NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

90 N° 8 1968

Présence de la théologie à Dieu et à l'homme

Léopold MALEVEZ (s.j.)

p. 785 - 800

https://www.nrt.be/fr/articles/presence-de-la-theologie-a-dieu-et-a-l-homme-1436

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Présence de la théologie à Dieu et à l'homme

Dans une étude récente de K. Rahner, nous lisons cette affirmation très décidée : « Aujourd'hui la théologie dogmatique doit devenir une anthropologie théologique » et « l'anthropocentrisme (en théologie) est nécessaire et fécond [1] ». Voilà une proposition apparemment bien risquée aux yeux d'un théologien qui se souvient de saint Thomas pour qui « le *sujet* de tout ce qui se dit en théologie est Dieu lui-même [2] ». En réalité, il ne s'agira pour personne, ni pour Rahner, ni pour nous, d'opérer une réduction de la Parole de Dieu à une anthropologie même chrétienne. Ce qu'on demande au théologien d'aujourd'hui c'est de manifester le rapport des mystères chrétiens avec l'homme, et donc aussi avec l'univers qui est lié en destinée avec l'homme en lequel il s'accomplit [3]. On peut citer ici les mots de S.S. Paul VI dans son allocution au Congrès international de théologie à Rome, le 1er octobre 1966 : « il faut que la théologie soit en contact avec l'humanité telle qu'elle est vécue dans l'histoire et l'actualité concrète [4] ». A cette requête, nous pouvons encore donner cette autre expression : le théologien se doit de montrer que la série d'événements par lesquels Dieu s'est révélé ont toujours, indivisément, pour contenu, une affirmation sur Dieu et une affirmation sur l'homme, ou encore que la Révélation concerne la situation existentielle de l'homme, sur la base, d'ailleurs, « d'une initiative gra-

1. K. RAHNER, *Théologie et Anthropologie*, dans l'ouvrage P. BURKE, H. DE LUBAC, ... *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris, 1967, p. 99.

2. Y CONGAR, *Situation et Tâches présentes de la théologie* (recueil d'études variées), Paris, 1967, p. 78. La ligne citée est empruntée à l'article qui a donné son nom à l'ensemble du recueil, belle étude à laquelle nos premières pages sont largement redevables.

3. ID., *ibid.*, p. 74.

4. ***Doc. Cath.***, **n° 1480 (1966), col. 1732, cité par Y. CONGAR, *op. cit.*, p. 7.**

cieuse de Dieu, donc engageant Dieu lui-même, sur le mystère duquel elle débouche [5] ».

Pour mieux comprendre le sens de cette exigence, reportons-nous à la manière dont le dogmaticien, hier encore, concevait son travail réflexif. Assurément, il n'estimait plus, comme on l'avait fait peut-être avant lui, que l'essentiel de sa tâche consistait dans la déduction des conclusions théologiques, à partir de dogmes consignés dans un *Enchiridion symbolorum et definitionum*. Il savait bien que son regard devait se porter d'abord non sur les conclusions mais sur l'essence même du mystère chrétien et ses divers énoncés. Seulement, de ces énoncés, il était soucieux avant tout de manifester l'harmonie, d'en montrer l'agencement, la logique interne, de les ordonner entre eux là-haut quelque part dans le ciel des Idées divines, de montrer aussi qu'ils n'étaient pas en contradiction avec les certitudes venues d'ailleurs, les certitudes rationnelles : par exemple, la Trinité accordée avec l'unicité de l'essence divine. Il est vrai, suivant la consigne de Vatican I, il s'efforçait d'acquérir « une intelligence très fructueuse des mystères sur la base de leur rapport à la fin dernière [6] » ; or, faisant ainsi référence de la réalité chrétienne à l'homme et à sa destinée, reconnaissons qu'il manifestait en quelque manière son incidence existentielle et commençait à satisfaire à la requête de la théologie anthropologique. Mais ce n'était guère là, à ses yeux, qu'une sorte de corollaire, d'appendice ajouté à l'essentiel qui était ailleurs ; au surplus, l'anthropologie à laquelle il confrontait le dogme chrétien n'était pas, le plus souvent, bien élaborée philosophiquement ; ou bien elle ne consistait guère qu'en une image de l'essence abstraite de l'homme, sans intégration de son développement historique ; et enfin, elle ignorait à peu près tout de ce qu'on appelle aujourd'hui les sciences humaines, des lumières projetées sur l'homme par l'attention à ses conditionnements sociologiques, ou par la phénoménologie, ou par la psychologie des profondeurs. Or, l'exigence intimée aujourd'hui au théologien est précisément celle-ci : il doit disposer d'une anthropologie aussi méthodique et aussi élargie que possible et c'est à elle qu'il se doit de référer la pensée chrétienne. Certes, il lui incombe d'exercer une fonction critique à l'égard de ce que le monde apporte au croyant d'aujourd'hui, car s'il est vrai que le monde interpelle l'Eglise, la foi et l'Eglise interpellent le monde et même le contestent ; il n'en reste pas moins que la théologie doit, dès le départ, et tout au long de son développement, être à l'écoute du monde et de ses requêtes.

Voilà une première approche de l'exigence anthropologique adressée à la théologie d'aujourd'hui, une première détermination de son sens. Demandons-nous quelles raisons elle fait valoir.

---

5. Y. CONGAR, *op. cit.*, p. 74.
6. CONC. VATIC., *Constitutio dogm. de fide cathol.*, Denz., 1796.

Il y a d'abord une raison qu'on peut appeler pastorale. La théologie d'aujourd'hui prend mieux conscience qu'hier qu'elle doit en tout et toujours se mettre au service de la prédication du message. Or l'homme d'aujourd'hui attend du message qu'on le lui présente dans sa correspondance à ses questions essentielles. Il n'a que faire d'une doctrine dont on ne lui montrerait pas qu'elle le concerne dans son authenticité. Il exige du message, et comme fait ou événement, et comme sens ou contenu, qu'il lui apparaisse comme une interpellation, comme une réalité vis-à-vis de laquelle il lui importe de prendre parti, sous peine de manquer à sa vocation et à sa condition d'homme.

Mais il y a une seconde raison qui est inscrite dans le message lui-même, dans la révélation. Hier, nous opérions avec une idée de la Révélation vue comme une série de propositions de type métaphysique, dont Dieu, en nous les enseignant, aurait seulement gardé pour lui la démonstration [7]. Aujourd'hui, sans avoir à sacrifier l'objectivité d'un véritable enseignement à contenu intellectuel, nous apercevons un autre aspect essentiel du message ; grâce au ressourcement biblique, nous savons que la révélation est économique et fonctionnelle ; elle s'exprime sur le rapport qui unit l'homme à Dieu, de par le dessein de Dieu — ce rapport est le mystère, au sens paulinien — ; elle s'exprime aussi, c'est vrai, sur ce que Dieu est en lui-même, sur son *en-soi*, mais elle ne le fait que dans la mesure où cet *en-soi* est nécessaire pour assurer la vérité du *pour-nous* [8]. Disons en d'autres termes : le message se présente essentiellement comme une révélation de salut, et la théologie doit donc être intelligence d'une doctrine de salut. Sans doute, ce que le salut est réellement ne se trouve déterminé que dans l'événement même de la révélation ; celle-ci est seule à nous dire qu'il consiste dans la communication absolue et absolument gratuite de Dieu ; mais il n'en reste pas moins que, si nous voulons donner son sens à l'idée de salut, il nous faut dire que ne peut lui appartenir que ce dont l'absence blesse l'être concret de l'homme. Il nous faut donc savoir ce que c'est que notre existence vulnérable ; il nous faut disposer d'une anthropologie éclairée ; c'est l'intelligence même du message qui l'exige.

Donnons maintenant à cette requête une expression plus précise et inspirons-nous de l'étude récente, déjà citée du P. K. Rahner [9].

I. — L'anthropologie dont Rahner proclame la nécessité est l'anthropologie qu'il appelle transcendantale. Que faut-il entendre par là ? Tout d'abord, c'est le savoir qui, par une méthode à la fois phénoménologique et réflexive, discerne les structures ontologiques du sujet humain et établit « les conditions nécessaires dans le sujet lui-même

7. Y. CONGAR, *op. cit.*, p. 97.
8. ID., *ibid.*, p. 99, p. 105.
9. K. RAHNER, *Théologie et Anthropologie* (= *T.A.*) citée plus haut, n. 1.

pour qu'il puisse connaître ou agir [10] ». Elle met au jour tout ce qui constitue l'esprit, comme esprit, à priori, indépendamment des acquisitions expérimentales et condition préalable de celles-ci : « toile de fond » réelle, indéfinissable et inépuisable, « précompréhension », horizon d'être sans lequel aucun objet, aucune pensée, aucun amour, aucun catégorial ne pourrait apparaître dans la conscience, qui lui-même doit se traduire en « éléments catégoriaux (idées, raisonnements, sentiments, décisions concrètes ...), bien que ceux-ci et à plus forte raison le langage qui les exprime restent par définition bien en-deçà de sa pleine réalité [11] ». Il est un second trait de l'anthropologie transcendantale qu'il y a lieu de souligner : elle manifeste l'irréductibilité de la conscience au statut de ses objets. A la lumière de la phénoménologie transcendantale, le sujet se dévoile non plus (comme c'est le cas aux yeux de la psychologie scientifique) comme un « domaine mondain » parmi les autres, mais comme le milieu universel de présentation des objets, comme un domaine privilégié, antérieur à tous les domaines mondains, unique dans sa priorité et « par lequel nous accédons à tout ce qui existe, dans quelque sens que ce soit [12] ». C'est surtout la réduction transcendantale qui est ici révélatrice [13]. Avant de l'avoir effectuée, notre attitude vis-à-vis de la conscience est celle-même que nous avons vis-à-vis de tout le domaine mondain : nous la voyons comme une chose parmi les choses, une région juxtaposée aux autres régions éidétiques. Vue qui n'est point totalement fausse : il existe une conscience empirique, objet nécessaire et légitime de la psychologie pré-phénoménologique. Mais vue incomplète, naïve et partiellement illusoire : la réduction nous fait voir que tous les *cogitata*, y compris la conscience empirique elle-même, renvoie à un « je » qui est leur racine commune, le principe de chacun d'entre eux et de l'unité de tous. Nous découvrons alors le vrai statut de la conscience, qui est, en quelque sorte, d'être hors du monde (en même temps d'ailleurs que visée du monde, car la conscience pure, contrairement à ce qu'a pensé Descartes, n'a rien d'un *Cogito* fermé sur soi-même), conscience *transcendantale*, constitutive des domaines mondains, donatrice de significations et de valeurs.

Nous retiendrons comme valable ce deuxième trait, ainsi dégagé, par la phénoménologie transcendantale. Mais nous refuserons certaines conséquences que

10. ID., *ibid.*, p. 100.

11. K. RAHNER, *Est-il possible aujourd'hui de croire ?*, Tours, 1966, p. 111. L'ouvrage est un recueil d'études diverses ; celle à laquelle nous renvoyons avait paru dans *Concilium*, n° 6 ; les lignes citées dans notre texte sont empruntées à la note du traducteur, C. Muller, p. 111.

12. A. GURWITSCH, *Théorie du champ de la conscience*, Paris, 1957, p. 138.

13. On sait que la phénoménologie husserlienne opère sur les « phénomènes » une triple réduction : philosophique, éidétique, transcendantale. Nous nous permettons de renvoyer à leur propos à notre article *La méthode du P. Teilhard de Chardin et la phénoménologie*, dans *N.R.Th.*, 79 (1957) 586 et suiv.

l'on a cru pouvoir en déduire. On a dit : la conscience et l'être réel (ou mondain) ne sont aucunement deux espèces d'êtres associées en un tout réel ; seules conspirent en une synthèse les choses apparentées par leur essence matérielle ; ce n'est pas le cas ici ; sans doute, à « l'être immanent ou absolu » (la conscience) et à l'être transcendant [14] on peut appliquer les mots « étant » (*seiende*), « objet » (*Gegenstand*), mais ce n'est que par « référence à des catégories logiques vides ». En d'autres termes, conscience et nature communient bien dans la notion d'être et d'objet au sens où objet signifie « tout sujet possible de jugements prédicatifs vrais », mais cette notion, qui n'est que la première des catégories de l'ontologie formelle, n'est qu'une forme purement logique et vide de tout contenu réel ; de sorte que, conscience et nature sont, du point de vue matériel, entièrement hétérogènes. « Entre la conscience et la réalité se creuse un véritable abîme de sens [15] ». Il n'y a donc pas, estime-t-on, de notions réellement pensées qui unifient dans une hiérarchie la nature et le *Cogito*. Les sujets et les objets ne font pas addition ; la nature comme totalité des objets et des sujets est une idée inconsistante [16].

Ces vues sur l'hétérogénéité totale du moi dans l'ordre de l'être ne sont pas sans danger : on pourrait montrer, je pense, qu'elles mettraient en tentation de voir dans l'*Ego* transcendantal le principe constituant suprême et suffisant de toutes les normes et de toutes les valeurs humaines, au détriment d'un Dieu, qui cesserait d'être, en une mesure quelconque, à leur source. Pour échapper à ces menaces, point n'est requis de renoncer au sujet irréductible à ses objets dans l'*ordre de la conscience* (il reste toujours vrai, en d'autres termes, que la conscience, en ce qu'elle a de plus profond, ne s'objective pas elle-même devant son propre regard) ; point non plus, de renoncement obligé à la *philosophie* transcendantale ; c'est même tout le contraire ; si la phénoménologie transcendantale nous a exposé aux risques que nous avons signalés, la raison en est qu'elle s'est arrêtée trop tôt, ou pour mieux dire, qu'elle a omis de se prolonger en une philosophie réflexive, en une déduction transcendantale [17]. Celle-ci, ap-

---

14. Husserl entend par « être transcendant » le contenu de ce qu'on appelle la perception externe, expression qu'il préfère éviter « parce qu'elle appelle de sérieuses réserves » : cfr E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, t. I, traduction de *Ideen*, I, par P. RICŒUR, Paris, 1950, p. 122 (*Ideen*, I, p. 68).

15. HUSSERL-RICŒUR, *op. cit.*, p. 163 (*Ideen*, I, p. 93).

16. P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, t. I, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, 1949, pp. 397-399 (voir aussi p. 184 et p. 188). Ricoeur ajoutait d'ailleurs prudemment que son refus d'une ontologie matérielle commune de la nature et de la conscience n'était que provisoire, donnant à entendre par là qu'il se réservait le droit de reconsidérer sa position. En outre, p. 399, il reconnaissait qu'entre la subjectivité du vouloir et l'objectivité de la nature, il se peut qu'existe l'unité de création (si nous voyons bien : la condition commune aux deux d'être le terme de l'action créatrice) ; mais, ajoutait-il, cette unité de création est atteinte par une tout autre dimension de la conscience que celle qui procède aux « eidétiques générales » ; entendons, sans doute, qu'elle relève non de la phénoménologie, mais soit de la révélation biblique, soit de la métaphysique. On en conviendra avec lui, l'unité analogique de l'être n'apparaît qu'au regard de la métaphysique (ou de la théologie révélée) ; mais on ne peut la reconnaître à cette lumière sans reconnaître en même temps que les catégories de la subjectivité et de l'objectivité ne sont pas entièrement hétérogènes.

17. Avec H. DUMÉRY (*Critique et Religion*, Paris, 1957, p. 176, 172), on peut reprocher à la phénoménologie husserlienne de ne s'être pas appuyée sur le dynamisme du sujet, de n'avoir pas vu dans ce dynamisme, soutien de la pensée formelle, le moteur de l'intentionnalité ; et, ajouterons-nous, de ne pas en avoir déduit par raisonnement transcendantal, la validité de l'affirmation de l'Absolu transcendant exercée dans le dynamisme. Sur le procédé du *raisonnement* transcen-

pliquée à déterminer rigoureusement les conditions à priori de possibilité de l'activité humaine sensitivo-rationnelle, débouche sur une métaphysique [18] et aboutit, croyons-nous, à donner de la complexité humaine une conception très semblable à celle de la philosophie thomiste : une âme spirituelle, forme subsistante dans le corps auquel elle communique son existence. Or, cela revient à dire que si le sujet humain est toujours « unique », précisément sujet, personne, « existence » et non pas « chose » [19], il n'en constitue pas moins un degré d'être et s'inscrit dans une hiérarchie des êtres : l'ontologie dans laquelle l'esprit et la nature communient n'est pas une ontologie qui ne serait que formelle. L'originalité de l'homme est sauve : la question de l'être ne peut être posée qu'en se référant à lui : il est le lieu où l'être en général est compris et entendu [20], et les concepts ontiques ne peuvent être élaborés qu'à partir de lui [21] (et non pas du monde) ; et néanmoins l'homme occupe sa place « dans un échelonnement hiérarchisé des êtres à l'intérieur de l'être [22] » : la philosophie transcendantale lui montre qu'avec les autres êtres, il participe sur un mode unique à l'Etre absolu et qu'il n'existe qu'en raison d'une dispensation créatrice.

Mais revenons à la théologie. Selon Rahner, c'est à la lumière de l'anthropologie transcendantale que la théologie chrétienne doit élucider le sens des affirmations dogmatiques ; c'est avec l'homme éclairé transcendentalement qu'il lui faut manifester le rapport du mystère chrétien. Et pourquoi donc ? Parce que, estime-t-il, l'anthropologie transcendantale sera seule à lui permettre de bien éclairer tout ensemble et le sens des énoncés dogmatiques et leur crédibilité [23]. C'est ce qu'il nous montre en étudiant quelques-uns de ces énoncés.

L'énoncé dogmatique majeur, le noyau intime de la foi chrétienne, c'est, dit-il, la grâce incréée, Dieu dans la communication absolue qu'il fait de lui-même [24]. Or, on ne peut reconnaître l'intelligibilité et la crédibilité de cette communication, de cette grâce qu'en la faisant apparaître comme une détermination du sujet spirituel, qu'en montrant qu'elle correspond à l'ouverture spirituelle manifestée par l'anthropologie transcendantale ; l'analyse transcendantale montre au sujet qu'il est référé au vrai absolu, à l'amour infini ; précisément le dogme

---

dantal, cfr J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, Cahier V, 2e édit., Bruxelles, 1949, pp. 507 suiv.

18. Elle ne débouche sur la métaphysique des essences, des degrés d'être qu'après avoir passé par la métaphysique transcendante, par l'affirmation de l'Absolu transcendant, dont elle voit ensuite que les objets de conscience sont posés, dans le jugement, comme ses participations.

19. K. RAHNER, art. *Anthropologie, Lexikon für Theologie und Kirche*, 2e édit., Fribourg, 1957, I, col. 619.

20. H. URS VON BALTHASAR, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, coll. « Présence chrétienne », Paris, 1958, p. 65, cité par Y. CONGAR, *op. cit.*, p. 70, n. 24.

21. K. RAHNER, *T.A.*, p. 112. Nous pensons qu'il serait préférable de parler des concepts *ontologiques* et nous désignerions par là : acte, puissance, existence, essence, substance, accident, qualité, relation, etc.

22. Y. CONGAR, *op. cit.*, p. 69.

23. Sur le sens, cfr K. RAHNER, *T.A.*, p. 100, p. 109 ; sur la crédibilité (= digne de créance), cfr ID., *ibid.*, p. 113.

24. ID., *ibid.*, p. 108.

de la grâce dit à l'homme que Dieu vient au-devant de cette référence pour la faire aboutir et la combler ; et c'est par là, parce que la grâce est manifestée comme se reliant à la compréhension que l'homme a de lui-même [25], c'est à cause de cela qu'elle se rend digne de créance et prend tout son sens de présence immédiate au mystère absolu de Dieu. Autrement, présentons-le sans rapport à cette compréhension que l'homme a de lui-même, dans une objectivité quasi indifférente à notre constitution humaine ; la grâce apparaîtra dès lors non plus comme une détermination du sujet spirituel comme tel, mais comme une « chose », parmi d'autres ; et en tout cas le dogme de la grâce ne sera plus qu'un verbalisme plus ou moins mythique, sans résonance profonde dans l'intimité du sujet, une sorte d'imagerie, une idéologie poétique peut-être, mais interchangeable avec une autre, un mythe inexpliqué de divinisation, de filiation, d'inhabitation de Dieu [26].

Mais la foi chrétienne est l'affirmation de la grâce incréée *dans le Christ*. Elle est donc non moins essentiellement christologie, confession d'Incarnation. De nouveau ici, on peut voir le service que rendra l'anthropologie transcendantale. Elle permettra d'abord de donner à l'idée de l'Homme-Dieu, une expression consciencielle et de dire : « dans un homme déterminé, Jésus de Nazareth, homme véritable au sens le plus absolu du mot, homme avec une conscience humaine, une liberté, une condition historique, des attitudes d'adoration et d'obéissance, l'angoisse et les tourments de la mort, en cet homme le dynamisme dont l'analyse transcendantale montre qu'il nous constitue et nous porte au-delà de nous-mêmes *atteint un degré absolu et suprême*, représentant le don de lui-même que Dieu fait, d'une manière unique et insurpassable, à une nature spirituelle créée [27] ». Or ainsi énoncée l'idée de l'Homme-Dieu non seulement n'apparaît pas impossible, ni mythologique, mais elle manifeste une correspondance positive à la structure de l'esprit humain : le dynamisme de celui-ci est simplement déclaré atteindre en elle une actuation plénière. Est-ce à dire que nous allons renoncer à une traduction ontologique du Verbe incarné, à énoncer le dogme de l'union de deux natures en une personne (pour ne plus retenir que la traduction consciencielle) ? Rahner estime que nous ne le devons ni ne le pouvons pas : mais alors encore, sans vouloir évacuer le mystère, sans vouloir montrer sa possibilité interne et positive, nous aurons à cœur de montrer que l'union hypostatique, loin de n'avoir aucun appui en l'homme, est le « prolongement asymptotique, si l'on peut dire, de cette ouverture indéterminée sur Dieu qui définit la nature humaine [28] ».

25. Id., *ibid.*, p. 115.
26. Id., *ibid.*, p. 109, 110.
27. Id., *Est-il possible aujourd'hui de croire ?*, p. 33.
28. Id., *ibid.*, p. 32. Voir aussi K. Rahner, *Écrits théologiques*, Paris, t. I, pp. 143-145.

Et ainsi pour les autres dogmes, pour le salut par la Croix, pour la Trinité, pour le caractère historique du salut [29], pour l'ecclésiologie, pour l'eschatologie, pour les sacrements.

Bornons-nous à renvoyer, sans plus, à l'application que Rahner fait à chacun d'eux de l'anthropologie transcendantale. Ce que j'en ai dit suffit pour qu'apparaisse le principe de sa méthode. En conclusion : Rahner ne dira pas, à proprement parler, que la théologie dogmatique doit devenir une anthropologie théologique ou, s'il le dit, il le faut entendre : la théologie dogmatique procède d'une révélation mais, pour se rendre intelligible autant qu'il se peut, il faut que son contenu apparaisse dans sa correspondance aux structures existentiales de l'être humain. Les énoncés théologiques, écrit-il, doivent « être formulés de telle façon que l'homme puisse saisir comment ce qu'ils visent se relie à la compréhension de lui-même que lui donne sa propre expérience [30] » et à laquelle l'analyse transcendantale donne son expression réflexive. Conclusion qu'on peut traduire en ces termes, eux-mêmes bien notables : la philosophie transcendantale en nous dévoilant les structures ontologiques de l'être humain, nous permettra par là-même d'éliminer les faux sens latents et les schèmes qui seraient impropres [31] ; elle nous permettra donc aussi d'arrêter, de déterminer la conceptualisation et le langage théologique ; elle nous fournira le principe d'une critique des images et des types de représentation et, pour tout dire, le principe de l'herméneutique valable de l'Ecriture et des dogmes chrétiens [32].

Une objection vient à l'esprit. « Cette méthode à la fois anthropologique et transcendantale étant si nécessaire à l'ensemble de la théologie ne devrait-elle pas avoir existé depuis toujours ? » A quoi Rahner de répondre : « Même là où elle (cette méthode) n'a pas encore pris conscience d'elle-même, là où une intelligence explicite de

---

29. Le message chrétien se présente comme révélation d'une histoire sainte déroulant ses phases dans le temps, jusqu'à une glorification métahistorique. Or un tel contenu n'est acceptable que sur la base de l'anthropologie transcendantale : car celle-ci établit l'historicité transcendantale de l'homme et qu'il est ouvert à une histoire, lieu de ses projets, où il s'accomplit progressivement. Même remarque pour l'eschatologie chrétienne : dans l'anthropologie transcendantale, l'homme se voit lui-même comme être en tendance vers un avenir, « être d'espérance que Dieu habilite à un avenir absolu » (K. RAHNER, *T.A.*, p. 119) ; cela permettra au théologien d'interpréter existentialement le dogme chrétien des fins dernières, de la vision béatifique, de sa privation.

30. ID., *ibid.*, p. 115.

31. ID., *ibid.*, p. 116.

32. Du moins, Rahner s'exprime-t-il en ces termes au sujet des dogmes eschatologiques, *op. cit.*, p. 119, pour l'étude desquels il renvoie à son article *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, dans *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln, t. IV, 1960, pp. 401-428. — On trouvera des vues semblables à celles de Rahner dans l'article de P. GRELOT, *Que penser de l'interprétation existentiale ?*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 43 (1967) 420-443 (voir notamment p. 434).

ses principes formels manque encore, cette méthode transcendantale — et cela du moins depuis saint Thomas — est à l'œuvre dans toute la théologie [33] ». Mais plutôt que de commenter cette réponse, nous attirerons l'attention sur une remarque capitale énoncée récemment par le P. de Broglie, remarque dont la signification bien comprise équivaut à la reconnaissance de la validité exceptionnelle de la méthode transcendantale. Dans son ouvrage « *Les signes de crédibilité de la révélation chrétienne* », le P. de Broglie n'hésite pas à désigner, avant les signes de crédibilité à caractère prodigieux (la prophétie et le miracle), ce qu'il appelle les signes de crédibilité communs et fondamentaux : et parmi ceux-ci figure, à une place privilégiée, « l'excellence de la doctrine proposée » : par son contenu, le message rend témoignage à sa divine origine [34] et apporte donc avec lui la preuve de sa crédibilité. Or en quoi consiste cette excellence ? Si l'on peut parler d'une bonté « en soi » de la doctrine, il nous paraît cependant qu'on ne la définira jamais totalement sans la rapporter à l'homme et à ses attentes, que la doctrine vient combler. On nous le dit du reste expressément : elle est une « certaine excellence *d'ensemble* de la doctrine chrétienne, autrement dit *une certaine correspondance d'ensemble qu'elle a avec notre idéal religieux* [35] ». Ainsi nous percevons ou nous pouvons percevoir la correspondance du message aux structures humaines qui nous constituent concrètement, et c'est dans cette perception que nous prononçons son excellence, sa bonté. Assurément, cette saisie n'a pas besoin, pour être authentique, d'être réfléchie et analysée en tous les cas ; le plus souvent même, elle s'effectuera sur un mode simplement vécu et exercé. Mais il incombe précisément au théologien de la faire passer au stade réflexif ; or, il ne le pourra qu'en manifestant explicitement la correspondance des divers énoncés du mystère chrétien aux diverses structures de l'existence humaine, ce qui implique de sa part l'exercice de l'analyse transcendantale. Dira-t-on que c'est là l'œuvre du théologien fondamental, mais non point du théologien dogmatique ? C'est vrai que le P. de Broglie, dans son ouvrage, ne cherche directement qu'à déterminer les conditions de la seule théologie fondamentale. Mais sa pensée revient à ceci : puisque l'excellence de la doctrine est un critère tout à fait privilégié de son origine divine, autant dire que la meilleure ou tout au moins la bonne théologie fondamentale est

33. K. RAHNER, *T.A.*, p. 110, 111. Dans son ouvrage *Christliche Anthropozentrik*, Munich, 1962, J.-B. METZ s'est efforcé de faire valoir une thèse semblable : saint Thomas prélude à ce mouvement de pensée qui abandonnera la perspective cosmocentrique des Grecs au profit d'une visée foncièrement anthropologique. Voir C. DUMONT, *Pour une conversion « anthropocentrique » dans la formation des clercs*, *N.R.Th.*, 87 (1965) 449-465 (surtout p. 457, 458).

34. G. DE BROGLIE, *Les signes de crédibilité de la révélation chrétienne*, Paris, 1964, p. 53.

35. ID., *ibid.*, p. 54.

encore la théologie dogmatique elle-même. Celle-ci, en développant la plénitude de sa signification intrinsèque, manifeste son affinité avec l'homme et devient par là fondement de la croyance, signe éminent de la crédibilité. Elle n'accomplit peut-être pas toutes les tâches de la théologie fondamentale ; du moins, elle en assume un bon nombre. Et l'on s'explique que Rahner ait écrit : « Nous devrions tendre à une « périchorèse » beaucoup plus accentuée de la théologie fondamentale et de la dogmatique que ce n'est couramment le cas [36] ».

II. — Mais ces vues n'emportent pas l'adhésion chaleureuse de tous les contemporains. Je dois ici présenter, en sens opposé, la pensée de H. Urs von Balthasar. A vrai dire, Balthasar ne conteste pas absolument le bien-fondé de l'anthropologie transcendantale, il lui fait même une substantielle concession [37]. Et pourtant, quelque chose en elle ne laisse pas de l'inquiéter. Il existe, dit-il, une tendance chez des théologiens modernes (et il cite Blondel, Maréchal, Rousselot, — Rahner n'est pas nommé) à partir de la connaissance subjective (de la connaissance du sujet) et du dynamisme de l'action pour conclure du « cœur inquiet », de son attente ouverte et infinie qu'il ne peut combler par lui-même, à la convenance et à la rationalité internes de l'acte de foi (et, ajoutons-nous, de la révélation que l'acte de foi implique). Cette manière a ses avantages. Mais, poursuit l'auteur, toute cette présentation du dogme dans son enracinement subjectif, toute cette orientation « n'est-elle pas sans cesse menacée par un philosophisme secret, et parfois déclaré, où la mesure interne de l'esprit qui cherche, qu'elle soit conçue comme vide, place vacante, « cor inquietum », « potentia oboedientialis », est transformée de quelque *manière en mesure de la révélation* [38] ». Voilà bien le danger : le rapport du dogme à l'anthropologie transcendantale risque de faire de l'homme la mesure de la Parole de Dieu. Et ceci encore, où l'évocation de l'anthropologie transcendantale n'est guère douteuse : « toute forme de kantisme si existentielle soit-elle, dans la théologie, ne peut que déformer le phénomène (chrétien) et le manquer... Car le Christ, s'il est tel qu'il se donne, ne dépend d'aucune condition subjective qui pourrait l'empêcher de se rendre entièrement compréhensible aux hommes ou inversement qui lui offrirait, sans sa grâce, des conditions suffisantes pour être reçu et compris. Au fond, la précompréhension n'est pas quelque chose que le sujet fournit comme contribution à la vie chrétienne [39] », contribution dont celle-ci ne pourrait se passer.

36. K. RAHNER, *T.A.*, p. 115.
37. H. URS VON BALTHASAR, *La gloire et la Croix* (traduction de l'ouvrage *Herrlichkeit*, Einsiedeln, 1961), t. I, *Apparition*, Paris, 1965, p. 393.
38. ID., *ibid.*, p. 125.
39. ID., *ibid.*, p. 393.

Aussi, de cette conception anthropologique de la théologie, Balthasar distingue la sienne, suivant laquelle l'évidence rayonne du « phénomène » lui-même, de la figure du Christ. Cette figure est en elle-même et par elle-même convaincante [40], ce qui signifie aussi, ce me semble, qu'elle apporte son sens avec elle. L'intelligence du mystère du Christ, Balthasar la demande moins à la correspondance de ce mystère à nos besoins, qu'à la lumière qui émane de lui : théologie chercheuse des aspects esthétiques de la révélation : elle opère non pas sur la base de la considération du bien (sans l'exclure toutefois) : — cette considération me montre le Christ comme digne d'amour avant tout en raison de ce qu'il est pour moi — mais sur la base de la contemplation du beau et en se plaçant dans le rayonnement de la gloire du Christ, laquelle le rendra « digne d'amour dans son en-soi (et non simplement dans son être pour moi) » [41].

Reconnaissons-le, ce n'est peut-être pas sans raison que von Balthasar réagirait contre une inquiétude excessive des théologiens d'être au contact du monde et de regarder le monde dans lequel il faut actualiser le message, au détriment d'une attention, en quelque sorte extatique, au message lui-même. Et en tout cas, il conjure instamment et heureusement, pensons-nous, le chrétien réflexif de vivre dans la contemplation du mystère. En somme, Balthasar estime que le mystère de Jésus fait au théologien la grâce de se rendre sans cesse présent à sa pensée ; or, ce mystère de Jésus est une figure rayonnante qui apporte avec lui sa propre lumière et qui nous la fait apercevoir dans la foi. Car il y a des yeux de la foi, et la foi est essentiellement contemplation. Et Balthasar fait état des textes johanniques selon lesquels il y a une compénétration intime de la foi et du savoir : « Nous croyons, nous, et nous savons que tu es le saint de Dieu » (*Jn 6*, 69). Et « nous voyons maintenant que tu sais tout — maintenant nous croyons que tu es sorti de Dieu » (*Jn 16*, 30). Et « nous avons reconnu l'amour que Dieu a pour nous » (*1 Jn 4*, 16) [42].

Que voit exactement le croyant ? On peut sans doute lui appliquer — il me paraît que Balthasar n'hésiterait pas à le faire [43] — le mot que Jésus adresse aux siens, dans l'Evangile johannique : « ... pour qu'ils contemplent la gloire que tu m'as donnée » (*Jn 17*, 24). Mais qu'est donc cette gloire qui se révèle au croyant dans la lumière de la foi ? Il ne semble pas qu'il puisse s'agir tout uniment du seul sens

40. Id., *ibid.*, p. 392.
41. Id., *ibid.*, p. 128 ; voir aussi p. 11 et p. 392.
42. Id., *ibid.*, p. 112, 113.
43. Il cite p. 114 Origène selon qui le Logos s'unit intérieurement le croyant « pour faire briller toujours plus clairement à ses yeux dans son humanité la nature divine avec sa vérité et sa beauté ».

conceptualisé, et exprimable dans le langage, des énoncés du dogme chrétien. Car ce sens, la raison naturelle et la philosophie transcendantale suffisent déjà à le percevoir. Nous l'avons vu, la philosophie transcendantale nous permet d'appréhender, sur le plan réflexif, la correspondance du mystère chrétien dans son ensemble et notamment de la grâce incréée à la puissance obédientielle, à l'ouverture de l'esprit ; c'est dire non point certes qu'elle perçoit toujours effectivement, mais du moins que, bien conduite, elle *peut* percevoir la bonté, l'excellence de la doctrine (bien entendu, dans l'hypothèse où celle-ci lui est correctement présentée par la « prédication » de la Parole). La raison naturelle peut saisir, sur le mode conceptuel et discursif, la signification et la valeur du dogme chrétien ; et dans les meilleures circonstances, elle ira même jusqu'à dire : la communication absolue de Dieu ! Si c'était vrai ! Quel bien incomparable pour l'homme, dont je vois qu'il y est ouvert ! Mais alors la question reste entière : Quel surplus de sens peut bien nous donner la lumière de foi ? Ou bien dirons-nous qu'elle ne nous enrichit aucunement dans la ligne du sens, dans l'ordre des valeurs perçues ? Les théologiens de la foi le savent bien : la lumière de foi (d'ailleurs de soi distincte de l'engagement de la foi et logiquement préalable à celui-ci) consiste essentiellement en un attrait surnaturel qui nous incline vers les réalités du mystère, en une connivence infuse, don de l'Esprit, avec le Royaume, avec le monde des promesses ; et notamment, elle nous réfère au mystère de Jésus : on doit admettre, pensons-nous, que le Fils de Dieu sauveur se communique au croyant et s'imprime en lui, par manière de fin souverainement désirable. Notons enfin que cet attrait est conscient de soi à quelque degré : il ne se forme pas en nous sans s'accompagner d'une estime spirituelle des biens qu'il nous fait convoiter efficacement : d'où son nom de « lumière » de foi. Dès lors, on peut dire que, dans la lumière de foi, le Christ — je dis le Christ, et non pas seulement la doctrine qui l'énonce — est obscurément perçu comme présence attirante, comme lieu eschatologique où nous avons à nous accomplir ; et cette perception est fortifiée par l'engagement de la foi, et plus encore par la ferveur que nous mettons à en vivre. C'est dire aussi qu'il y a, pour le croyant, une réalité, un sens, une valeur qui ne se manifeste qu'à lui seul : sens non plus conceptualisable et communicable par le langage, mais personnel, existentiel, réservé, ouvert seulement à « l'instinct » de la foi [44], à cet instinct grâce auquel nous percevons sans discours la bonté réelle (et non pas seulement doctrinale) du mystère de Jésus-Christ [45].

44. Entendant ce mot au sens spirituel thomiste : « vocatio interior quae nihil aliud est quam quidam mentis instinctus quo cor hominis movetur ad assentiendum iis quae sunt fidei » (Saint THOMAS, *Com. ad Rom.*, c. 8, lect. 3).

45. Si l'on trouvait excessive cette assignation d'un terme réel à la lumière de foi, terme accessible à elle seule, il resterait à la spécifier, non plus par

Ainsi le croyant est vraiment enrichi dans la ligne du sens, et c'est la saisie vécue de cet enrichissement que nous appellerons la vision croyante, la contemplation de la gloire. Or l'attention aussi constante que possible à cette signification privilégiée importe souverainement non pas simplement au chrétien spontané, mais au croyant formellement réflexif, au théologien. On pourrait montrer, ce me semble, que le déploiement même conceptuel et discursif, que le déroulement heureux du langage théologique est conditionné, en bonne part, par la fidélité du théologien à rester dans le rayonnement de la lumière de foi, à se tenir en ce point secret où son esprit communie, avant les paroles, au « mystère ». Supposons que nous ayons réussi à montrer cela[46]. Alors nous saurions que Balthasar n'a point tort, en effet, d'inviter instamment le théologien à développer son discours à partir de la contemplation de la gloire : non pas d'abord attention rationnelle et philosophique à l'homme, mais docilité à l'attrait divin, coïncidence de tout son esprit à la Présence mystérieusement attirante.

Seulement, cela dit, il nous faut bien faire une remarque critique : la méthode de Balthasar échappe moins qu'il ne paraît le penser au regard sur l'homme et sur la précompréhension dont il redoute l'abus. On nous dit : la figure dispense beauté et lumière, et par là elle se rend digne de créance et se fait accepter par elle-même. Sans doute, mais elle n'y réussit pas, sans nous faire saisir simultanément, dans une saisie vécue sinon réfléchie, qu'elle répond aux attentes et aux idéaux du sujet. Du mystère de Jésus, je ne saisis pas et je ne dis pas qu'il est divinement beau sans l'avoir comme préalablement référé — d'une référence vécue, encore une fois — à une norme de la beauté inscrite en moi et c'est en raison de cette affinité vitalement perçue que je le comprends quelque peu et que j'en perçois la crédibilité. Quoi qu'on fasse, impossible d'être séduit par la gloire et de la professer dans la foi autrement qu'en le rapportant à une certaine précompréhension. Le chrétien non-réflexif effectue ce rapport vitalement ; au chrétien réflexif, au théologien, il revient de

---

le terme, mais par le mode de son appréhension ; l'on dirait alors : le sens atteint par la lumière de foi n'est pas distinct du sens perceptible par la raison naturelle et l'anthropologie transcendantale, mais elle l'atteint autrement et selon une modalité qui lui est propre : la raison naturelle, spontanée ou réflexe, ne perçoit la correspondance du message à nos structures qu'abstractivement et discursivement ; la lumière de foi, au contraire, la perçoit immédiatement et « instinctivement », dans l'inclination infuse qui nous porte vers les biens eschatologiques. Une telle distinction suffirait à la thèse de Balthasar : le théologien ne pourrait constituer sa théologie même discursive qu'à partir de cette perception « immédiate » du sens ; mais elle affaiblirait l'expression « voir la gloire », et elle cesserait de désigner, à la lumière de foi, un sens qui lui serait réservé.

46. Nous l'avons tenté dans *Théologie contemplative et théologie discursive*, *N.R.Th.*, 86 (1964) 225-249 ; notamment il nous a paru (p. 244, n. 35) que la voie dite « négative », en théologie chrétienne, a été ouverte par la présence de Dieu propre à la lumière de foi.

l'effectuer réflexivement ; le théologien ne peut pas omettre de thématiser la précompréhension [47].

Mais reste alors le piège dénoncé par Balthasar : dans ce rapport réflexif du mystère à l'homme, n'y a-t-il pas la menace d'un philosophisme secret ; n'est-on pas en tentation de transformer « la mesure de l'esprit » qui cherche « en mesure de la révélation » ?

Le danger existerait en effet, et nous y aurions déjà succombé, si nous disions que la précompréhension transcendantale suffit à nous donner les déterminations du dogme chrétien : celui-ci ne serait que l'énoncé, au niveau réflexif, des réalités présentes en nous vitalement et du rapport que notre esprit noue et exerce constitutivement au mystère de Dieu. En ce cas, c'est vrai, s'il n'y avait dans la révélation chrétienne que la manifestation de nous-mêmes à nous-mêmes dans notre rapport à Dieu, alors en effet, notre esprit la déterminerait et la mesurerait tout entière ; et nous aurions déjà refusé l'idée d'une transcendance divine condescendant à nos existences dans une démarche événementielle et historique. Mais on ne dit rien de tel. Bultmann lui-même ne l'entend pas ainsi ; on doit certes adresser bien des reproches à son programme de démythologisation et d'interprétation existentiale du message. Mais on ne peut pas y voir l'expression d'un immanentisme absolu. Selon Bultmann, il est hors de doute que le chrétien doit professer dans la foi un événement, une verticalité, une histoire, l'événement divin en Jésus — une grâce, pour tout dire, qui n'est pas simplement inscrite dans l'horizontalité du sujet ; sauf à remarquer que cette grâce — grâce de pardon — nous éclaire sur notre statut de pécheurs, mal connu sans elle ou avant elle, et donne son vrai nom à une déchéance déjà pressentie par l'analytique existentiale : et c'est parce qu'elle nous ouvre ainsi les yeux sur nous-mêmes, et qu'elle rencontre, pour lui donner toute clarté, notre précompréhension, c'est en raison de cela qu'il nous est possible de l'accepter : elle prend sens, elle se rend intelligible et digne de créance. Mais reste qu'en elle-même elle est action de Dieu, événement, libéralité divine nullement donnée avec la constitution du sujet. Ainsi Bultmann. Mais ainsi aussi, et bien plus encore, la théologie catholique de la précompréhension. Rahner écrit expressément : « On ne peut exiger — ce serait un retour à l'hérésie du modernisme — qu'on tente de *déduire* avec une rigoureuse nécessité toutes les propositions théologiques *de* cette seule expérience

47. Balthasar écrit : la précompréhension « est nécessairement donnée par le fait tout simple et objectif que Dieu se fait homme et qu'à ce titre il correspond aux formes générales de pensée et d'existence humaines » (*op. cit.*, p. 393) : ces derniers mots pourraient donner satisfaction substantielle à l'exigence de précompréhension ; toutefois, ils ne vont pas jusqu'à dire, comme il le faudrait, que cette précompréhension requise doit être, de surcroît, thématisée, par le croyant réflexif.

de soi comme étant leur objectivation et articulation conceptuelle [48] ». Ainsi donc, « la révélation apporte un contenu qui n'est pas réductible à ce qui se trouve déjà dans l'homme au titre de sa nature [49] ». L'affirmation des initiatives divines historiques demeure entière. On maintient absolument l'en-soi de Jésus-Christ et de l'Église, on se borne simplement à élucider le point d'insertion sans lequel le verticalisme de l'événement ne serait ni possible ni intelligible.

On pourrait toutefois, sinon adresser un reproche, du moins énoncer un regret à la lecture de l'étude de Rahner. Sauf erreur, elle pèche par une certaine omission. A la lire, on pourrait croire que l'analytique transcendantale peut se constituer entièrement par elle-même, sans attendre un bénéfice de la révélation, sans que celle-ci puisse l'éclairer dans la moindre mesure. Et en conséquence on serait mis en tentation de conclure : si dans la révélation, nous trouvons des éléments que nous ne voyons pas correspondre à une anthropologie transcendantale thématisée sans elle, nous considérerons ces éléments comme non valables : schèmes impropres, en raison précisément de leur non-correspondance à nos structures à priori. Mais cette conclusion ne serait-elle pas précipitée ? Je peux très bien concevoir, semble-t-il, que des éléments authentiques de révélation correspondent en fait à la subjectivité, sans que j'aperçoive cette correspondance, parce que mon anthropologie transcendantale est encore défectueuse et n'est pas élucidée : et en ce cas, ma non-perception n'autoriserait pas mon refus. Or, que faudrait-il pour que l'anthropologie transcendantale soit sinon parfaitement, du moins mieux élaborée ? La révélation peut l'aider. Certes, il ne peut s'agir de refuser à l'anthropologie transcendantale son autonomie de démarche philosophique ni d'y porter atteinte. Mais, tout en la respectant, la révélation peut néanmoins l'éclairer et l'éclaire en fait comme du dehors. Il y a des philosophes chrétiens — Blondel, Maréchal — qui, comme philosophes, ont prétendu pouvoir établir le désir naturel de la vision béatifique : c'était, de leur part, manifester, dans une anthropologie rationnelle, l'ouverture naturelle de l'esprit à la révélation divine. Mais ces philosophes savaient très bien qu'ils n'auraient pu sans doute dégager cette vérité, s'ils n'avaient pas été assistés du dehors, par la révélation, acceptée dans la foi, du *fait* de la destination surnaturelle. Il se pourrait donc que la révélation offrît des éléments valables, correspondant à notre précompréhension, mais dont nous n'avons pas encore perçu cette correspondance faute de nous être laissés

48. K. RAHNER, *T.A.*, p. 115. Toutefois, si on ne peut les déduire, il n'est pas exclu qu'on puisse en montrer la « convenance », après la révélation et dans sa lumière.

49. Y CONGAR, *op. cit.*, p. 66, n. 1.

éclairer suffisamment par la révélation même. Balthasar ici reprend l'avantage : prenons garde de mesurer trop vite la Parole de Dieu à nos structures ; bien plutôt mesurons aussi celles-ci par elle.

Transposée en termes d'herméneutique, cette dernière remarque, ce regret reviendrait à ceci : Sans doute, le sujet ne peut pas affronter le texte — le texte de l'Ecriture et de nos dogmes — sinon avec ce qu'il est, ses concepts sur grâce, alliance, pardon, son idée de Dieu ; et ces apports subjectifs peuvent, dans de certaines conditions (si l'analytique transcendantale en a défini le sens) être en quelque mesure normatifs de notre lecture. La subjectivité de l'historien est un facteur nécessaire pour la possibilité de la connaissance historique. Mais cela dit, n'oublions pas que la relation histoire-historien est à double sens, n'oublions pas ce qu'on peut appeler le cercle herméneutique : l'historien est lui aussi influencé et transformé par l'histoire. Celle-ci est découverte, enrichissement, récupération au sein du passé de valeurs oubliées qui se révèlent actuelles ; dans une soumission à l'objet, l'historien sort aussi de soi, et c'est à cette condition qu'il y a, pour lui, rencontre avec autrui [50]. Déjà Bultmann le savait bien : car si l'idée vécue de Dieu (vécue par l'esprit) est indispensable, disait-il, à la lecture du Nouveau Testament et à l'adhésion de la foi (comment pourrions-nous savoir que c'est Dieu qui parle, si nous n'avions pas l'idée de Dieu ?), néanmoins notre idée de Dieu s'épure, se corrige, se laisse mesurer par le texte [51] : le sujet se découvre lui-même à la rencontre de l'objet. En somme, toute lecture de sens, toute compréhension réunit deux points de vue : les points de vue d'abord distincts du texte et de l'interprète ; deux horizons relativement étrangers l'un à l'autre ; l'horizon du texte contribue singulièrement à éclairer et à élargir l'horizon du lecteur. Or, ces règles d'herméneutique générale valent aussi pour l'herméneutique de l'Ecriture et de nos dogmes. S'il est vrai que ces derniers font appel, pour être compris, à l'anthropologie naturelle, il est non moins vrai qu'ils attendent de nous une grande docilité : à leur lumière, c'est l'homme — même en ce qu'il a de philosophiquement accessible —, dans sa déchéance et dans sa grandeur possible, qui s'éclairera à nos yeux.

Eegenhoven - Louvain L. MALEVEZ, S.J.
95 Chaussée de Mont-Saint-Jean

---

50. H. I. MARROU, *Théorie et pratique de l'histoire,* dans *Revue historique,* 223 (1965) 165.
51. R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen,* Tubingue, t. II (1952), pp. 86, 232 ; t. I (1933), p. 311.