger sans maudire pour autant la méthode qui y conduit. Celle-ci mérite un examen plus calme et une appréciation plus nuancée.

Elle peut illustrer, il est vrai, cette perversion qui consiste à projeter sur l'autre l'image du moi. Elle peut être maniée à l'occasion par des Narcisse qui, tout en se voulant ouverts sur du neuf, tout en se déclarant orientés vers l'autre, ne sortent pas d'eux-mêmes et de leurs catégories.

D'un autre côté, que serait une « parole de Dieu » qui n'éveillerait pas en l'homme de résonances secrètes, qui ne l'atteindrait pas en ses profondeurs essentielles ? Elle ne le provoquera à bouger, à se convertir, qu'à condition de toucher en lui une zone de complicité, si enfouie, si déformée soit-elle. L'expérience de l'Eglise, des prophètes, des apôtres, de Jésus lui-même nous devient accessible quand elle trouve en nous un minimum de répondant : autrement nous ne pourrions y acquiescer qu'en nous aliénant.

Dès lors, il est juste de reconnaître à l'être humain des structures d'accueil communes, antérieures et supérieures à l'histoire individuelle et sociale. La lumière de foi offerte à l'homme lui permettra de ne pas confondre la parole révélée avec n'importe quel discours. « La communication que Dieu fait de lui-même dans la parole humaine de la révélation s'annulerait si elle n'était en connexion avec la lumière intérieure de la grâce et d'une foi strictement surnaturelle. Si le Dieu caché parlait de lui en des mots humains sans que le sujet qui l'écoute soit élevé à un niveau surnaturel, sa parole serait soumise au seul a priori subjectif de l'esprit fini ; elle ne serait plus alors une véritable communication de Dieu : elle serait nécessairement rabaissée à un moment de la compréhension de soi et d'une évidence naturelle¹³. »

13. « Überlegungen zur Dogmenentwicklung », dans *Schriften z.Th.*, IV, 21.

Nouvelle raison d'être de l'« existentiel surnaturel ». Poussant à fond la logique d'un salut accordé à tout homme, Rahner remanie l'anthropologie théologique avec le souci d'y ménager une place réelle, effective, à la capacité du chrétien — explicite ou anonyme — de reconnaître et d'accueillir l'intervention divine.

Ce ne sont plus les partisans d'une théologie transcendente qui auront dorénavant à se justifier au tribunal du dogme, mais bien ceux qui défont l'unité entre l'ordre de la grâce et l'ordre de la création. Refuser à l'homme, avec les « expériences transcendentales », la possibilité même d'une ouverture sur l'infini, revient au fond à restreindre la souveraineté du Créateur, à lui contester le droit d'intervention et de présence en sa créature spirituelle. Il doit y avoir, fondamentalement, un accord entre le désir sans forme et la figure de l'intervention gracieuse, entre le pressenti et l'inattendu.

Reste à essayer, encore et toujours, de conjuguer l'ouverture foncière à l'absolu par quoi se définit l'homme (*Hörer des Wortes*), cette attente indéterminée, cette disponibilité à quelque sens, avec les expressions utilisées de fait par l'Auteur de l'alliance. Qui saura, tout en conduisant jusqu'à son aboutissement inespéré la dynamique de l'être créé, ménager plus justement un espace — et un effet — de surprise ? Qui, enfin, saura mieux établir que la divine surprise ne prend pas à rebrousse-poil le désir humain, mais l'accomplit par-delà la mort où il doit l'entraîner ?

L'approche rahnérienne donne mieux à sentir qu'entre les deux séries l'inadéquation est normale, structurelle. Et elle aide à mieux la supporter. Le mystère de l'être ne se laissera jamais enclorre dans les expressions et les catégories les plus correctes, les plus autorisées. Les mots ne sauraient épuiser celui qui est au-delà de la parole. C'est au nom même de l'Absolu que toute formulation historique sera déboutée de ses prétentions à l'auto-suffisance.

C'est cette même référence transcendente qui, en retour, donne tant de poids aux expériences, aux documents, aux institutions où peut se lire *quelque chose* de l'inexprimable. Sur un tel horizon, la visée transcendente ne dévalorise plus les médiations historiques de l'Absolu : elle en autorise une réception détendue, une lecture heureuse. Sans besoin constant d'autojustification ni de réduction.

Dans ces conditions, la méthode qui traverse l'œuvre de cet incomparable pionnier qu'est Karl Rahner ne serait pas condamnée à superposer possibilité (transcendante) et réalité (historique) de la révélation judéo-chrétienne, à les égaliser artificiellement. Par des voies originales et qui attendent de nouveaux défricheurs, elle pourrait conduire, elle aussi, et peut-être mieux que d'autres, **à défendre et illustrer la nouveauté évangélique.**

IV. — KARL RAHNER ET MAURICE BLONDEL

Un philosophe français doit être cité, pour sa proximité et pour sa différence, quand on évoque la méthode de notre théologien allemand. Celui-ci doit incontestablement beaucoup au P. Joseph Maréchal et à son *Point de départ de la métaphysique*. L'étude récente de K.H. Weger, qui insiste sur cette filiation manifeste et reconnue, ne nomme pas une seule fois Maurice Blondel. Certes, la pensée de cet autre maître ne va pas non plus sans problème. Elle s'est attiré, jadis et naguère, plus que son lot normal de critiques. Elle pourrait néanmoins s'avérer, sur les points signalés précédemment, plus satisfaisante, plus équilibrée. Avec la distance du temps, elle pourrait bien remédier au rétrécissement de l'horizon, au glissement vers l'idéalisme.

L'intérêt particulier que nous retiendrons ici de la méthode blondélienne, son avantage, peut s'énoncer ainsi. L'analyse de l'action conduit au seuil d'une option, engage à faire le pas, à accepter l'offre — elle n'enjambe pas sur l'offre ; elle n'en préjuge pas le contenu qui relève de sa logique propre. La logique de l'offre n'est évidemment pas sans rapport avec celle de l'esprit et du cœur de l'homme ; mais il est bien entendu qu'elle ne tombe pas sous leur juridiction.

Le mot d'ordre qui paraît présider à l'articulation de la propédeutique (philosophique) et de la proposition (dogmatique) s'appelle : laisser être. La démarche blondélienne laisse être le monde induit par la phénoménologie de l'action et posé par l'acte de foi : « C'est. » C'est — tel qu'il veut bien paraître. Point de limites par avance fixées à sa libre communication. Il est comme il se donne à connaître.

Plus respectueuse de l'objet auquel introduit l'option commandée par l'action, la méthode de Blondel se montre par ailleurs plus respectueuse, peut-être, des libertés invitées à faire cette option. On ne poussera pas davantage le parallèle, qui n'a rien d'une alternative. Laissons seulement entendre que, du côté de Maurice Blondel, on trouverait sans doute de quoi amender les ambiguïtés du projet rahnérien.

En somme, les deux pensées font également droit, semble-t-il, à l'anthropologie comme point de départ et comme régulation de l'itinéraire existentiel et intellectuel. Il n'en va plus exactement de même au terme. Blondel, le laïc, le philosophe, s'incline (devant l'Objet) ; la tendance de Rahner l'entraîne à l'intérieur du sanctuaire, l'engage à y poursuivre sa critique et à y transporter ses critères.

Quand on a la chance de lire un auteur en vie, on éprouve le besoin de rencontrer l'homme. De lui exposer la lecture qu'on peut faire de lui. A soixante-quinze ans maintenant passés, le P. Rahner est le contraire de l'auteur prisonnier d'une œuvre, pourtant immense, ou d'une influence qui ne l'est pas moins. Chez lui, l'œuvre accomplie intensifie l'ouverture au possible. Les combats passés relancent son engagement en faveur du souhaitable en théologie et dans l'Eglise. Un tel interlocuteur incite aux interrogations pointues.

Il faudra en profiter.

F 67000 Strasbourg
13, quai Saint-Jean

Raymond MENGUS