

Karl Rahner : ses sources et ses lieux théologiques

Klaus Vechtel

TRADUCTION **Robert Kremer**

DANS **RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE 2020/3** Tome 108 , PAGES 387 À 404

ÉDITIONS **FACULTÉS LOYOLA PARIS**

ISSN 0034-1258

DOI 10.3917/rsr.203.0387

Date de mise en ligne : 28/07/2020

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2020-3-page-387?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Facultés Loyola Paris.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](https://shs.cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Karl Rahner : ses sources et ses lieux théologiques

par **Klaus Vechtel** sj

*Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen,
Frankfurt am Main*

Karl Rahner (1904-1984) compte parmi les théologiens les plus importants du XX^e siècle. Une grande partie de la réorientation en théologie durant le siècle passé serait presque inconcevable sans son influence directe ou indirecte. Mais on peut se demander si sa théologie n'a pas disparu de l'enseignement universitaire actuel au point que les étudiants n'ont plus la possibilité de découvrir sa pensée. Or un exposé de la théologie de la grâce, de la doctrine trinitaire ou de l'herméneutique des énoncés eschatologiques, pour ne citer que ces quelques exemples, peut difficilement se passer de références à Rahner. Il est vrai cependant, vu l'ampleur et la diversité des thèmes qu'il a abordés, que les générations à venir auront du mal à avoir un accès adéquat à son œuvre et à ne pas se contenter de quelques morceaux choisis. En 2018, l'édition allemande des œuvres complètes de Karl Rahner a pu être menée à bien. Cela ouvre, une fois encore, la possibilité d'une approche de toute la diversité et la richesse de sa pensée. Les considérations qui vont suivre entendent offrir une esquisse de cette édition complète, en s'intéressant aux sources et aux lieux théologiques de Rahner. On y trouvera (1) un bref aperçu des champs thématiques de ses travaux réunis dans cette édition, et (2) une esquisse des « lieux théologiques » de sa pensée. Et pour finir, on soulèvera (3) la question du « noyau » interne de la théologie de Rahner, qui sous-tend ses travaux si divers.

1. Œuvres complètes

En 1989, la Fondation Rahner de Munich, envisageant la question d'une éventuelle édition intégrale des écrits de Karl Rahner, fait effectuer des expertises à ce propos¹. En 2018 paraît le dernier des 32 volumes des Œuvres complètes. Alors que d'autres éditions intégrales reposent avant tout sur des monographies ou, comme c'est le cas pour les publications de Hans Urs von Balthasar, prennent déjà, de par la configuration de sa trilogie théologique, la forme d'une édition complète, l'écriture de Karl Rahner présente une structure « composée pour l'essentiel d'essais, mais aussi d'autres contributions de format plus modeste, ce qu'aucun des grands théologiens du XX^e siècle n'a fait sous cette forme – par exemple l'élaboration de contributions à des œuvres lexicales². Pour toutes ces raisons, l'édition des écrits de Rahner requérait une solution spécifique prévoyant une structure chronologique à l'intérieur de laquelle son œuvre était répartie en quatre phases.

La première, présentée sous le titre de « Grundlegung » [« Fondation »] (1922-1949), a ceci de particulier qu'elle contient une série de monographies, dont ses écrits pour l'obtention des grades académiques. En font partie entre autres sa thèse de doctorat en philosophie « Geist in Welt »³, planifiée puis retirée suite à des remarques critiques de son directeur de thèse, sa dissertation théologique « E latere Christi » (1936)⁴ ainsi que l'écrit « Ascese und Mystik der Väterzeit »⁵, retravaillé et augmenté d'une introduction de son confrère français Marcel Viller, qui signale son intérêt précoce pour les sources patristiques. D'après Albert Raffelt, « Hörer des Wortes »⁶ (1941), un essai de philosophie religieuse et de théologie fondamentale, s'inscrit déjà dans

1. Cf. à ce propos ALBERT RAFFELT, « Karl Rahner : Sämtliche Werke – zur Edition », dans KARL RAHNER, *Sämtliche Werke Bd. 1. Frühe spirituelle Schriften und Grundlagen*, Herder, Freiburg im Br., 2014, p. LXVIII-LXXVII. Cf. aussi STEFAN WEBER, « Die Sämtlichen Werke Karl Rahners als verlegerisches Grossprojekt (1995-2018) », dans KARSTEN KREUTZER, ALBERT RAFFELT (Éds.), *Anstösse der Theologie Karl Rahners*, Verlag der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, Freiburg im Br., 2019, p. 211-217.

2. A. RAFFELT, « Zur Edition », art. cit., p. LXXIV. Étant donné cette structure complexe de ses écrits, les Œuvres complètes ne pouvaient pas se réduire à apporter des suppléments aux *Écrits théologiques* déjà existants. Cela aurait conduit à la répartition d'un grand résidu d'écrits sur des volumes anthologiques sans grande cohérence interne.

3. KARL RAHNER, *Sämtliche Werke Bd. 2. Geist in Welt. Philosophische Schriften*, Herder, Freiburg im Br., 1995 ; trad. fr. : *Esprit dans le monde*, « Œuvres » 2, Éd. du Cerf, Paris, 2017.

4. KARL RAHNER, « E latere Christi » (1936), dans KARL RAHNER, *Sämtliche Werke. Bd. 3. Spiritualität und Theologie der Kirchenväter*, Herder, Freiburg im Br., 1999, p. 3-84.

5. KARL RAHNER, « Ascese und Mystik in der Väterzeit », dans KARL RAHNER, *Sämtliche Werke. Bd. 3, op. cit.*, p. 125-390.

6. Cf. KARL RAHNER, *Sämtliche Werke. Bd. 4. Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, Herder, Freiburg im Br., 1997 ; trad. fr. : *L'auditeur de la Parole : écrits sur la philosophie de la religion et sur le fondement de la théologie*, « Œuvres » 4, Éd. du Cerf, Paris, 2013.

le débat français autour d'une philosophie chrétienne⁷. Les *codices* des cours magistraux de Rahner, qui voient le jour dans le cadre de son professorat, reflètent son enracinement dans la théologie de l'école néoscholastique⁸. Il est frappant par ailleurs que ses écrits spirituels⁹ comptent parmi les thèmes principaux de ses publications durant toutes les phases de son activité.

La subdivision des écrits de Rahner dans les trois phases de travail (de la deuxième à la quatrième) « Construction » (1949-1963), « Déploiement » (1964-1976) et « Collection » (1977-1984), non contente de contenir un ordonnancement chronologique, recèle également une systématique interne : durant chacune de ces périodes, ses publications peuvent être subdivisées et regroupées en volumes sur la dogmatique ou théologie systématique, sur la théologie spirituelle en général et la spiritualité ignatienne en particulier, ainsi que sur des questions ecclésiales, pastorales ou sociales. Cette systématique interne de ses écrits aura une influence lors de la question de ses lieux théologiques.

– Les contributions publiées dans les années 1950 et au début des années 1960 sur des questions de fond en théologie systématique¹⁰ établissent la renommée de Rahner. À côté de questions ayant trait à l'anthropologie théologique, à la doctrine de la création et à l'eschatologie, ce sont avant tout des travaux sur la christologie, tels que « Problèmes actuels de christologie »¹¹ (1954), à l'occasion du jubilé du concile de Chalcédoine, ou « Réflexions théologiques sur l'Incarnation »¹² (1958), qui lui permettent d'apporter d'importantes contributions systématiques à un argumentaire en faveur du dogme christologique dans l'horizon de la pensée moderne, bien que l'enseignement de la christologie ne fasse pas partie de ses tâches officielles. « La production de textes sur la théologie systématique, qui s'élargit de manière vraiment explosive »¹³ après le concile, laisse une empreinte décisive dans toute l'ampleur des champs théologiques

7. Cf. A. RAFFELT, « Zur Edition », art. cit., p. LXXXI.

8. Cf. Karl RAHNER, « De Gratia Christi », dans *Sämtliche Werke. Bd. 5/1. De Gratia Christi. Schriften zur Gnadenlehre*, Herder, Freiburg im Br., 2015, p. 238-491 ; Karl RAHNER, *Sämtliche Werke. Bd. 6/1. De paenitentia. Dogmatische Vorlesungen zum Bußsakrament*, Herder, Freiburg im Br., 2007 ; Karl RAHNER, *Sämtliche Werke. Bd. 8. Der Mensch in der Schöpfung*, Herder, Freiburg im Br., 1998.

9. Karl RAHNER, *Sämtliche Werke. Bd. 7. Geistliche Schriften und Studien zur Praxis des Glaubens*, Herder, Freiburg im Br., 2013.

10. Karl RAHNER, *Sämtliche Werke. Bd. 12. Menschsein und Menschwerdung Gottes*, Herder, Freiburg im Br., 2005 ; trad. fr. : *Être homme et le « devenir homme de Dieu » : études sur le fondement dogmatique, sur la christologie, l'anthropologie théologique et l'eschatologie*, « Œuvres » 12, Éd. du Cerf, Paris, 2019.

11. Cf. *ibid.*, p. 261-301 ; trad. fr. : *op. cit.*, p. 347-402.

12. Cf. *ibid.*, p. 309-322 ; trad. fr. : *op. cit.*, p. 411-428.

13. A. RAFFELT, « Zur Edition », p. XCVI. Cf. Karl RAHNER, *Sämtliche Werke. Bd. 22/1. Dogmatik nach dem Konzil. Grundlegung der Theologie, Gotteslehre und Christologie*, Herder, Freiburg im Br., 2013 ; Karl RAHNER, *Sämtliche Werke. Bd. 22/2. Dogmatik nach dem Konzil*, Herder, Freiburg im Br., 2008.

qu'il aborde, mais en particulier au niveau de la doctrine sur Dieu et de son essai extrêmement influent sur la théologie trinitaire¹⁴ (paru en 1965 dans « *Mysterium Salutis* »); il en est de même des recherches christologiques qui ouvrent des accès à une « christologie d'en bas », en dialogue avec l'exégèse¹⁵. La dernière phase des publications systématiques de Rahner¹⁶ est, elle aussi, marquée par des travaux christologiques, dans lesquels l'intérêt se concentre prioritairement sur la question d'une christologie impliquant une relation « existentielle », personnelle, de l'homme à Jésus Christ¹⁷, mais aussi par des travaux sur la compréhension et la possibilité comme telle de la foi chrétienne aujourd'hui¹⁸. L'œuvre de Rahner est ainsi marquée de part en part par le souci de fonder, en toutes ses implications systématiques et dans le contexte des exigences intellectuelles contemporaines, la foi dans le Dieu qui demeure un mystère insondable et s'est engagé de manière irrévocable dans le cours de l'histoire en la personne de Jésus Christ, comme réalité salvifique pour l'homme.

– Des considérations ecclésiologiques et pastorales traversent toutes les phases de l'œuvre de Rahner. Dès la deuxième¹⁹, on trouve des réflexions sur la possibilité de salut du « chrétien non catholique au sens confessionnel du terme »²⁰ et donc « une amorce de la théorie ultérieure sur le "chrétien anonyme" »²¹. Ses écrits réunis dans le volume « *Sendung und Gnade* » (1959) ainsi que des contributions importantes au « *Handbuch der Pastoraltheologie* » (1964-1972) ont été intégrés dans les volumes 16 et 19 des Œuvres complètes²². L'éventail des thèmes traités est énorme²³; la situation sociale de la foi et de l'Église y devient pour Rahner le lieu spécifique de sa réflexion théologique²⁴.

14. Cf. Karl RAHNER, « Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte », dans *Sämtliche Werke. Bd. 22/1, op. cit.*, p. 3-628.

15. Cf. Karl RAHNER, « Grundlinien einer systematischen Christologie », dans *Sämtliche Werke. Bd. 22/1, op. cit.*, p. 789-835.

16. Cf. Karl RAHNER, *Sämtliche Werke. Bd. 30. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik*, Herder, Freiburg im Br., 2009.

17. Cf. par exemple Karl RAHNER, « Jesus Christus – Sinn des Lebens », dans *ibid.*, p. 321-329.

18. Cf. par exemple Karl RAHNER, « Zur Situation des Glaubens », dans *ibid.*, p. 236-253.

19. Karl RAHNER, *Sämtliche Werke. Bd. 10. Kirche in den Herausforderungen der Zeit*, Herder, Freiburg im Br., 2003 ; trad. fr. : *L'Église face aux défis de notre temps : études sur l'ecclésiologie et l'existence ecclésiale*, « Œuvres » 10, Éd. du Cerf, Paris, 2017.

20. A. RAFFELT, « Zur Edition », art. cit., p. LXXXVII.

21. *Ibid.*

22. Cf. Karl RAHNER, *Sämtliche Werke. Bd. 16. Kirchliche Erneuerung. Studien zur Pastoraltheologie und zur Struktur der Kirche*, Herder, Freiburg im Br., 2005 ; Karl RAHNER, *Sämtliche Werke. Bd. 19. Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie*, Herder, Freiburg im Br., 1995.

23. L'éventail des thèmes abordés dans le volume 16 va de considérations sur des champs très spécifiques du travail pastoral, comme la mission dans les quartiers des gares, les bibliothèques paroissiales ou l'aumônerie dans les prisons, à des travaux sur le principe paroissial et l'apostolat des laïcs.

24. Cf. Karl RAHNER, *Sämtliche Werke. Bd. 24. Das Konzil in der Ortskirche. Schriften zu Struktur*

– À côté des écrits spirituels et des publications sur « l'esprit ignatien », auxquels nous reviendrons plus spécifiquement, certains volumes des Œuvres complètes rassemblent de manière particulière plusieurs thèmes principaux des travaux de Rahner, dont son effort intense de rédaction d'articles destinés à des lexiques²⁵. L'engagement comme auteur et organisateur du « Lexikon für Theologie und Kirche / LThK² » ainsi que de « Sacramentum Mundi » montre que, malgré toute l'originalité dont font preuve ses contributions, il n'en reste pas moins très pragmatiquement fidèle à la manière dont il se désigne lui-même comme « théologien de l'école » (« Schultheologe »)²⁶. Les publications autour du concile Vatican II relèvent certes de la théologie systématique, mais représentent une fois de plus un ensemble à part qui documente de façon très dense aussi bien son travail préparatoire en amont du concile que son activité en tant que *peritus*, ses commentaires des textes conciliaires et enfin leur mise en valeur scientifique ultérieure²⁷. Le « Traité fondamental de la foi »²⁸ ne peut certes pas être compris comme la présentation systématique et intégrale de la théologie de Rahner²⁹, mais on y trouve néanmoins un exposé condensé de sa « dogmatique fondée sur une théologie fondamentale »³⁰. Sa préoccupation essentielle est d'assurer, à un « premier niveau de réflexion », avant toute différenciation en domaines spécialisés, un fondement de la foi chrétienne défendable d'un point de vue rationnel.

Est-il possible, sur la base de ce bref aperçu des œuvres de Rahner et de l'ampleur à peine esquissée de leurs thèmes et de leurs références, d'identifier des sources et des lieux théologiques authentiques de sa pensée ? Telle est la question que nous allons examiner dans ce qui suit.

und gesellschaftlichem Auftrag der Kirche, Herder, Freiburg im Br., 2011. L'écrit programmatique « Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance » [« Changement structurel de l'Église comme tâche et comme chance »] (1972), intégré dans ce volume, est à mon avis toujours d'actualité pour la situation de l'Église : une communauté décléricalisée, soucieuse de rendre service, proposant une morale non moralisatrice, une Église de portes ouvertes, d'authenticité spirituelle, œcuménique, démocratisée, capable de critique sociale.

25. Cf. Karl RAHNER, *Sämtliche Werke. Bd. 17. Enzyklopädie Theologie. Lexikonbeiträge von 1956-1973*, Herder, Freiburg im Br., 2002.

26. Cf. A. RAFFELT, « Zur Edition », art. cit., p. CXII.

27. Cf. Karl RAHNER, *Sämtliche Werke. Bd. 21. Das Zweite Vatikanum. Beiträge zum Konzil und seiner Interpretation*, Herder, Freiburg im Br., 2013 ; trad. fr. : *Le deuxième concile du Vatican : contributions au Concile et à son interprétation*, « Œuvres » 21, Éd. du Cerf, Paris, 2015. Concernant le tout, voir aussi Günther WASSILOWSKY, *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*, ITS 59, Tyrolia, Innsbruck, 2001.

28. Cf. Karl RAHNER, *Sämtliche Werke. Bd. 26. Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg im Br., 1999 ; trad. fr. : *Traité fondamental de la foi : études sur le concept du christianisme*, « Œuvres » 26, Éd. du Cerf, Paris, 2011.

29. Nikolaus SCHWERDTFEGER, « Editionsbericht », dans Karl RAHNER, *Sämtliche Werke. Bd. 26., op. cit.*, p. XI-XXXIX, ici p. XII.

30. A. RAFFELT, « Zur Edition », art. cit., p. CI.

2. Les lieux théologiques et leur intégration chez Rahner

Par « lieux théologiques », la théologie catholique entend, surtout depuis Melchior Cano, les « gisements » décisifs³¹ où elle a accès aux sources de son information et de son jugement critique, et d'où elle peut, en les interrogeant selon les règles de l'art, tirer sa connaissance croyante en théologie et dans l'Église³². À la suite de Max Seckler, Jürgen Werbick considère que *tous* les *loci proprii*, et pas seulement les classiques, doivent être compris comme des moments ou des sujets partiels subsidiaires du phénomène global de la tradition, munis d'une compétence spécifique en matière de jugement, de sorte qu'ils peuvent émettre et faire entendre leur voix dans les processus menant au savoir théologique³³. Quelles conclusions se dégagent de l'aperçu des Œuvres complètes, menées à leur terme, concernant les « gisements » que Rahner questionne comme sources pour en venir à ce savoir ? On peut, à mon avis, dégager les *loci* suivants³⁴ :

Premièrement : La tradition ignatienne et le style d'ecclésiabilité pratiqué dans l'ordre jésuite marquent très profondément l'œuvre de Rahner. Dès 1956, à l'occasion de la fête du quatrième centenaire de la mort de saint Ignace, il écrit une contribution intitulée « La logique ignatienne de la connaissance existentielle » dans laquelle il constate de manière programmatique que l'on peut penser à juste titre que « la théologie proprement dite des Exercices spirituels demeure un *desideratum* dont la mise en œuvre, au degré où nous la souhaiterions aujourd'hui, fait toujours défaut »³⁵. « Mieux cerner la théologie à la base des Exercices pour en déduire éventuellement un "principe structurel d'une dogmatique" »³⁶ semble être un désir qui marque profondément

31. Jürgen WERBICK, *Theologische Methodenlehre*, Herder, Freiburg im Br., 2015, p. 64.

32. Cf. Max SECKLER, « Loci theologici », dans *LThK*³, Bd. 6, p. 1014-1016.

33. Cf. J. WERBICK, *Methodenlehre*, *op. cit.*, p. 63-70, ici 64-65.

34. Cf. la détermination des lieux théologiques chez Rahner par Roman SIEBENROCK, « «Reductio in mysterium». Theologie als transzendental-theologische Entfaltung der Verwiesenheit des Menschen ins Geheimnis », dans Martin DÜRNBERGER (Éd.), *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart*, Pustet, Regensburg, 2017, p. 181-204, ici p. 192-195 ; pour une vision d'ensemble, cf. Karl LEHMANN, « Karl Rahner. Ein Porträt », dans Karl RAHNER, *Sämtliche Werke. Bd. 1.*, *op. cit.*, p. XII-LXVII.

35. Étant donné le lien que cette contribution détient dans la *Quaestio Disputata* « Das Dynamische in der Kirche » [« La dimension dynamique au sein de l'Église »], elle n'a pas été insérée dans un des volumes consacrés aux « Ignatiana », mais dans Karl RAHNER, *Sämtliche Werke. Bd. 10*, *op. cit.*, p. 368-420, ici p. 368-369 ; trad. fr. : *L'Église face aux défis de notre temps : études sur l'ecclésiologie et l'existence ecclésiale*, « Œuvres » 10, *op. cit.*, p. 529-600, ici p. 529.

36. Andreas R. BATLOGG, « Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner : Zwei Schüler des Ignatius », dans Magnus STRIET, Jan-Heiner TÜCK (Éds.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokation*, Herder, Freiburg im Br., 2005, p. 410-446, ici p. 433. Pour Batlogg, cette préoccupation relie les esquisses théologiques dissemblables de Rahner et de Balthasar, au-delà de toutes leurs différences.

sa théologie, « si ce n'est sur le plan de la mise en œuvre effective, du moins quant à l'idée »³⁷. Les Exercices d'Ignace constituent un pan de littérature spirituelle qui peut être rendue fructueuse comme lieu de connaissance théologique, dans la mesure où s'y reflète une appropriation « originelle de la révélation de Dieu en Christ »³⁸, qui a lieu « de manière exemplaire dans le nouveau don de l'ancien christianisme à une époque donnée, par l'Esprit de Dieu »³⁹. Cette appropriation a lieu dans une « exemplarité productive »⁴⁰; pour Rahner, Ignace devient en effet un « exemple productif »⁴¹ de la théologie, parce que, dans le cadre de la pensée moderne, il a accordé un rang privilégié à la liberté humaine au sein du processus électif des Exercices : c'est précisément dans la situation de décision que l'homme se retrouve avec tout son être en face de Dieu. Dieu prend de l'importance dans la vie de l'homme dès lors qu'il ne s'agit plus d'une réalisation simplement générique de l'essence de l'individu. C'est le propre de l'homme de disposer d'une « unicité absolument incomparable, non interchangeable, jamais semblable au cas quelconque d'une règle générale »⁴².

Deuxièmement : On doit reconnaître que la théologie de l'école, sous sa forme post-tridentine, telle qu'elle a été promue dans la tradition jésuite par Franz von Suarez sj (1548-1617), est une source qui a profondément marqué la pensée théologique de Karl Rahner. Ses cours magistraux sur la doctrine de la grâce, mais aussi ses publications sur « La conceptualité scolastique de la grâce incréée »⁴³ (1939) révèlent son enracinement dans cette tradition. Bien que considéré comme ayant dépassé la théologie néoscholastique de la grâce, il n'a pas pour autant complètement abandonné ce courant de pensée⁴⁴. Dans les essais par

37. *Ibid.*

38. Karl RAHNER, « Die Ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis », dans *Sämtliche Werke. Bd. 10, op. cit.*, p. 368-420, ici p. 370 ; trad. fr. : *L'Église face aux défis de notre temps : études sur l'ecclésiologie et l'existence ecclésiale, op. cit.*, p. 530s.

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*

41. Cf. Arno ZAHLAUER, *Karl Rahner und sein «produktives Vorbild» Ignatius von Loyola*, ITS 47, Tyrolia, Innsbruck, 1996 ; ID., « Wenn Heiligkeit zu denken gibt. Ignatius von Loyola als «produktives Vorbild» theologischer Reflexion », dans Thomas GERTLER et al. (Éds.), *Zur grösseren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart*, Herder, Freiburg im Br., 2006, p. 88-109, ici p. 90-93 ; K. RAHNER, « Die Ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis », art. cit., p. 369-371.

42. Karl RAHNER, « Gefahren im heutigen Katholizismus », dans *Sämtliche Werke. Bd. 10, op. cit.*, p. 99-142, ici p. 106 ; trad. fr. : *L'Église face aux défis de notre temps : études sur l'ecclésiologie et l'existence ecclésiale, op. cit.*, p. 159-221, ici 169s. ; cf. A. ZAHLAUER, « Wenn Heiligkeit zu denken gibt. », art. cit., p. 93-95.

43. Karl RAHNER, « Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade », dans *Sämtliche Werke. Bd. 5/1, op. cit.*, p. 40-62.

44. Cf. Paul RULANDS, « Selbstmitteilung in Jesus Christus : Gnadentheologie », dans A. BATLOGG et al. (Éds.), *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektive*, Grünewald, Mainz, 2003, p. 161-196.

lesquels il est intervenu dans la controverse autour de la *nouvelle théologie*, sa proposition de médiation entre la position magistérielle et de plus récentes définitions relatives à la théologie de la grâce est certes caractérisée par le fait que « l'existential surnaturel » de l'homme, postulé par lui, considère l'être humain comme créé d'emblée en vue de la vision de Dieu. Mais simultanément – dans le sens de la tradition néoscholastique et à cause de la gratuité de la grâce – il affirme une réalité de la nature humaine qui, « d'un point de vue théologique (comme concept antonyme du surnaturel), peut être énoncée comme une "notion pour ainsi dire négative ou résiduelle [Restbegriff]" »⁴⁵. Ce n'est que vers le milieu des années 1970 qu'il parle de la transcendance humaine et de sa référence à Dieu comme d'un dynamisme asymptotique, laissant ainsi tomber une scission *conceptuelle* de l'homme en une pure nature avec un but ultime immanent, sans qu'y soit impliqué un mélange de Dieu et de l'homme : la distinction entre Dieu et l'homme, qui résulte de celle nécessaire entre la nature et la grâce, est exprimée conceptuellement par Rahner en ce qu'il attribue à l'être humain hypothétique et abstrait « en dehors » de l'ordre concret de la grâce, un dynamisme *asymptotique* en direction de Dieu⁴⁶.

Une *troisième source* (ou un troisième lieu) « peut être caractérisée comme redécouverte de la "tradition ecclésiale universelle" des Pères de l'Église et leur importance spirituelle et mystique »⁴⁷; dans ce contexte, il importe aussi de mentionner les études théologiques que Rahner a consacrées à la mystique moyenâgeuse. Le traité sur la grâce souligne déjà, de par son titre « De gratia Christi », que la grâce ne doit pas être conçue comme une dimension autonome-chosifiée en l'homme, mais comme une réalité christologique. De plus, Rahner n'entame pas son approche par une classification des différents types de grâce, mais, dans le prolongement de la théologie patristique, par « l'universelle volonté de salut de Dieu, c'est-à-dire de manière théocentrique »⁴⁸. Ses analyses sur « Les sens spirituels selon Origène »⁴⁹ et sur « La doctrine des "sens spirituels" au Moyen Âge. La contribution de Bonaventure »⁵⁰

45. *Ibid.*, p. 170.

46. Cf. *ibid.*, p. 183-195 ; cf. aussi à ce propos K. RAHNER, *Grundkurs*, *op. cit.*, p. 125s. ; trad. fr. : *Traité fondamental de la foi*, *op. cit.*, p. 153s.

47. R. SIEBENROCK, « Reductio in mysterium », art. cit., p. 194.

48. R. SIEBENROCK, « Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Rahners zu einer zeitgemässen Gnadentheologie », dans Mariano DELGADO, Matthias LUTZ-BACHMANN (Éds.), *Theologie als Erfahrung der Gnade*, Morus, Hildesheim, 1994, p. 34-71, ici p. 35.

49. Cf. Karl RAHNER, « Die "geistlichen Sinne" nach Origines », dans *Sämtliche Werke. Bd. 1*, *op. cit.*, p. 16-65 (l'article, qui est paru pour la première fois dans les *Schriften zur Theologie. Bd. 12*, remonte à une publication en français datant de 1932).

50. Cf. Karl RAHNER, « Die Lehre von den "geistlichen Sinnen" im Mittelalter », dans *Sämtliche Werke. Bd. 1*, *op. cit.*, p. 83-147 (cette contribution est parue, elle aussi, en allemand dans le tome 12 des *Schriften zur Theologie* et remonte à une étude en langue française datant de 1933).

s'intéressent à un aspect qui marque également son étude de la mystique ignatienne. Le Dieu qui se révèle à l'âme humaine est Celui qui peut être « touché » grâce aux « sens spirituels ». « Dieu lui-même se communique à la créature de sorte qu'elle peut l'aimer et – peut-on ajouter – le “toucher” »⁵¹.

Quatrièmement, l'œuvre théologique de Rahner acquiert son style particulier et marquant moyennant l'interprétation de toutes les questions théologiques à partir d'une prise en compte consciente de la philosophie moderne de Descartes et de Kant jusqu'à Heidegger. Roman Siebenrock définit le style de pensée qui en résulte comme « contemporanéité à toute épreuve »⁵². La pensée théologique de Rahner n'accepte « pas simplement le “donné” »⁵³, mais inclut dans tous les questionnements la subjectivité concrète de l'être humain, en s'interrogeant sur les conditions de possibilité d'un état des choses. Sa pensée se caractérise par « une passion infinie du questionnement »⁵⁴ : « Un questionnement exigeant, sobre, lancinant – si besoin il y a – est déjà un acte de cette *piété* qui convient au chrétien spirituellement vigilant »⁵⁵. Sa démarche est expérimentale, soumet les réponses traditionnelles à un examen critique et cherche ainsi, dans toutes les directions, à y donner une définition plus précise ; comme le dit Karl Lehmann, la méthode d'une telle pensée réside dans « le mouvement vivant de cette pensée même »⁵⁶. Karl Rahner en personne a souligné que, sur le plan méthodologique, son style théologique inlassablement questionnant s'inspire de la pensée de Martin Heidegger⁵⁷. La manière dont s'est déployée la pensée de ce dernier l'a profondément influencé, sans qu'il puisse être question au sens strict du terme d'une concordance au niveau du contenu⁵⁸. Le nouvel accès à une métaphysique classique, initié par J. Maréchal au travers de la réception du questionnement kantien à propos des conditions de possibilité de la connaissance dans le sujet, est élargi chez Rahner, à la suite de Heidegger, en une herméneutique du *Dasein*, de la condition humaine comme telle. En particulier la thèse heideggerienne de finitude radicale, selon laquelle « la dynamique de l'esprit humain va au-devant

51. Cf. A. BATLOGG, A. ZAHLAUER, « Warum uns das Beten nottut », dans A. BATLOGG et al. (Éds.), *Der Denkweg Karl Rahners*, op. cit., p. 21-35, ici p. 34.

52. R. SIEBENROCK, « Reductio in mysterium », art. cit., p. 194.

53. K. LEHMANN, « Karl Rahner. Ein Porträt », art. cit., p. XLI.

54. *Ibid.*, p. XXXV.

55. Karl RAHNER, « Ich glaube an Jesus Christus », in : *Sämtliche Werke. Bd. 22/1*, op. cit., p. 677-713, ici p. 678.

56. K. LEHMANN, « Karl Rahner. Ein Porträt », art. cit., p. XXXV.

57. Karl RAHNER, « [Martin Heidegger im Zeugnis von] Karl Rahner », dans *Sämtliche Werke. Bd. 22/2*, op. cit., p. 684.

58. Cf. Otto MUCK, « Heidegger und Karl Rahner », dans *ZKTh* 116 (1994), p. 257-269, ici p. 259.

du néant »⁵⁹ demeure pour Rahner, jusque dans le « Traité fondamental de la foi », un objet de confrontation critique. C'est dans ce contexte qu'il faut lire sa thèse selon laquelle la « préappréhension » inhérente à toute connaissance et à tout agir humains ne peut être fondée sur le néant : « Mais comme, d'autre part, la préappréhension comme simple question, ne peut s'expliquer elle-même, elle doit être comprise comme le règne de ce à quoi l'homme est ouvert – à savoir l'être comme tel. »⁶⁰ La contemporanéité à toute épreuve, propre à la pensée de Rahner, implique cependant aussi sa confrontation au marxisme et aux sciences modernes de la nature⁶¹. Malgré le contexte contingent de ses travaux, il apparaît clairement comment, à ses yeux, l'on peut et l'on doit rendre compte de la foi chrétienne dans le débat avec des interlocuteurs aux horizons scientifiques variés⁶².

Cinquièmement, la théologie de Rahner est également enracinée dans l'intérêt pour la théologie pratique et la pastorale⁶³. Cet intérêt doit être compté parmi les « ressorts les plus intimes »⁶⁴ de sa théologie comme telle. Face à une conception de pure science appliquée, il tient à réfléchir au statut épistémologique de la théologie pratique. Il définit son objet comme « la réalisation de soi de l'Église (comme donnée et comme devant être) qui s'impose ici et maintenant »⁶⁵. Face à la situation sociale de la foi, Rahner revendique la nécessité d'une « futurologie ecclésiologique »⁶⁶. La situation présente se transforme en un lieu théologique où la compréhension de la foi doit se déterminer de manière nouvelle au travers d'une vision pratique et pastorale. Face aux disciplines « essentielles » de la théologie, comme la théo-

59. R. SIEBENROCK, « Glauben gibt zu denken : "Geist in Welt" und "Hörer des Wortes" », dans A. BATLOGG et al. (Éds.), *Der Denkweg Karl Rahners*, op. cit., p. 55-105, ici p. 74. Selon Siebenrock, il faut comprendre « Geist in Welt » et « Hörer des Wortes » comme antithèses au « finitisme radical de Heidegger » (*ibid.*).

60. Cf. Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, op. cit., p. 38 ; trad. fr. : *Traité fondamental de la foi*, op. cit., p. 48.

61. Cf. à ce propos Karl RAHNER, *Sämtliche Werke. Bd. 15. Verantwortung der Theologie. Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie*, Herder, Freiburg im Br., 2002.

62. Cf. A. RAFFELT, « Zur Edition », art. cit., p. XC-XCI.

63. Selon Siebenrock, l'orientation pastorale de la théologie rahnérienne émane de « l'unité interne entre anthropologie, théologie et piété vécue ». R. SIEBENROCK, « Reductio in mysterium », art. cit., p. 194. À propos de toute cette problématique, cf. Walter SCHMOLLY, « Pastoral verantworten : Praktische Theologie », dans A. BATLOGG et al. (Éds.), *Der Denkweg Karl Rahners*, op. cit., p. 242-261 ; August LAUMER, « "Die Zukunft der Kirche hat begonnen". Karl Rahners pastorale Futurologie und ihre Bedeutung für heute », dans K. KREUTZER, A. RAFFELT (Éds.), *Anstöße der Theologie Karl Rahners*, op. cit., p. 131-156.

64. K. LEHMANN, « Karl Rahner. Ein Porträt », art. cit., p. LIX. La théologie pastorale étant largement considérée comme « la doctrine des devoirs à l'intention du prêtre en paroisse » (K. RAHNER, *Sämtliche Werke. Bd. 19*, p. 16), Rahner préfère parler de la théologie pratique, sans pour autant avoir systématiquement recours à cette terminologie.

65. K. RAHNER, *Sämtliche Werke. Bd. 19*, op. cit., p. 490.

66. *Ibid.*, p. 476.

logie fondamentale, la dogmatique ou l'éthique théologique, qui se réfèrent à l'essence permanente de l'Église, il est besoin d'une science théologique spécifique qui réfléchit aussi bien à l'analyse théologique et scientifique de la situation présente qu'à la réalisation d'elle-même à laquelle l'Église doit procéder à l'avenir : la théologie pratique⁶⁷. En analogie structurelle à la spiritualité, qui se transforme en un lieu théologique, dans la mesure où elle reflète un accueil toujours nouveau et historiquement situé de l'autocommunication de Dieu dans l'espace de la foi chrétienne, la théologie pratique réfléchit, avec ses propres outils scientifiques, à la conscience charismatique de la situation de la réalité actuelle de l'Église. Parce qu'elle est essentiellement une donnée historique, parce que la réalité la plus sûre à ses yeux n'est pas le passé, mais l'avenir, l'Église vit sur la base d'une attitude de fond que Rahner qualifie de « tutorisme du risque »⁶⁸.

Karl Rahner conçoit toujours la théologie dans son ensemble selon une perspective pratique; elle a pour tâche d'aider et d'accompagner les hommes dans leur situation ecclésiale présente, marquée par un bouleversement massif, au point que la foi chrétienne n'est plus une donnée qui va de soi. C'est précisément dans cette situation que l'Église se transforme en « Église des croyants ». Ainsi, la théologie de Rahner représente, selon Siebenrock, un « exemple éminent d'une transformation d'une "théologie d'avant [Theologie der Vorzeit]" »⁶⁹ : la pluralité de la théologie et de ses *loci*, la diversité de ses perspectives, résulte de la tentative d'articuler, au sein d'une réalité séculière, la perspective de salut propre à la foi chrétienne. De plus, la théologie est appelée à suivre de près, dans les « signes des temps », les multiples traces de Dieu qui y sont déjà présentes et de les interpréter à la lumière de l'Évangile. Cela n'implique pas seulement l'entrée en dialogue avec une pluralité de sciences, mais aussi une pluralisation de la théologie elle-même. Ce qui y est décisif, c'est que l'objet formel classique de la théologie d'une approche de la réalité *sub ratione Dei*, puisse être déterminé, à la lumière de Vatican II et à partir de la volonté salvifique universelle de Dieu, comme perspective « *sub ratione dei salvificantis* »⁷⁰. Comment peut-on trouver une unité interne au sein de cette pluralité et de cette diversité? En quoi consiste le lien qui maintient en cohésion les divers lieux théologiques dans la pensée de Karl Rahner?

67. Cf. W. SCHMOLLY, « Praktische Theologie », art. cit., p. 244-245.

68. K. RAHNER, *Sämtliche Werke. Bd. 19*, p. 315 ; cf. W. SCHMOLLY, « Praktische Theologie », art. cit., p. 249-252.

69. R. SIEBENROCK, « Reductio in mysterium », art. cit., p. 189.

70. *Ibid.*, p. 186.

3. L'œuvre de Rahner a-t-elle une unité interne ?

Pour Rahner, « l'expérience de la grâce »⁷¹ constitue la réalité fondamentale du christianisme. Évoquant ses premières monographies importantes, Karl Lehmann affirme que cette expérience représente « un point de cristallisation central de sa théologie »⁷². La grâce n'est pas conçue comme une réalité chosifiée et mythologique, mais comme une disposition du sujet spirituel qui, suite à l'autocommunication de Dieu et à sa grâce, accède à une immédiateté à Dieu même. Les Exercices ignatiens surtout sont à la base de cette expérience de la proximité protectrice et pleine de pardon du mystère de Dieu :

L'unique véritable point central du christianisme et de son message consiste donc à mes yeux dans la réelle autocommunication de Dieu, en sa réalité et en sa gloire la plus spécifique, à la créature ; c'est l'accueil croyant de cette vérité invraisemblable, selon laquelle Dieu lui-même, en sa réalité et en sa gloire infinie, en sa sainteté, en sa liberté et en son amour, peut nous rejoindre en notre existence de créatures, et la conviction que tout ce qu'a à offrir et à exiger de nous le christianisme, n'est, en comparaison, qu'une donnée provisoire ou une conséquence secondaire.⁷³

La « clé de composition »⁷⁴ de cette théologie, marquée par une dimension centrale, celle de l'expérience de la grâce divine, peut être définie comme « théologie transcendantale ». Ce que l'on comprend par là n'est certes pas la fondation (ultime) strictement philosophique d'une concevabilité ou idée de Dieu, mais « une intégration de la pluralité constitutive de notre propre existence réelle et de celle de toute l'Église »⁷⁵ dans l'horizon de l'option fondamentale esquissée, qui peut également rejoindre le questionnement moderne sur l'homme comme sujet. Il est vrai que Rahner souligne que sa réception de la pensée philosophique transcendantale doit être considérée comme « pré-philosophique »⁷⁶, tout en s'inspirant au sens large du terme de la philosophie transcendantale de Kant. Il le formule de la manière suivante :

71. Cf. Karl RAHNER, « Über die Erfahrung der Gnade », in : *Sämtliche Werke. Bd. 5/1, op. cit.*, p. 84-87.

72. K. LEHMANN, « Karl Rahner. Ein Porträt », art. cit., p. LI ; cf. à propos de toute cette problématique *ibid.*, p. XLIX-LVI. Cf. aussi l'analyse de Klaus P. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Herder, Freiburg im Br., 1974.

73. Karl RAHNER, « Erfahrungen eines katholischen Theologen », dans *Sämtliche Schriften. Bd. 25. Erneuerung des Ordenslebens. Zeugnis für Kirche und Welt*, Herder, Freiburg im Br., 2008, p. 47-57, ici p. 50.

74. R. SIEBENROCK, « Reductio in mysterium », art.cit., p. 191

75. *Ibid.*, p. 190.

76. Karl RAHNER, « Überlegungen zur Methode der Theologie », dans *Sämtliche Werke. Bd. 17, op. cit.*, p. 301-335, ici p. 315.

On pourrait appeler transcendantale une théologie systématique qui a) se sert de l'instrumentaire d'une philosophie transcendantale et qui b) thématise, pas seulement de manière très générale (comme le fait la théologie fondamentale traditionnelle), mais à partir de questionnements spécifiquement théologiques, les conditions *a priori*, dans le sujet croyant, pour la reconnaissance d'importantes vérités de la foi (du moins là où ce questionnement transcendantal n'est pas impossible comme tel à cause de la nature de l'objet).⁷⁷

À propos de sa démarche théologique, Rahner parle lui-même d'une « haute vulgarisation »⁷⁸ face à un pluralisme indépassable et sans limites concernant le savoir et les méthodes en philosophie et en théologie. Il s'agit d'un pluralisme inéluctable, dans la mesure où il ne cesse de prendre de l'ampleur, ce pourquoi cette situation de départ du questionnement théologique peut aussi être désignée comme celle d'une « concupiscence gnoséologique »⁷⁹. Face à cette situation pluraliste, Rahner vise un premier niveau de réflexion philosophique et théologique non spécialisé sur la foi, à l'aide de la méthode de la théologie transcendantale. Celle-ci permet de s'interroger sur un *foyer central* qui précède toute considération purement philosophique ou scientifique particulière, et à partir duquel – comme le formule Rahner – « je peux accepter sereinement le tout du christianisme »⁸⁰, sans avoir fourni en amont une synthèse entre toutes les vérités de foi et le savoir contemporain. Ce foyer central est en dernière instance l'être humain concret, dans la situation concrète de salut, qui « [doit être compris] comme le questionneur ou plutôt comme la question absolue qui ne s'arrête à aucun point »⁸¹ et qui « ne peut recevoir de réponse que grâce à l'autocommunication de Dieu dans le Saint Esprit et à la révélation chrétienne »⁸².

Le fait que la théologie de Rahner soit comprise et menée à bien comme théologie transcendantale ne tient donc pas seulement à l'utilisation d'une méthode de philosophie transcendantale ou à sa connectivité à des discours philosophiques modernes. Le questionnement de la théologie transcendantale résulte plutôt de l'essence même de la théologie, dans la mesure où celle-ci s'interroge sur le salut de l'homme, sur l'homme en son entièreté et donc en tant que sujet. La théologie

77. Karl RAHNER, « Transzendentaltheologie », dans *Sämtliche Werke. Bd. 17, op. cit.*, p. 332-337, ici p. 332s.

78. Karl RAHNER, « Einfache Klarstellung zum eigenen Werk », dans *Sämtliche Werke. Bd. 22/2, op. cit.*, p. 815-819, ici p. 818.

79. Karl RAHNER, « Glaubensbegründung heute », dans *Sämtliche Werke. Bd. 22/1, op. cit.*, p. 419-436, ici p. 422.

80. *Ibid.*, p. 424.

81. *Ibid.*

82. *Ibid.*

transcendantale est dès lors plus qu'une méthode théologique parmi d'autres ; Rahner considère au contraire que la théologie a depuis toujours travaillé de cette manière en regard de certains questionnements et sujets, sans pour autant avoir recours à une méthode de théologie transcendantale au sens strict du terme⁸³. C'est notamment dans la perspective d'une théologie de la grâce que Rahner pense « qu'il faut présupposer du côté du sujet humain une disposition transcendantale, laquelle seule lui permet, en la structure essentielle de son être, de percevoir comme telle la révélation divine qui est autre chose qu'une réalité chosifiée »⁸⁴. Traditionnellement, cette corrélation était traitée sous le thème du *lumen fidei* : on doit présupposer en l'homme cette lumière de la foi pour que la révélation ne soit pas réduite à une simple réalité créaturale ou à un horizon humain de compréhension. Quand la théologie dit que l'écoute de la révélation n'est possible que moyennant la grâce ou la lumière de la foi, elle répond à une question qui relève du domaine d'une théologie transcendantale : « L'écoute de la révélation comme parole explicitement divine, qui est plus qu'une parole sur Dieu générée par Dieu, présuppose comme condition de possibilité dans le sujet que Dieu en personne, grâce à son autorévélation, appuie, en tant que principe interne, l'acte de l'écoute, et c'est là précisément ce qu'on a coutume d'appeler grâce surnaturelle de la foi. »⁸⁵

Pour Rahner, le questionnement de la théologie transcendantale s'applique particulièrement à la doctrine traditionnelle de l'*analysis fidei*⁸⁶. Il reprend ainsi une problématique qui a été traitée au cours de l'histoire de la théologie depuis le XVI^e siècle comme celle du fondement ultime de l'acquiescement de la foi. On s'y demande quelle est la raison objective essentielle qui permet à l'homme d'accueillir les vérités de la foi avec une certitude absolue et en toute liberté⁸⁷. Le problème auquel est confrontée l'*analysis fidei* réside dans le fait que la foi requiert une décision absolue de la part du sujet croyant, alors que la garantie de la rationalité des motifs de crédibilité n'est que relative. Quand on s'interroge sur la préoccupation fondamentale et sur le noyau central de la théologie de Rahner, on peut renvoyer à sa façon de formuler le

83. Cf. Karl RAHNER, « Überlegungen zur Methode der Theologie », art. cit., p. 317-335 ; Karl RAHNER, « Transzendentaltheologie », art. cit., p. 133. Cf. Karsten KREUTZER, « Den Menschen im Geheimnis Gottes verstehen. Eine Würdigung Karl Rahners », dans ID., A. RAFFELT (Éds.), *Anstöße der Theologie Karl Rahners*, op. cit., p. 199-217.

84. K. KREUTZER, « Den Menschen im Geheimnis Gottes verstehen », art. cit., p. 205.

85. K. RAHNER, « Überlegungen zur Methode der Theologie », art. cit., p. 318.

86. Cf. *ibid.* ; cf. aussi K. LEHMANN, « Karl Rahner. Ein Porträt », art. cit., p. LII.

87. Cf. Erhard KUNZ, « Analysis fidei », dans *LThK³ T. 1 (1993)*, p. 583-586 ; ID., « Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei) », dans Walter KERN et al. (Éds.), *Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 4*, Herder, Freiburg im Br., 1988, p. 414-449 ; cf. aussi Klaus VECHTEL, *Eschatologie und Freiheit. Zur Frage der postmortalen Vollendung in der Theologie Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars*, ITS 89, Tyrolia, Innsbruck/Wien, 2014, p. 49-84.

problème de la doctrine de l'*analysis fidei* : « De vastes passages de son œuvre peuvent être lus comme une confrontation au problème fondamental de l'*analysis fidei*. »⁸⁸ La théologie transcendantale est donc au service de l'effort du croyant pour s'assurer soi-même de l'objet de sa foi et explicite ce qui se passe en lui à ce propos – du moins de manière inchoative et implicite⁸⁹.

Ce n'est pas par hasard que Rahner situe cette question dans le contexte des Exercices ignatiens et du choix et de la décision existentielle auxquels ceux-ci invitent l'homme⁹⁰. La spiritualité et les Exercices d'Ignace deviennent pour lui le lieu théologique qui lui permet d'élaborer une théorie pour le questionnement de la théologie fondamentale à propos de l'*analysis fidei* : « Existe-t-il une théorie théologique sur la manière dont l'inadéquation et la conditionnalité non réfléchie de la quête de raisons et de motifs en vue d'une décision absolue peuvent être dépassées de façon légitime, ou du moins être transformées de manière à peu près "acceptable" en une telle décision absolue ? »⁹¹ Le choix des Exercices ignatiens nous met face à la situation-modèle de ce genre de décision, sans qu'elle « découle uniquement d'une réflexion rationnelle sur la légitimité et le caractère obligatoire de l'objet du choix »⁹². La réflexion sur un tel objet catégoriel ne peut en effet mener qu'à une certitude relative quant à la question, posée par les Exercices, de savoir ce que Dieu veut vraiment. Une décision absolue ne peut en fin de compte reposer que sur l'expérience de la grâce lors de laquelle s'opère une synthèse entre l'objet de choix catégoriel et la liberté de l'esprit qui se tourne vers Dieu⁹³. En conséquence, la méthode théologique transcendantale de Rahner vise, à un premier niveau de réflexion, à en venir à une « logique de la décision existentielle »⁹⁴ telle que la présentent les règles ignatiennes concernant le choix spirituel à faire. Ceci étant, Rahner considère que seule la structure transcendantale du sujet humain permet de montrer ce qu'est la grâce illuminante de la foi (*lumen fidei*) « en et pour elle-même », c'est-à-dire qu'elle est plus qu'un postulat théologique. Elle peut être comprise comme un renvoi radical à l'immédiateté de Dieu et comme un objet formel surnaturel, c'est-à-dire une « donnée de la conscience humaine »⁹⁵. Comme telle, cette

88. E. KUNZ, « Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube », art. cit., p. 434.

89. Cf. R. SIEBENROCK, « Reductio in mysterium », art. cit., p. 197-203.

90. Cf. la contribution fondamentale de Rahner, déjà citée à ce propos : « Die Ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis », art. cit., p. 368-420 ; trad. fr. : art. cit., p. 529-600.

91. Karl RAHNER, « Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie », dans *Sämtliche Werke. Bd. 22/1, op. cit.*, p. 396-405, ici p. 400.

92. *Ibid.*, p. 402.

93. Cf. à propos de l'ensemble de cette question *ibid.*, p. 400-405.

94. *Ibid.*, p. 404.

95. *Ibid.*, p. 402.

référence théologique de l'homme à Dieu peut nouer « une synthèse avec l'objet catégoriel de la révélation »⁹⁶, sans que – comme on l'a souvent reproché à tort à Rahner – la révélation historique perde son importance pour autant⁹⁷. Pour comprendre la dimension transcendante, il est besoin de se tourner vers l'histoire et de l'écouter. Inversement, les énoncés de la foi qu'elle transmet ne deviennent compréhensibles et acceptables en leur teneur de réalité qu'à partir de la transcendance de l'être humain. L'accueil de la foi chrétienne et de la personne de Jésus Christ est enraciné dans l'espérance transcendante de l'homme. À l'inverse, seul l'événement historique « suscite » l'attente transcendante et l'amène à sa pleine réalité dans la conscience humaine⁹⁸.

Rahner a surtout à cœur de rechercher le centre originaire de la foi et sa légitimité au milieu d'une pluralité sociale et idéologique, ainsi qu'au sein d'une pluralité insaisissable du savoir et des sciences. Son questionnement peut tout à fait être mis en accord avec la conscience de la liberté propre à l'homme moderne et ne s'exposerait pas au reproche d'être une « pensée identitaire relevant d'une théologie de la grâce »⁹⁹, comme l'a suggéré Thomas Pröpper, ancien professeur de théologie dogmatique à l'université de Münster. C'est précisément dans sa réflexion théologique sur la situation décisionnelle existentielle de l'homme que Rahner thématise une « histoire de la liberté d'une authentique

96. *Ibid.*

97. À propos du débat autour de ce reproche, cf. K. LEHMANN, « Karl Rahner. Ein Porträt », art. cit., p. XL-XLV ; p. LIII-LIV.

98. Pour cette raison, Kunz parle également d'un cercle entre l'expérience transcendante donnée d'avance dans le sujet croyant et la prise de conscience des données historiques rencontrées de l'extérieur. Cf. à ce propos E. KUNZ, « Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube », art. cit., p. 434-439.

99. Thomas PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie 2.* (édition augmentée), Kösel, München, 1988, p. 272. De manière similaire, Magnus Striet entend, lui aussi, « comprendre la relation entre Dieu et l'homme comme celle d'une unité dans la différence », dans la mesure où la liberté divine doit être conçue comme libre, y compris face à la créature comblée de grâce, et où l'homme, « dans l'actualité formelle et inconditionnelle de sa liberté », peut ainsi accueillir le cadeau de l'amour de Dieu, plein de pardon. Cf. Magnus STRIET, « Was die Theologie heute von Karl Rahner lernen kann », dans *HK 58* (2004), p. 559-564, ici p. 563. On trouve également une confrontation à la théorie rahnérienne de l'existential surnaturel dans T. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie. Bd. 1*, Herder, Freiburg im Br., 2015, p. 29-311. L'auteur s'y réfère avant tout à la « tentative de médiation de Rahner entre la nouvelle théologie » et la théologie de l'école (*ibid.*, p. 294), parue en 1950 dans « Orientierung ». Cf. Karl RAHNER, « Über das Verhältnis von Natur und Gnade », dans *Sämtliche Werke. Bd. 5/1, op. cit.*, p. 66-83. Ceci étant, Pröpper aborde à peine le développement ultérieur considérable de ce concept, lors duquel Rahner se rapproche de manière significative de la conception d'Henri de Lubac qu'il avait critiquée sur plusieurs points dans les années 1950. Nous avons déjà signalé que dans l'œuvre tardive de Rahner, l'approche de la nature de l'homme ne distingue plus entre une nature pure à but final immanent et une spécification surnaturelle qui s'y rajouterait. Il part plutôt d'une unité structurelle de création et de grâce, qui permet cependant un concept-limite de la condition humaine comme dynamisme asymptotique. Cf. P. RULANDS, « Selbstmitteilung in Jesus Christus : Gnadentheologie », art. cit., p. 192-194.

autodétermination »¹⁰⁰, avec tout ce que la vie humaine implique de fragile et de fragmentaire. L'homme ne peut se soustraire à « la liberté responsable d'un sujet authentique »¹⁰¹. En ce sens, il y a pour Rahner une manière originaire de s'assumer soi-même, de prendre à bras le corps la liberté qui est inconditionnelle. Face à la réalité concrète, aux souffrances et au désarroi qu'elle génère en l'homme, celui-ci peut soit la refuser dans une protestation radicale, soit l'assumer positivement malgré toute l'opacité de son existence. Si elle ne doit pas déboucher sur une ultime protestation, la prise en charge de son être libre présuppose chez l'homme un vécu d'espérance et de confiance originaire que Rahner identifie au mouvement de transcendance en direction du mystère absolu – Dieu. À la différence de la Tradition, Rahner ne sauvegarde pas la dimension inconditionnelle de la foi par un renvoi formel à la grâce de la foi (ce qui reviendrait effectivement à une pensée identitaire relevant d'une théologie de la grâce), mais à partir de la liberté et de l'inconditionnalité de son orientation transcendantale¹⁰². Il ne présente donc pas une justification de l'idée de Dieu qui reposerait sur une philosophie transcendantale au sens strict du terme, mais entend plutôt aborder la décision existentielle fondamentale de l'homme sur le plan de la pensée de telle sorte qu'elle peut apparaître à l'homme comme « la tâche de sa vie, voire de la condition humaine comme telle »¹⁰³. Rahner ne plaide pas pour autant en faveur d'un arbitraire théologique, mais rend contestable toute justification théologique ultime : « Ainsi,

100. K. RAHNER, « Glaubensbegründung heute », art. cit., p. 427.

101. *Ibid.*, p. 428. Pour l'ensemble de cette problématique, cf. *Ibid.*, p. 427-428.

102. À propos de l'ensemble de ce débat, cf. aussi Klaus VECHTEL, « Freiheit als Proklamation der Gnade. Rahners Verständnis einer begnadeten Freiheit und die Gestalt der Kirche », dans K. KREUTZER, A. RAFFELT (Éds.), *Anstöße der Theologie Karl Rahners*, op. cit., p. 11-34. Pröpfer présume au contraire que la relation de grâce est réduite à celle entre la causalité première/divine et la causalité secondaire/créaturale, et qu'on passe ainsi à côté de son caractère de rencontre. Une possible solution à propos de la relation de grâce entre Dieu et l'homme ne se profile, selon lui, que si l'on critique les présupposés de base de la théologie de la grâce qui marquent la pensée de Rahner, comme ils ont déjà déterminé la « querelle sur la grâce » entre les thomistes et les molinistes. Cf. T. PRÖPPER, « Gott hat auf uns gehofft ... Theologische Folgen des Freiheitsparadigmas », dans *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Herder, Freiburg im Br., 2001, p. 300-321. L'affirmation effectivement ambiguë de Rahner selon laquelle Dieu « peut, en sa souveraineté absolue, poser la liberté comme bonne ou comme mauvaise, sans pour autant détruire la liberté comme telle » (K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, op. cit., p. 122 ; trad. fr. : *Traité fondamental de la foi*, op. cit., p. 126) demande à être interprétée de la manière suivante : De par la relation entre la liberté finie et Dieu comme son horizon transcendant, une « mise en œuvre » de la liberté finie par Dieu doit être entendue au sens que Dieu est la condition de possibilité de la liberté finie, même au cas où celle-ci se ferme à l'autre et en fin de compte à Dieu. Magnus LERCH porte un jugement similaire : « Die menschliche Freiheit Jesu als Selbstmitteilung Gottes. Überlegungen im Anschluss an Thomas Pröpfer und Karl Rahner », dans Julia KNOP et al. (Éds.), *Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik* (Festschrift Karl-Heinz Menke), Pustet, Regensburg, 2015, p. 151-179, ici p. 177.

103. Ralf MIGGELBRINK, « Transzendentes Denken und Letztbegründung. Die zeitgenössische Problematik und das Denken Karl Rahners », dans Heinrich KLAUKE (Éd.), *Nach Rahner : 100 Jahre Karl Rahner*, Karl-Rahner-Akademie, Köln, 2004, p. 29-41, ici p. 36.

le christianisme est tout autre chose qu'une explication du monde et de l'existence; c'est plutôt l'interdiction de considérer comme définitive et comme allant de soi de par elle-même quelque expérience ou quelque conception que ce soit – fût-elle très éclairante. »¹⁰⁴ Dieu, qui ne peut être considéré que comme le mystère incompréhensible, n'apporte pas simplement une « clarification », mais rend possible tout le questionnement humain ouvert et libre. C'est en ce sens que l'on peut être d'accord avec Roman Siebenrock pour dire que la tentative de Rahner de fonder la foi à un premier niveau de réflexion, même si sa configuration nécessite une élaboration encore plus poussée, peut être considérée comme porteuse d'avenir¹⁰⁵.

Traduit de l'allemand par Robert Kremer

104. K. RAHNER, « Glaubensbegründung heute », art. cit., p. 429..

105. Cf. R. SIEBENROCK, « Reductio in mysterium », art. cit., p. 202. En ce sens, l'approche stylistique de la théologie fondamentale, proposée par Christoph Theobald, pourrait à mon avis également être comprise comme un prolongement de l'intention de Rahner de fonder la foi à un premier niveau de réflexion. Cf. Chr. THEOBALD, *L'Europe, terre de mission : vivre et penser la foi dans un espace d'hospitalité messianique*, Éd. du Cerf, Paris, 2019, p. 52-73.