

Université de Montréal

L'idée d'un « premier niveau de réflexion » chez Karl Rahner

Concept-clé d'une proposition de réforme des études théologiques

à l'école de Saint Ignace

par

Martin Chartrand

Faculté de théologie et de sciences des religions

Thèse présentée à la Faculté de théologie et de sciences des religions

en vue de l'obtention du grade de Ph.D. en théologie

Septembre 2011

© Martin Chartrand, 2011

Université de Montréal

Faculté de théologie et de sciences des religions

Cette thèse intitulée :

L'idée d'un « premier niveau de réflexion » chez Karl Rahner
Concept-clé d'une proposition de réforme des études théologiques
à l'école de Saint Ignace

Présentée par :

Martin Chartrand

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Mme Denise Couture, présidente-rapporteuse

M. Jean-Claude Petit, directeur de recherche

M. Jean-Claude Breton, membre du jury

M. Marc Dumas, examinateur externe

Résumé

Au début de son *Traité fondamental de la foi*, Karl Rahner avise le lecteur que l'introduction au concept de christianisme qu'il propose se déploie à ce qu'il nomme un « premier niveau de réflexion » (*erste Reflexionsstufe*). S'il le distingue explicitement du niveau de réflexion des sciences entendues au sens usuel, il n'en donne pas de définition formelle, s'employant plutôt à le mettre en œuvre. Curieusement, eu égard à l'importance que lui accorde Rahner, la question de ce « plan » alternatif de compréhension et de justification de la foi chrétienne est demeurée pratiquement sans écho (un constat formulé par Max Seckler en 1984 et renouvelé par Karl H. Neufeld en 2006). C'est à cette question du « premier niveau de réflexion » chez Rahner que s'attache la présente étude. Après avoir dressé un état de la question, nous y présentons les jalons du développement du concept chez Rahner, depuis ses articles sur la formation des prêtres en contexte de pluralisme jusqu'au *Traité fondamental de la foi*. Nous y montrons ensuite en quoi la référence de Rahner à l'*illative sense* newmanien, contestée lorsqu'elle n'est pas négligée par les commentateurs, peut être une clé d'interprétation de la notion qui nous occupe, le « sens illatif » (et la *Grammar of Assent*) éclairant le « premier niveau de réflexion » (et le *Traité fondamental*), et vice versa. Nous y voyons enfin comment cette référence à Newman met sur la voie des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola, lequel aura été pour Rahner non seulement un maître spirituel, mais également un maître de théologie. Ce qui paraissait n'être au début qu'une indication d'ordre didactique se révèle dès lors comme une caractérisation fondamentale de la théologie telle que la comprend Rahner.

Mots-clés : Karl Rahner | premier niveau de réflexion | christianisme | compréhension de la foi | justification de la foi | théologie fondamentale | épistémologie | John Henry Newman | Ignace de Loyola | connaissance existentielle

Abstract

At the start of his *Foundations of Christian Faith*, Karl Rahner informs the reader that his proposed introduction to the idea of Christianity unfolds on a “first level of reflection” (*erste Reflexionsstufe*), as he labels it. Although he very clearly differentiates this level from that of the sciences in their usual sense, he does not provide a formal definition of the former, opting rather to implement it in his own work. Considering the importance this alternative “plan” for the understanding and the justification of the Christian faith had for Rahner, it is strangely interesting to note that practically no echo of this matter is found in subsequent literature (as stated by Max Seckler in 1984, and again, Karl H. Neufeld in 2006). The present study is devoted, precisely, to this question of the “first level of reflection”. Following our literature review, we will present the key moments in the development of Rahner’s concept, from his articles on the formation of priests in a pluralistic context to his *Foundations of Christian Faith*. Next, we will demonstrate how Rahner’s reference to Newman’s illative sense, though challenged (when not neglected) by commentators, could be a means of interpreting the notion this thesis is concerned with, insofar as the illative sense (and the *Grammar of Assent*) may shed light on the “first level of reflection” (and *Foundations*), and visa-versa. Ultimately, we will see how this reference to Newman paves the way to the Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola, who was to be, for Rahner, not only a spiritual master, but also a theological master. Therefore, what appeared to be a simple didactical opening statement reveals itself to be, from then on, a fundamental characterization of theology as understood by Rahner.

Keywords : Karl Rahner | first level of reflection | Christianity | understanding of faith | justification of faith | fundamental theology | epistemology | John Henry Newman | Ignatius of Loyola | existential knowledge

Table des matières

Introduction	1
Remarques sur l'appareillage de références.....	4
1. État de la question	6
Objectif.....	7
Le corpus	8
1. Assemblage.....	8
2. Composition	10
3. Exploitation	12
I. Les recensions du Traité fondamental de la foi.....	14
1. Recensions qui abordent la question.....	14
2. Recensions qui traitent plus explicitement de la question	20
II. La littérature secondaire en général.....	31
III. Les textes consacrés à la question.....	49
Bilan	82
2. La problématique chez Rahner.....	84
Objectif.....	85
Le corpus	86
I. « Réflexions sur la formation des théologiens » (1954)	88
Une « ère nouvelle »	89
Objectif de la formation	91
Orientations proposées par Rahner.....	93
II. « À propos de la formation théorique des futurs prêtres, aujourd'hui » (1964).....	97
Présupposés.....	97
Une discipline de base en théologie	100
La place (centrale) de la discipline de base	107

III. <i>À propos de la réforme des études de théologie</i> (1968)	110
1. « Sur la réorganisation des études théologiques »	110
2. « Sur le “cours fondamental” de théologie »	125
IV. Lettre à Klaus P. Fischer (1973)	153
V. <i>Traité fondamental de la foi</i> (1976)	160
L’avant-propos	160
L’introduction.....	164
La première étape « anthropologique »	183
La sixième étape « christologique »	184
La septième étape « ecclésiologique »	185
VI. « Traité fondamental de la foi » (1980)	187
Bilan	193
3. L’arrière-cour et le voisinage.....	195
Objectif.....	196
I. John Henry Newman : le « sens illatif »	198
1. La notion de « sens illatif »	201
2. La mise au jour de son action au regard de la foi	205
II. Pierre Rousselot : les « yeux de la foi »	215
1. « Rationabilité » et surnaturalité	216
2. Certitude et liberté	219
III. Gabriel Marcel : « réflexion primaire » et « réflexion seconde »	227
1. L’ouvrage dans son ensemble.....	227
2. Le chapitre « Réflexion primaire et réflexion seconde »	229
La perspective de Paul Ricœur.....	230
Bilan	236
4. Synthèse.....	238
Une impression d’impasse	239
I. Première clé : Newman et la notion de « différence existentielle » ...	240

II. L'honnêteté intellectuelle : un présupposé implicite	245
La référence à « Honnêteté intellectuelle et foi chrétienne »	245
Un présupposé implicite.....	246
Une conviction et des affirmations à la première personne	248
La clarté de l'article de 1964.....	250
III. Deuxième clé : Ignace de Loyola et la « périchorèse » de la théologie fondamentale et de la dogmatique.....	252
Newman ailleurs chez Rahner	252
Une « simple » question.....	254
Une « nouvelle » tâche.....	255
Un défi relevé par Rahner ?	259
La « logique » ignatienne	263
Rapport au « premier niveau de réflexion »	267
IV. Retour sur la référence à Gabriel Marcel	270
Comparaison directe	272
Comparaison indirecte	274
Bilan : un indice de plus.....	276
Conclusion	277
Épilogue	281
Une vertu sans nom ?	282
Bibliographie	287
A. Textes de Rahner	288
B. Littérature secondaire	292
C. Autres références	299
D. Outils bibliographiques.....	300

À la mémoire de mes grands-parents...

Jacqueline Desmarais
et Rolland Guertin

Marie-Anne Bernard
et André Chartrand

Ce qu'il y a de plus important dans ma contribution à la théologie se trouve plus ou moins dans mon *Traité fondamental de la foi*. On devrait le lire avec attention, en commençant avec ce qui se trouve au tout début [...].

Karl Rahner, *Glaube in winterlicher Zeit*, p. 7.

Merci...

à mon épouse Évila Patrícia | à mes parents Nicole et Normand,
et à ma sœur Marie-Claude | à mon directeur de recherche, M.
Jean-Claude Petit | à mes ami(e)s André, Annie-Claudine,
Clémentine, Francis, Jean-François, Lydwine, Nathalie, Jean-
Sébastien, Sara, Véronick et tou(te)s les autres, de même qu'à M.
Raymond Daveluy | aux professeur(e)s de la faculté, en
particulier à Mme Denise Couture et M. Jean-François Roussel |
à M. Jacques Messier, bibliothécaire | aux collègues du Séminaire
de doctorat, sous la direction des professeurs Guy-Robert St-
Arnaud et Michel M. Campbell | à Sabrina Di Matteo | à la
Congrégation des Sœurs de Sainte-Anne, à la Chaire
christianisme et transmission ainsi qu'à la Faculté des études
supérieures et postdoctorales | à Karl Rahner, John Henry
Newman et Pierre Rousselot...

Introduction

L'étude qui suit porte sur l'idée d'un « premier niveau de réflexion » que Karl Rahner défend au début de son ouvrage majeur que constitue le *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*.

Rahner compte certainement parmi les théologiens du vingtième siècle qui ont le plus écrit. Certains chiffres avancés quant au nombre de ses œuvres tiennent sans doute davantage de la légende que de la réalité¹, mais les trente-deux imposants volumes de ses *Sämtliche Werke* (« œuvres complètes ») ont de quoi confirmer l'adage selon lequel on trouve en tout mythe un fond de vérité.

Mais si Rahner est de ceux qui ont le plus écrit, il est également l'un de ceux qui ont été le plus commentés : ici, les titres se comptent non pas par centaines, mais par milliers, comme en fait foi la bibliographie de la littérature secondaire rahnérienne continuellement mise à jour à Fribourg-en-Brisgau, la ville d'origine de Rahner, par Albert Raffelt².

Devant un tel foisonnement de commentaires, on pourrait croire que pas un thème le moins significatif de l'œuvre de Rahner n'a échappé à l'analyse critique. Surtout pas un thème parmi ceux dont il est question dès la première page de ce que d'aucuns considèrent comme son œuvre maîtresse : le

.....

¹ La bibliographie originale des œuvres de Rahner publiée en quatre parties (D1 Bleistein et Klinger 1969; D1 Bleistein 1974; D1 Imhof et Treziak 1979; D1 Imhof et Meuser 1984), qui comptait 3998 titres, incluaient les rééditions et les traductions en plusieurs langues. La dernière version de la bibliographie, revue et corrigée par Albert Raffelt, ramène leur nombre à 1693 (D1 Raffelt 2011a). Notons par ailleurs l'existence d'une bibliographie française des œuvres de Rahner, publiée par Bernard Sesboüé en annexe de l'article « De la patience intellectuelle envers soi-même » de Rahner (D1 Sesboüé 1990). — *L'explication du format des références se trouve à la fin de cette introduction.*

² Depuis 2009, cette bibliographie (D1 Raffelt 2009) a pris la forme d'une banque de donnée (D1 Raffelt 2011b).

Traité fondamental de la foi (A1 Rahner 1983)³, cette « introduction au concept du christianisme » publiée en 1976.

Pourtant, il semble bien que ce soit le cas pour la notion de « premier niveau de réflexion » (*erste Reflexionsstufe*), comme le notait déjà Max Seckler dans un article de 1984 consacré au *Traité fondamental*. Ayant en tête la particularité de l'ouvrage au plan épistémologique, il écrit : « à ce que je vois, jusqu'ici, la seule critique détaillée émane de ma plume » (B2 Seckler 1984), attribuant l'absence d'échos à la perplexité des commentateurs à l'égard, précisément, du concept de « premier niveau de réflexion ».

Comme le laisse entendre Seckler en parlant de critique *détaillée*, le silence radio n'est pas total, mais « considérant l'ampleur de la contribution de Rahner sur ce thème [celui de la formation théologique auquel l'idée d'un premier niveau de réflexion est étroitement liée], il y a tout lieu de s'étonner que dans maints travaux sur Rahner, une discussion du premier niveau de réflexion soit oubliée », écrit Edward Farrugia l'année suivante (B2 1985, 162), presque dix ans après la publication du *Traité fondamental*. Mais même 30 ans après le *Grundkurs*, en 2006, Karl Heinz Neufeld, un disciple de Rahner, en parle encore comme d'« un point qui n'a pas jusqu'ici obtenu une grande attention en philosophie et en théologie » (B2 2006, 111).

Dès qu'on y regarde cependant d'un peu plus près et qu'on s'exerce par exemple à en retracer la genèse dans l'œuvre de Rahner, cette question d'un « premier niveau de réflexion » révèle l'importance majeure qu'elle revêt dans la pensée de Rahner et la place capitale qu'elle en est venue à tenir dans sa conception de la théologie. C'est en tout cas ce que nous nous proposons de montrer dans cette étude.

.....

³ *Grundkurs des Glaubens*

Pour ce faire, ce parcours autour de la problématique du « premier niveau de réflexion » débutera par un état de la question, où nous recenserons et analyserons un nombre significatif de passages de la littérature secondaire qui font état, à divers degrés, de la notion de « premier niveau ».

Ce panorama établi, nous reviendrons à Rahner pour une analyse minutieuse de ses textes où émerge et se développe l'idée d'un « premier niveau de réflexion ». Plus souvent qu'autrement, nous nous référerons pour ce faire aux textes allemands – un passage obligé pour certains d'entre eux qui, en dépit de leur importance particulière⁴, n'ont été traduits ni en français ni en anglais (un fait étonnant, vu le caractère quasi systématique des traductions en langue anglaise).

Le troisième chapitre, intitulé « L'arrière-cour et le voisinage », proposera un détour par John Henry Newman et Gabriel Marcel, deux auteurs auquel Rahner fait référence dans le contexte précis du « premier niveau de réflexion ». Un détour qui ne sera pas vain puisque, nous contraignant à sortir du contexte de controverse pédagogique dans lequel apparaît et évolue chez Rahner la notion de « premier niveau de réflexion », il nous mettra sur la piste d'une lecture différente de l'ensemble du problème, que nous déploierons dans le quatrième et dernier chapitre.

Remarques sur l'appareillage de références

Dans le but d'alléger le plus possible la lecture, et du fait que le texte allemand dont nous proposons la traduction dans le corps du texte est reproduit en bas de page, nous avons opté ici, à moins d'indications contraires, pour une version

.....

⁴ L'un de ces textes : *À propos de la réforme des études théologiques* (A1 Rahner 1969) préfigure directement le *Traité fondamental de la foi*.

légèrement modifiée du modèle « auteur-date ». Dans le but de refléter l'organisation hiérarchique de la bibliographie qui figure à la fin de la thèse, nous avons ajouté au modèle le numéro de la section de la bibliographie dans laquelle se trouve la référence. Ainsi, dans le cas de la traduction française du *Traité fondamental de la foi*, la référence se lit « (A1 Rahner 1983) », « A1 » signifiant que la référence complète se trouve à la section 1 de la partie A (« Textes de Rahner ») de la bibliographie.

D'une manière générale, nous avons omis le nom de l'auteur lorsqu'il est mentionné à proximité de la référence, et lorsque plus d'un écrit d'un même auteur a été publié la même année, une lettre a été ajoutée à cette dernière pour les distinguer (comme on a coutume de le faire avec le modèle « auteur-date » courant).

1. État de la question

Objectif

Nous nous proposons, dans ce premier chapitre, de dresser un « état des lieux » de la question du « premier niveau de réflexion » chez Karl Rahner. Nous commencerons par donner un aperçu de la manière dont nous avons procédé pour rassembler un corpus de littérature secondaire sur le sujet. Après avoir dit quelques mots du contenu du corpus et de son organisation, nous procéderons à son analyse. Un premier bilan viendra conclure ce chapitre.

Le corpus

1. Assemblage

Nous avons entrepris notre étude sur la notion de premier niveau de réflexion chez Rahner par une recherche par titre dans la bibliographie de la littérature secondaire rahnérienne d'Albert Raffelt¹ (D1 2011b), espérant y trouver au moins quelques titres comportant l'expression « premier niveau de réflexion ». Premier revers : sur l'ensemble des travaux recensés, un seul inclut dans son titre l'expression recherchée² : l'article « Deux niveaux de réflexion. Remarques sur le pluralisme, la probabilité, la théorie et la critique en théologie³ » de Franz Schupp ; il ne porte pas sur le *Traité fondamental de la foi*, publié en 1976, mais sur l'ouvrage *Zur Reform des Theologiestudiums*, qui date de 1969 et dans lequel, de l'avis général, l'expression apparaît pour la première fois chez Rahner⁴.

Face à une si maigre récolte, nous nous sommes tourné vers les recensions du *Traité fondamental* : le thème du premier niveau de réflexion y apparaissant dès le deuxième paragraphe de l'avant-propos et revenant tout au long de l'introduction, les comptes-rendus de l'ouvrage devaient bien en faire mention.

.....

¹ Albert Raffelt est un disciple de Rahner et l'un des éditeurs des œuvres complètes (les *Sämtliche Werke*) de Rahner. Au moment d'être convertie en banque de données en 2009, elle comptait 3929 entrées, ce qui en fait – de loin – la plus importante ressource bibliographique sur Rahner.

² Aucun ne renferme non plus d'expression équivalente, que ce soit autour des mots *Stufe* ou *Ebene* en allemand ou *plane* ou *step* en anglais.

³ « Zwei Reflexionsstufen. Bemerkungen zu Pluralismus, Probabilität, Theorie und Kritik in der Theologie » (B2 Schupp 1971).

⁴ En toute rigueur, l'expression apparaît d'abord dans un article publié par Rahner dans *Stimmen der Zeit* (A1 Rahner 1968) et repris dans la première partie de *Zur Reform des Theologiestudiums*. Il y a par ailleurs tout lieu de croire que Rahner l'employait déjà en février 1967, à l'occasion de la conférence qui constitue la deuxième partie du même ouvrage et qui n'avait pas été publiée jusqu'alors.

Nous avons identifié une cinquantaine de ces recensions dans la bibliographie de Raffelt et les banques de données informatisées⁵.

Nous avons également considéré les monographies. Il nous a semblé qu'un thème de cette importance devait bien avoir laissé des traces dans la multitude d'ouvrages généraux sur la pensée, la méthode ou la vie de Rahner publiés depuis la fin des années soixante. Impossible, ici, de viser l'exhaustivité, d'autant plus que l'on aura tôt fait de constater que le thème, lorsqu'il est effectivement présent, apparaît rarement dans les tables des matières (ou dans les index, pour les rares ouvrages qui en proposent).

D'où la nécessité de recourir à des « méthodes indirectes⁶ » : chercher, par exemple, des thèmes associés de près ou de loin à celui du premier niveau de réflexion, tels « Newman », « sens illatif » ou « méthode indirecte », justement, ou encore écumer les bibliographies et les notes des travaux déjà identifiés comme pertinents.

Finalement, les moteurs de recherche en « texte intégral »⁷, parce qu'ils permettent de localiser des expressions à l'intérieur même des périodiques et des monographies, se sont avérés, malgré leurs limites⁸, extrêmement utiles. Ils nous ont permis d'élargir considérablement le corpus⁹.

.....

⁵ En ce qui nous concerne, essentiellement ATLA Religion Database et Catholic Periodical and Literature Index.

⁶ Pour reprendre une expression de Rahner étroitement associée au premier niveau de réflexion.

⁷ Dans notre cas : ATLASerials et les moteurs des grands éditeurs de revues savantes, pour les périodiques ; Google Books, A9 et Questia, pour les monographies.

⁸ Leur couverture est limitée (les ouvrages en français y sont particulièrement rares), et dans bien des cas, seules les coordonnées d'un nombre limité d'occurrences sont fournies.

⁹ Pour le meilleur et pour le pire : l'état de la question a dû être complètement revu et augmenté en cours de route.

2. Composition

Ces différentes stratégies de recherches nous ont amené à identifier plus de 150 travaux (recensions, articles de périodiques, contributions à des ouvrages collectifs et monographies) a priori pertinents. Après vérification, nous n'avons trouvé de référence au « premier niveau de réflexion » que dans les deux tiers de ces documents environ, soit tout de même une centaine d'écrits. Nous en avons finalement retenus environ quatre-vingt pour analyse, laissant notamment de côté ceux qui ne faisait que *citer* Rahner à propos du premier niveau de réflexion, sans commenter ou proposer d'interprétation.

Pour respecter une certaine logique et pour des raisons pratiques, nous avons opté pour une répartition de ces références en trois groupes, traités l'un à la suite de l'autre : (1) les recensions du *Traité fondamental de la foi*, au nombre de dix-neuf, (2) les textes portant plus spécifiquement sur la question du premier niveau de réflexion (articles de périodiques¹⁰, chapitres de livres ou contributions à des ouvrages collectifs), au nombre de douze, et finalement (3) les textes n'appartenant ni à l'un ni à l'autre de ces deux premiers groupes, mais où l'on trouve néanmoins des références à la notion qui nous intéresse ici : nous en avons retenus trente-six.

Les recensions retenues ont pour la plupart été rédigées en allemand ou en anglais (sept et neuf, respectivement) ; trois seulement l'ont été en français. Les recensions allemandes ont été publiées entre 1976 et 1979 (2000, dans le cas de celle portant sur la réédition du *Traité fondamental de la foi* au sein des œuvres complètes de Rahner), l'édition originale allemande de l'ouvrage datant de 1976 ; les recensions anglaises ont été publiées entre 1978 et 1980 (1977 pour

¹⁰ L'article du Schupp, au titre évocateur, mais également des articles dont les titres ne laissent pas voir de lien avec le premier niveau de réflexion.

Egan, qui commente l'édition allemande), dans la foulée de la traduction de l'ouvrage en anglais en 1978 ; les trois recensions en français datent de 1983 et 1984, faisant suite à la publication de la traduction française du *Traité fondamental* en 1983.

On dénombre, pour les travaux portant plus spécifiquement sur la question du premier niveau de réflexion, huit monographies (en tout ou en partie), une contribution à un ouvrage collectif et trois articles de périodiques¹¹.

Le troisième groupe compte quant à lui trois articles, quatorze monographies et dix-neuf contributions à des ouvrages collectifs publiés entre 1968 et 2006.

Les travaux écartés

Avant de poursuivre avec la question de l'exploitation de ce corpus, disons quelques mots des recensions, articles et ouvrages considérés a priori, mais laissés de côté à l'issue d'une analyse préliminaire.

On note d'abord l'absence d'une discussion, voire d'une simple mention de la question du premier niveau de réflexion dans environ la moitié des recensions du *Traité fondamental de la foi* retracées, et cela en dépit de l'omniprésence du thème dans l'avant-propos et l'introduction du *Traité fondamental de la foi*, l'« Opus magnum » (B2 Seckler 1984, 827) de Rahner. C'est en vain également que nous l'avons cherchée dans bien des « introductions » à son œuvre (B4 O'Meara 2007, par exemple), dans des travaux portant sur ses thèmes de prédilection (B4 Burke 2002, notamment) ou sur sa méthode (B4 Dych 1980), ou encore dans une étude pourtant consacrée spécifiquement à

.....

¹¹ Pour celui de Schupp, nous nous sommes référé à sa réédition sous forme de chapitre de livre (B2 Schupp 1974).

l'épistémologie du *Traité fondamental de la foi* (B4 Curtin 1979). Ces exemples pourraient être multipliés : ils se comptent par dizaines.

3. Exploitation

Si nous avons envisagé au départ le développement d'un état de la question sous forme d'exposé chronologique, il nous a fallu rapidement considérer d'autres possibilités : quelque vingt-cinq ans après Seckler, force est de constater que sa remarque :

[si] le *Traité fondamental de la foi* de Rahner peut être considéré, pour différentes raisons, comme l'un des grands livres de l'époque actuelle [...]. il n'[a] pas donné lieu à cette discussion spécifique qu'il mériterait en raison de ses caractères et exigences particuliers (B2 1984, 826)

s'avère encore justifiée, à tout le moins si, par caractère particulier, on entend avec lui « sa particularité au plan de la théorie des sciences » (*ib.*), c'est-à-dire, essentiellement, la notion de premier niveau de réflexion¹².

Bref, il n'apparaît pas y avoir, au sein des études rahnériennes, de véritable « discussion » entre commentateurs de la notion de premier niveau de réflexion, discussion dont il aurait été profitable de suivre les développements dans leur suite chronologique. Des références à Schupp, Klaus P. Fischer et Seckler reviennent à l'occasion dans des travaux ultérieurs, mais nous n'avons pas rencontré de « débat » à ce sujet comme il en existe pour d'autres thématiques rahnériennes.

Dans ces conditions, nous avons opté pour une organisation de l'état de la question par auteurs, dans l'ordre (approximatif) de la place qu'ils accordent à la notion, en considérant d'abord les recensions du *Traité fondamental*, puis les

.....

¹² C'était à tout le moins toujours le cas en 2006, selon Neufeld.

autres textes de la littérature secondaire (les écrits plus généraux, d'abord, et ensuite les textes qui en traitent plus explicitement).

I. Les recensions du *Traité fondamental de la foi*

De la cinquantaine de recensions du *Traité fondamental* que nous avons retracées, nous avons retenu pour notre étude les vingt-quatre qui renferment au moins une occurrence de l'expression « premier niveau de réflexion » (ou d'une expression équivalente). La place que chacune accorde à la notion en question est très variable, allant de la simple mention (Brinkman, par exemple) ou de l'exclusion délibérée (Werner et Seckler¹³) jusqu'à la critique détaillée. Nous avons finalement écarté les recensions qui ne font que mentionner l'idée sans la développer, ce qui a porté le nombre de textes à analyser à dix-neuf.

Nous présentons ici¹⁴ l'essentiel de ce que les recensions retenues disent du premier niveau de réflexion, en commençant par celles qui abordent la question d'une manière plus générale et en terminant par celles qui en traitent d'une manière plus systématique¹⁵.

1. Recensions qui abordent la question

Blaser

À la différence de McDermott (chez qui l'idée est davantage implicite), Blaser parle, de manière explicite et en référence au premier niveau de réflexion, d'une

.....

¹³ Ils écrivent, à propos de la réédition du *Traité fondamental de la foi* au sein des Œuvres complètes de Rahner : « la problématique de la justification épistémologique rahnérienne de cet ouvrage n'a pas à être discutée ici » (B1 Werner et Seckler 2000, 316), renvoyant le lecteur aux commentaires antérieurs de Seckler (où elle est liée directement à la notion de premier niveau de réflexion).

¹⁴ Par ordre alphabétique d'auteur. Par souci de lisibilité, nous n'incluons que le numéro de page de la recension dont il est question. Les références complètes se trouvent à la section « Recensions » de la bibliographie.

¹⁵ Un classement pour une bonne part arbitraire, mais qui nous paraît nécessaire pour des raisons pratiques.

« méthode de corrélation » chez Rahner, laquelle à ses yeux « n'est pas sans rappeler celle de Tillich¹⁶ » (B1 1983, 410)¹⁷. Ce qu'il voit à l'œuvre dans le *Traité fondamental de la foi*, c'est la recherche d'une possibilité épistémologique d'une justification de la foi « antérieure à toutes les disciplines théologiques actuelles si difficiles à tenir ensemble » (410), une recherche qui conduirait Rahner « à construire [...] toute son argumentation sur l'expérience transcendante » du sujet (410). Référant à la recension de Ratzinger, il écrit par ailleurs que « l'enthousiasme du cardinal Ratzinger nous paraît un peu excessif étant donné que cette présentation épistémologique se lit difficilement, et est par trop élitaire et compliquée pour pouvoir survivre aux prochaines générations » (410).

Donovan

Donovan relève, dans le contexte du premier niveau de réflexion, la présence d'arguments multiples et de force variable qui vont de la réflexion transcendante sur l'être humain comme être social à des conclusions théologiques générales découlant du Message du Christ. Selon Donovan, Rahner établit lui-même une correspondance entre sa « méthode indirecte » et l'approche de John Henry Newman : « Rahner himself draws a parallel between this kind of argumentation and Newman's convergence of probabilities » (B1 Donovan 1978, 66).

.....

- ¹⁶ Pour une comparaison de Rahner et Tillich, voir notamment l'article « Paul Tillich and Karl Rahner. Similarities and Contrasts » de Thomas F. O'Meara (B4 2010).
- ¹⁷ Compte tenu que la vaste majorité des auteurs auxquels nous faisons référence n'ont publié qu'une seule recension du *Traité fondamental de la foi*, nous n'indiquons, en cas de renvoi, que le numéro de page de la recension en question, dont la référence bibliographique complète se trouve à la section « B1. Recensions du *Traité fondamental de la foi* » de la bibliographie.

Egan

Egan insiste sur la dimension réflexive et conceptuelle de ce qui est en jeu avec le premier niveau de réflexion, établissant un lien entre cette notion et le mot « concept » du sous-titre de l'ouvrage (*Introduction au concept du christianisme*). Notons qu'Egan parle ici de « first level reflection » (B1 1977, 555) plutôt que de « first level *of* reflection », une variante qui met l'accent sur *reflection* et qu'emploient également Hentz et Robertson.

Fischer (Klaus P.)

Klaus P. Fischer est l'un de ceux qui tentent une définition davantage *positive* du premier niveau de réflexion : « Rahner appelle ce *procédé de justification de la foi* [...] “premier niveau de réflexion” » (B1 1977, 69, nous soulignons). Il juge par ailleurs que si, de l'avis même de Rahner, le chemin de justification proposé est indirect d'un point de vue historien¹⁸, il est « d'un point de vue existentiel, tout à fait “direct” » (69).

Jones

Jones associe premier niveau de réflexion et « science première ». Il juge par ailleurs que contrairement à ce que le sous-titre (*Introduction au concept du christianisme*) du *Traité fondamental de la foi* peut suggérer, cet ouvrage « is [...] certainly not an “Introduction” in the sense of a “first text” for beginners in theology » (B1 1979, 131).

.....
¹⁸ Un adjectif qu'utilise Gwendoline Jarczyk, traductrice de l'édition française du *Traité fondamental de la foi*, lorsqu'il est question de *science* de l'histoire plutôt que d'historicité (A1 1983, 278, par exemple).

Kern

Contrairement à d'autres, Kern insiste pour dire que la manière rahnérienne de justifier l'être-chrétien au premier niveau de réflexion n'est *pas* « non-scientifique¹⁹ » (B1 1977, 335). Il est par ailleurs le seul, nous semble-t-il, à établir un lien (de correspondance) entre l'introduction du *Traité fondamental de la foi*, dans laquelle Rahner traite du premier niveau de réflexion, et l'épilogue de l'ouvrage où il propose ses « formules brèves de foi ».

Marchant

Marchant « localise » le premier niveau de réflexion entre le niveau du catéchisme et l'ensemble des questions qui émanent des disciplines spécialisées (philosophiques, théologiques et historiques). Le premier niveau de réflexion tente selon lui de situer le christianisme à l'intérieur de l'horizon intellectuel de l'homme et de la femme d'aujourd'hui, horizon dans lequel, à l'intérieur de limites assumées, il propose une justification intellectuellement honnête de la foi chrétienne en tant qu'acte et en tant que contenu (voir B1 Marchant 1979).

McDermott

On trouve chez McDermott, au regard de la notion de premier niveau de réflexion, l'idée implicite d'une corrélation (ou d'une double corrélation, pour ainsi dire) à laquelle d'autres commentateurs font également allusion : corrélation, d'une part, entre l'être humain et le « Message » porté par le christianisme, et corrélation, d'autre part, entre expérience existentielle et réflexion à son sujet. Soulignant lui aussi la priorité *logique* du premier niveau de réflexion, McDermott le définit ainsi :

.....

¹⁹ « nicht unwissenschaftlich »

this level [...] consists in giving an account of one's faith in an intellectually responsible way by exposing the intrinsic connections between who human beings are (even in the twentieth century) and the message of Christianity. (B1 1980, 343)

Robertson

Avec le premier niveau de réflexion, Robertson estime avoir affaire à une nouveauté chez Rahner : « I believe this is a new concept in Rahner²⁰ which we can hope he will develop further subsequently » (B1 1979, 191). Il croit cependant qu'il est déjà possible de constater que la *firstness* du premier niveau de réflexion ne consiste pas en une antériorité chronologique par rapport aux sciences spécialisées ou secondaires (il évoque en ce sens la notion de philosophie première chez Aristote) et ajoute d'emblée : « nor does it replace or rival them » (191). Robertson voit le *Traité fondamental de la foi* comme un exercice à ce « “first level of reflection,” in which one will risk a unified clarification of his or her “basic self-understanding” » (191), un cas de *fides quaerens intellectum* et d'*intellectus quaerens fidem*.

Scheffczyk

C'est aussi d'une « “science première” défendue ici par Rahner » (B1 1977, 443) que parle Scheffczyk. Bien qu'à ses yeux il ne soit question avec le *Traité fondamental de la foi* « que d'une pensée à un premier niveau de réflexion » (443, nous soulignons), l'exigence intellectuelle y est par endroits si poussée, dit-il, « qu'elle est susceptible de mettre également au défi les théologiens spécialisés²¹ » (443). D'où sa question, que d'autres soulèvent également (et à laquelle Jones risque une réponse), de la convenance de cette pensée aux

.....
²⁰ En raison, peut-être, de l'absence de traduction anglaise de *Zur Reform des Theologiestudiums*.

²¹ « daß er auch Fachtheologen herausfordern kann »

Jones risque une réponse), de la convenance de cette pensée aux débutants en théologie (que vise selon lui Rahner avec son *Traité fondamental*).

Theobald

À la manière de Marchant, Theobald range le premier niveau de réflexion « entre ces deux approches » (B1 1983, 551) que représentent un passage par l'ensemble des sciences théologiques et la répétition des formulations traditionnelles du catéchisme. Theobald paraît toutefois comprendre par moments le premier niveau de réflexion dans une perspective davantage intellectuelle qu'épistémologique, notamment lorsqu'il parle de la difficulté « pour le lecteur qui se situe réellement à un “premier niveau de réflexion” » (552) de saisir « l'extrême simplicité de la démarche » (552) qu'il perçoit dans le *Traité fondamental de la foi*.

Wolfinger

Wolfinger écrit qu'en dépit de la modestie de ses déclarations, Rahner entend par premier niveau de réflexion la « pensée de fond²² » (B1 1977, 47) qui se déploie en amont de toute différenciation disciplinaire en théologie. Wolfinger, comme Jones, retient l'idée d'une « science première » évoquée par Rahner, notion pour laquelle il renvoie pour sa part à Fichte.

Yarnold

Yarnold juge que Rahner « goes to some pains » (B1 1980, 271) dans son effort de montrer que le premier niveau de réflexion, en dépit de son caractère pré-scientifique, n'est pas moins rigoureux au plan intellectuel que les diverses disciplines théologiques particulières et qu'il constitue une science première

.....

²² « Grundlagendenken »

disposant de son objet propre. Yarnold rapporte par ailleurs l'allusion de Rahner à Newman et à sa notion de « sens illatif ».

2. Recensions qui traitent plus explicitement de la question

Hentz

La « first level reflection » ou « first reflection²³ » (B1 1978, 436), comme Hentz l'appelle, représente pour lui un mode caractéristique de la réflexion théologique. L'expression, dit-il, « refers to the kind of reality engaged », à savoir : « the structure of Christian faith as a *concrete whole*, in its totality and in its unity » (436). Hentz parle également du premier niveau de réflexion en termes d'analyse réflexive de la subjectivité²⁴, bref, comme d'une réflexion transcendantale. Il écrit en ce sens qu'il s'agit, pour Rahner, de travailler « at the “first level of reflection” and establish by transcendental analysis the intelligibility and significance of Christian faith » (438).

On rencontre également chez Hentz l'idée de la présence, au sein du *Traité fondamental de la foi*, d'une double corrélation. Corrélation, d'une part, entre le jugement pratique sur la foi et la réflexion à son égard : « reflection at the “first level” is a reflection correlate with that judgment » (437) ; corrélation, d'autre part, entre le transcendantal et le catégorial : « to work at the “first level of reflection” [...] is to elaborate an understanding of faith in relation to the essential structures of human subjectivity » (437).

.....

²³ Notons que Rahner parle lui-même de « première réflexion » (« ersten Reflexion », en l'occurrence) à deux reprises dans le *Traité fondamental de la foi* (A1 1999b, 17 et 237), mais sans confusion avec la notion de « premier niveau de réflexion ».

²⁴ « the nature of a “first level reflection”: rigorous analysis of human subjectivity, of human knowing and loving, of human spirituality as transcendence to the mystery of God » (437).

Hentz note par ailleurs que pour Rahner, « premier » ne signifie pas élémentaire ou non-scientifique (*unscientific*) : « the subject who carries forward the reflection must work with a scientific, critical awareness of itself and its procedure » (436), précisant que « the scientific character of Rahner's reflection at the "first level" is proportionate to the reality it engages » (437). Aussi attire-t-il comme d'autres l'attention sur la méprise à laquelle peut donner lieu l'expression « premier niveau de réflexion » :

the demands on any who would follow Rahner's "first level" reflection are heavy. Any reader who has been misled by the word "introduction" into thinking that he has in hand a Rahnerian "primer" will be struck by these demands. (437)

Neufeld

C'est en termes de « lieu » épistémologique que Neufeld parle du premier niveau de réflexion²⁵ : « c'est le lieu d'une vision globale de la réalité vécue, sentie et réfléchie [...] qui précède l'approche scientifique et le traitement technique et spécialisé » et qui représente le « vrai caractère de l'entreprise²⁶ » (B1 1984, 826) que constitue le *Traité fondamental de la foi*. Pour lui, cet ouvrage « n'est pas scientifique au sens habituel du mot » (826) et « Rahner ne veut pas [y] faire de la théologie pour la théologie » (826). Mettant lui aussi au jour une sorte de double corrélation, Neufeld écrit qu'avec le *Traité fondamental* pris à un premier niveau de réflexion,

la vie concrète est [...] concernée, parce qu'elle fournit les expériences de base qui exigent et mettent en route la réflexion théologique, laquelle à son tour conduit à la vie chrétienne, car elle vise l'attitude pratique et non seulement des idées ou une explication théorique. (827)

.....

²⁵ Werner le fait aussi dans son ouvrage sur la théologie fondamentale rahnérienne (voir B2 2003, 433).

²⁶ McDermott parle, dans le même sens semble-t-il, du « specific character of *Foundations* » (B1 1980, 343).

Pour Neufeld, c'est d'une « mystagogie de la foi elle-même » (827) qu'il s'agit avec la théologie du *Traité fondamental* « en son premier niveau de réflexion » (828).

O'Donovan

Dans sa recension du *Traité fondamental*, O'Donovan définit pour ainsi dire négativement le premier niveau de réflexion en le distinguant du « mere common sense²⁷ » (voire du « sense of the holy » qu'il reconnaît chez Rahner) et de la théologie spécialisée.

En plus de l'expression « premier niveau de réflexion », O'Donovan emploie celle de « *primary level of reflexion* » (195, nous soulignons), une nuance qui témoigne peut-être de l'importance que revêt à ses yeux cette notion « crucial both to the specific intention of this book and to the general structure of Rahner's theological endeavor » (195).

D'un point de vue épistémologique, il insiste pour dire que « the notion of a first level of reflection [...] is valid if and only if [Rahner] is correct in his epistemological and metaphysical positions on the interdependence of being and knowing » (195). Il précise :

More exactly, the first level of reflection is a process of thought which takes as its ground the essential interrelationship of experience and reflection; it then attempts to understand how the primary truths of faith are rooted in that ground. (195)

Pour O'Donovan, à la différence de Hentz et d'autres commentateurs, la méthode mise en œuvre par Rahner dans le *Traité fondamental de la foi* pour exprimer le tout du christianisme à un premier niveau de réflexion n'est pas transcendante :

.....

²⁷ « Sens commun » que Newman rapproche pour sa part du « sens illatif », comme nous le verrons au troisième chapitre.

No, it is correctly described and can justify its own claims only if it is seen as comprising two related moments, the historical or categorical and the transcendental; these are in dialectical relation to one another because they are first given as an imperfect unity – though with the prospect of fully achieved union. (B1 1979, 195)

Ratzinger

Ratzinger écrit que Rahner « appelle “scientificité de la non-scientificité justifiée”²⁸ » (B1 1978, 179) le premier niveau de réflexion. Celui-ci paraît coïncider pour lui avec le « sens illatif » newmanien :

il y a un premier niveau de réflexion [...]. Il consiste en une convergence de vraisemblances (Newmann ! [sic], p. 22²⁹) qui, globalement, parvient à une assurance pratique et à cette forme de certitude ordonnée à la décision de l'être humain.³⁰ (178)

Comme Robertson, Ratzinger, pour qui le *Traité fondamental de la foi* et le premier niveau de réflexion se confondent en quelque sorte³¹, renvoie à Aristote : « on ne peut s'empêcher de penser à la “science première” d'Aristote, à laquelle l'orientation fondamentale du concept de Rahner est d'une certaine manière tout à fait comparable³² » (179).

Une partie de la critique de Ratzinger porte sur la « position » de cette science chez Rahner, première « d'un point de vue axiologique, [mais qui] doit

.....

²⁸ « es gibt eine erste Reflexionsstufe, die er die „Wissenschaftlichkeit der legitimierten Unwissenschaftlichkeit“ nennt »

²⁹ Ratzinger réfère en fait ici à l'édition originale allemande du *Traité fondamental de la foi*.

³⁰ « gibt es eine erste Reflexionsstufe [...]. Sie besteht in einer Konvergenz von Wahrscheinlichkeiten (Newmann! [sic] S. 22), die als ganze eine praktische Sicherheit erreichen und damit jene Form von Gewißheit, die den praktischen Entscheiden des Menschen zugeordnet ist. »

³¹ « ce livre entier est [...] “premier niveau de réflexion” » (179).

³² « man fühlt sich an die „erste Wissenschaft“ des Aristoteles erinnert, mit deren grundsätzlicher Ausrichtung Rahners Konzept in gewisser Weise durchaus vergleichbar ist. »

tout de même, chronologiquement, être plutôt située comme dernière³³ » (178). Alors que le *Traité fondamental de la foi* lui paraît destiné à une première étape d'études, Ratzinger considère qu'une telle réflexion devrait être davantage « clôturante³⁴ » (179) qu'introductive. Notons qu'il en parle toutefois aussi comme d'une synthèse « accompagnatrice et unificatrice » (179) des disciplines théologiques particulières.

D'un point de vue plus critique, Ratzinger va jusqu'à parler d'une certaine contradiction au plan épistémologique à l'intérieur du *Traité fondamental de la foi* :

on doit vraisemblablement relever une certaine contradiction quant au classement épistémologique chez Rahner : d'un côté surgit l'impression que le second niveau de réflexion finira bien à un moment donné par succéder au premier dans une étape d'études ultérieure, de l'autre, il suppose lui-même l'impossibilité du deuxième.³⁵ (179)

Seckler

Dans une partie de sa recension intitulée précisément « Glaubensdenken als erste Reflexionsstufe » (BI 1976, 519), Seckler écrit que pour Rahner, la justification de la foi à un premier niveau de réflexion « précède le reste du travail théologique³⁶ » ; elle « précède scientifiquement–non-scientifiquement la

.....

³³ « „eine eigene erste Wissenschaft“ [...] axiologisch [..., die] chronologisch doch eher als letzte einzuordnen. » — Une idée que l'on retrouve également chez Robertson.

³⁴ « abschließende »

³⁵ « muß man hinsichtlich der wissenschaftstheoretischen Einordnung bei R. wohl einen gewissen Widerspruch feststellen: Einerseits entsteht der Eindruck, der ersten Reflexionsstufe werde eines Tages in einem späteren Studienabschnitt die zweite folgen, andererseits setzt er selbst die Unmöglichkeit der zweiten voraus. » — Notons que c'est plutôt d'une impossible « traversée » du deuxième niveau de réflexion qu'il est question chez Rahner, comme nous le verrons plus loin.

³⁶ « Die Glaubensbegründung der „ersten Reflexionsstufe“ liegt der übrigen theologischen Arbeit voraus »

science théologique particulière³⁷ » (519). Pourtant, à la différence d'autres commentateurs, Seckler n'en parle pas comme d'une activité « préscientifique » (ou non-scientifique) : « Rahner ne conçoit pas vraiment le travail à un "premier niveau de réflexion" comme quelque chose de pré-scientifique ou de non-scientifique, mais plutôt comme "une science première spécifique"³⁸ » (519) qui précède le reste du travail théologique.

La critique de Seckler n'en est pas moins virulente (comme il le reconnaîtra lui-même dans un article ultérieur), non pas en ce qui concerne l'objet du *Traité fondamental de la foi*, mais plutôt pour ce qui touche à sa « caractéristique épistémologique » :

Ce qui renverse ici, c'est cette déduction d'ordre épistémologique : la foi est là et cherche sa justification ; la théologie est trop difficile, donc une autre justification est selon Rahner *possible* (p. 21). Qu'une telle justification soit *souhaitable*, c'est évident. Mais est-elle pour autant établie comme *possible* (comme Rahner semble le supposer – voir p. 20-21) ?³⁹ (519)

Pour lui, la possibilité épistémologique de la justification de la foi à un premier niveau de réflexion que propose Rahner découle directement de ce raisonnement qui lui paraît suspect. Seckler se demande s'il ne faudrait pas carrément parler à ce propos d'une « fausse piste épistémologique⁴⁰ » (520) ; à

.....

³⁷ « der eigentlichen theologischen Wissenschaft wissenschaftlich-unwissenschaftlich vorliegt »

³⁸ « Rahner versteht die Arbeit auf der „ersten Reflexionsstufe“ nicht etwa als etwas Vor- oder Unwissenschaftliches, sondern als „eine eigene erste Wissenschaft“. (S. 21). » — Les numéros de page indiqués par Seckler sont ceux de l'édition originale allemande du *Traité fondamental de la foi* (A1 Rahner 1976).

³⁹ « Was hier verblüfft, ist das wissenschaftstheoretische Schlußverfahren: der Glaube ist da und will seine Rechtfertigung, die Theologie ist zu schwierig, also ist eine andere Rechtfertigung, so Rahner (S. 21), *möglich*. Daß eine solche Rechtfertigung *wünschbar* sei, ist evident. Aber ist sie damit auch als *möglich* erwiesen (wie Rahner anzunehmen scheint, vgl. S. 20-21)? »

⁴⁰ « wissenschaftstheoretischen Irrweg »

ses yeux, « le cadre épistémologique dans lequel Rahner établit son GK paraît douteux⁴¹ » (520).

Seckler fait montre d'une même suspicion à l'endroit de la « manœuvre de contournement » par laquelle Rahner prétend éviter la complexité de la théologie classique. La justification par Rahner de sa possibilité le renverse : « la *prétention épistémologique* de la “manœuvre de contournement justifiée” devrait être examinée avec le plus de soins possibles du point de vue de sa légitimité, et le cas échéant, son illégitimité démasquée⁴² » (520). En fait, Seckler ne redoute pas tant une « fausse piste épistémologique fatale pour la théologie dans son ensemble⁴³ » (520) chez Rahner lui-même que chez d'éventuels « suppléants de plus faibles niveaux de réflexion⁴⁴ » (520) – une inquiétude à laquelle Farrugia fera écho dans son article (B2 1985, 193).

Seckler reconnaît par ailleurs une « science de haut niveau au sens de la réflexion transcendante et de la systématique ésotérique » (520) dans la deuxième moitié du *Traité fondamental de la foi* (par opposition aux premiers chapitres). Le mode de réflexion transcendante qu'on y trouve, plus traditionnel, lui paraît supérieur (voir 520).

.....

⁴¹ « der wissenschaftstheoretische Rahmen, in den Rahner seinen Grundkurs hineinstellt, erscheint als fragwürdig. »

⁴² « der *wissenschaftstheoretische Anspruch* des von Rahner anvisierten „legitimierten Umgehungsmanövers“ möglichst sorgfältig auf seine Berechtigung hin überprüft und unter Umständen auch seiner Illegitimität überführt werden möge. » — Rahner emploie lui-même l'expression « wissenschaftstheoretische Anspruch » (*Anspruch* pouvant signifier « prétention », mais aussi « exigence ») dans le *Traité fondamental de la foi* (A1 1999b, 13).

⁴³ « Einem für die ganze Theologie fatalen Irrweg »

⁴⁴ « Vertreter geringerer Reflexionsstufen » — Seckler paraît ainsi conférer un sens davantage intellectuel qu'épistémologique à la notion de « niveau de réflexion ».

Face à l'essai de justification de la foi « avec un nouveau genre de théologie⁴⁵ » (519) qu'entend être le *Traité fondamental* de Rahner, Seckler rappelle qu'aux yeux de la théologie traditionnelle également, « la foi a, devant chaque justification scientifique, sa propre évidence⁴⁶ » (519) :

il existe aussi une justification scientifique de son caractère raisonnable ; elle est cependant difficile et limitée dans ses répercussions. Celui qui souhaite en disposer doit être capable d'accomplissements scientifiques, et la science est le contenu qui se trouve au terme de ce qui est à chaque fois possible au discours argumentatif propre à chaque contexte justificatif. La science est ouverte à tous, mais elle s'accomplit à travers l'activité des experts. La science est un procédé au sein duquel du savoir est produit à partir d'instances de garantie. Il y a par conséquent participation à la science seulement à travers un suivi personnel des relations de justification ou à travers la saisie "croyante" de la valeur d'événements scientifiques⁴⁷. C'est le cas partout, pas juste en théologie. Mais ça vaut *aussi pour la théologie*, si elle entend être une science. Appliqué au cas concret, cela voudrait dire : répondre d'une manière personnelle de sa foi par la science peut se faire ou bien dans la participation *directe* au processus de justification, ou bien dans cette sorte de participation *indirecte* qui se trouve médiatisée à travers l'intersubjectivité et l'institutionnalité. Cela signifie finalement que le chrétien « non-scientifique » qui s'intéresse à la « probité intellectuelle » obtient sa « confiance légitime » parce que l'Église, dans laquelle il y a aussi une science de la foi, non comme un luxe pour spécialistes, mais plutôt comme un service que ces derniers accomplissent à la place de ceux qui ne le sont pas, s'en porte garante.⁴⁸ (520)

.....
⁴⁵ « mit einer neuen Art von Theologie »

⁴⁶ « Der Glaube hat vor jeder wissenschaftlichen Begründung seine eigene Evidenz »

⁴⁷ L'alternative que Rahner nous semble précisément vouloir éviter en matière de foi avec son premier niveau de réflexion.

⁴⁸ « Es gibt aber auch eine wissenschaftliche Begründung seiner Vernünftigkeit, doch ist diese schwierig und in ihren Auswirkungen begrenzt. Wer sie zu haben wünscht, muß wissenschaftlicher Vollzüge fähig sein, und Wissenschaft ist der Frontinhalt des je Möglichen an argumentativer Rede in den einschlägigen Begründungszusammenhängen. Wissenschaft ist offen für alle, aber sie kommt durch die Tätigkeit von Experten zustande. Wissenschaft ist ein Verfahren, in welchem von gegebenen Gewährleistungsinstanzen her Wissen erzeugt wird. Partizipation an Wissenschaft gibt es infolgedessen nur entweder durch eigenen Nachvollzug der Begründungszusammenhänge oder aber durch „glaubendes“ Fürwahrhalten wissenschaftlicher Ereignisse. Das ist überall so, nicht nur in der Theologie. Aber es gilt *auch für die Theologie*, wenn diese Wissenschaft sein will. Auf den konkreten Fall angewendet, würde das bedeuten:

Singer

Dans l'optique de Singer, le premier niveau de réflexion rahnérien correspond à la réflexion rigoureuse sur les motifs *a priori* de la foi :

Le chrétien a ses motifs existentiels valables d'être un chrétien. Mais il se doit ensuite également de réfléchir scientifiquement de manière précise, et méthodiquement, sur ces motifs existentiels efficaces de la foi [...] ; cette réflexion est le « 1^{er} niveau de réflexion » recherché, la « nouvelle théologie fondamentale », le « cours fondamental ». ⁴⁹ (B1 1979, 385)

Selon Singer, à la question de savoir sur quoi s'appuie le croyant dans sa foi, Rahner (comme, d'une manière générale, le cardinal Newman, note-t-il) répond que c'est « sur l'«illative sense (sens de l'inférence)» [...], sur la convergence de vraisemblances, comme c'est également le cas par ailleurs pour les questions importantes de la vie, comme celle, par exemple, de savoir si des personnes déterminées sont mes parents biologiques⁵⁰ » (385).

.....

die vernünftige Verantwortung des Glaubens durch Wissenschaft liegt entweder in der *direkten* Partizipation am fundamentaltheologischen Begründungsverfahren oder aber in jenen *indirekten* Partizipationsweisen, die durch Intersubjektivität und Institutionalität vermittelt werden. Das bedeutet letztlich: der „unwissenschaftliche“ Christ, der ein Interesse an „intellektueller Redlichkeit“ hat, gewinnt sein „legitimes Vertrauen“, weil die Kirche, in der es auch Glaubenswissenschaft gibt, nicht als Luxus für Fachleute, sondern als stellvertretender Dienst dieser Fachleute, dafür einsteht. » — Nous avons cru bon reproduire ici l'intégralité de cette prise de position d'un « représentant de l'épistémologie “traditionnelle” », comme Seckler se décrit lui-même (520) ; c'est précisément cette position, nous semble-t-il, que Rahner remet en question.

⁴⁹ « Der Christ hat seine guten existentiellen Gründe, warum er ein Christ ist. Dann muß sich aber auch auf diese existentiell wirksamen Gründe des Glaubens [...] wissenschaftlich genau und methodisch reflektieren lassen; diese Reflexion ist die gesuchte „1. Reflexionsstufe“, die „neue FTh“, der „GK“. » — Une interprétation qui, nous le verrons, va précisément dans le sens de celle de Charles Müller, traducteur des articles de Rahner sur la formation théologique à l'étude dans le deuxième chapitre.

⁵⁰ « Auf den „illative sense (Folgerungssinn)“ [...], auf die Konvergenz von Wahrscheinlichkeiten, wie auch sonst in gewichtigen Lebensfragen, ob z. B. bestimmte Menschen meine leiblichen Eltern sind. » — Singer réfère ici à l'exemple que Rahner a employé dans *Zur Reform des Theologiestudiums* mais qu'il n'a pas repris dans son *Traité fondamental de la foi*.

L'idée de la présence d'une double corrélation (entre expérience et réflexion, et entre transcendantal et catégorial) au sein du *Traité fondamental de la foi* à un premier niveau de réflexion, est particulièrement claire chez Singer. D'une part, le *Traité fondamental* constitue à son sens une « mise au jour unique⁵¹ » de l'affinité ou de « la *correspondance* entre la question que l'être humain est, et les énoncés fondamentaux du christianisme⁵² » (385) :

Il ne s'agit pas, dans le *Traité fondamental*, d'une correspondance entre l'évangile proclamé par l'Église et des questions historiques de détail, mais plus essentiellement d'une correspondance à l'existence humaine, celle des temps modernes également, et en premier lieu.⁵³ (385)

D'autre part, il voit le « "premier niveau de réflexion" » comme précédant et fondant la diversité des sciences, comme un intermédiaire entre la vie non réfléchie émanant de la simple foi du catéchisme et son fondement scientifique⁵⁴ » (384). Singer note que pour Rahner, la différence entre l'accomplissement originaire de l'être-chrétien dans la foi, l'espérance, l'amour, etc., et la réflexion à son sujet est une « notion-clé⁵⁵ » (384), le fondement sur lequel repose le *Traité fondamental de la foi*. À ses yeux, Rahner part du fait que bien que l'être humain ne vive pas le tout de son existence sur le mode de la

.....

⁵¹ « ein einziges Aufdecken »

⁵² « die *Entsprechung* zwischen der Frage, die der Mensch ist, und der Grundaussage des Christentums »

⁵³ « Im GK geht es noch nicht um die *Entsprechung* zwischen dem von der Kirche verkündigten Evangelium und historischen Detailfragen, sondern grundlegender um dessen *Entsprechung* zur menschlichen Existenz, auch und erst recht der neuzeitlichen. »

⁵⁴ « „erste Reflexionsstufe“ als Mittleres zwischen unreflektiertem Leben aus dem schlichten Katechismusglauben und dessen wissenschaftlicher Begründung »

⁵⁵ « Schlüsselerkenntnis » — une expression qu'emploie Rahner lui-même dans le *Traité fondamental de la foi* (A1 Rahner 1999b, 9).

réflexion scientifique, il peut néanmoins répondre de ce tout devant sa conscience intellectuelle « d'une manière indirecte et succincte⁵⁶ » (384). Il ajoute :

Ce n'est d'ailleurs absolument pas possible autrement : il y a déjà en soi une différence insurmontable entre l'accomplissement originaire du *Dasein* et la réflexion à son propos, avant tout entre l'accomplissement actuel pluraliste du *Dasein* et la réflexion des sciences particulières à son sujet. Ce qui vaut d'une façon générale pour le tout de l'existence aujourd'hui vaut aussi, et en premier lieu, pour le tout de l'existence chrétienne.⁵⁷ (384)

Pour Singer, le cours fondamental constitue, en tant que « nouvelle théologie fondamentale⁵⁸ » et vis-à-vis de l'« ancienne », une « manœuvre de contournement⁵⁹ » légitime destinée à « éviter le passage irréalisable en pratique à travers une problématique scientifiquement exacte et adéquate de l'ensemble des disciplines théologiques⁶⁰ » (384), tout en conduisant néanmoins à un assentiment de foi intellectuellement honnête.

.....
⁵⁶ « in einer indirekten und summarischen Weise »

⁵⁷ « Dies ist auch gar nicht anders möglich: Es besteht an und für sich schon eine unaufhebbare Differenz zwischen dem ursprünglichen Daseinsvollzug und der Reflexion über ihn, erst recht zwischen heutigem pluralistischen Daseinsvollzug und der einzelwissenschaftlichen Reflexion über ihn. Was generell für das Ganze heutigen Existierens gilt, gilt auch und erst recht für das Ganze christlichen Existierens. »

⁵⁸ Les notions de « cours fondamental » et de « nouvelle théologie fondamentale » – une expression employée par Rahner dans l'un de ses articles sur la formation des prêtres à l'étude au deuxième chapitre (A1 2005, 444, entre autres) – apparaissent presque équivalentes pour Singer à celle de premier niveau de réflexion : « diese Reflexion ist die gesuchte „1. Reflexionsstufe“, die „neue FTh“, der „GK“ » (385).

⁵⁹ « Umgehungsmanöver » — l'expression est de Rahner (A1 1999b, 13, notamment).

⁶⁰ « den praktisch undurchführbaren Durchgang durch eine wissenschaftlich exakte und adäquate Problematik sämtlicher theol. Disziplinen zu vermeiden »

II. La littérature secondaire en général

Comme pour les recensions du *Traité fondamental de la foi*, on distingue dans le reste⁶¹ de la littérature secondaire rahnérienne (à l'exception des travaux traitant plus spécifiquement du premier niveau de réflexion et dont il sera question plus loin), différents degrés dans le traitement de la question du premier niveau de réflexion. Mis à part les ouvrages qui l'omettent alors qu'on pourrait s'attendre à l'y rencontrer⁶², on trouve des publications qui se contentent de la mentionner⁶³, d'autres qui paraphrasent simplement le texte de Rahner, et d'autres encore qui en proposent des développements plus ou moins élaborés.

Ashley

C'est en terme de « nouvelle théologie fondamentale » qu'Ashley parle de la justification rahnérienne de la foi à un premier niveau de réflexion :

The “new fundamental theology” would elaborate doctrinal contents to the extent necessary for showing how they could cohere with, bring to words, and concretize the modern person’s experience of his or their identity, especially as it is threatened by guilt and by the final, always imminent, limit-situation of death. (B3 2003, 246)

Ashley rapproche la théologie à un premier niveau de réflexion chez Rahner de la théologie narrative, notion pour laquelle il renvoie à Metz : « Metz has high praise for this approach, describing Rahner’s theology as a narrative theology that attempts to give a “theologically fleshed out account of life in the light of contemporary Christianity” » (246). Ashley ira jusqu'à suggérer que la théo-

.....

⁶¹ Du moins la large portion que nous avons été en mesure d'explorer.

⁶² Curtin (B4 1979) et Burke (B4 2002), à titre d'exemples. Ou encore Fiorenza (B3 1991), où l'expression n'apparaît à notre connaissance que dans la bibliographie commentée.

⁶³ Kleinschwärzer-Meister (B3 2001, p. 683), notamment, qui nous aura toutefois mis sur la piste de l'ouvrage *Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis* de Rahner (A1 1974b).

logie de Metz est elle-même « an attempt “at a first level of reflection” to demonstrate the truth and transformative power of Christian faith » (247), bien qu’à un plan davantage politique dans son cas.

Bacik

Bacik, dans son ouvrage *Apologetics and the eclipse of mystery. Mystagogy according to Karl Rahner*, écrit que c’est sa « search for an indirect justification of the Christian faith which will be intellectually honest but will bypass certain individual points of controversy in an effort to achieve a type of certitude about faith as a whole » (B3 1980, 109) que Rahner désigne par l’expression « premier niveau de réflexion ». Notant lui aussi la référence de Rahner à Newman, il précise que Rahner *compares* son premier niveau de réflexion à l’*illative sense* de Newman, « which he interprets as providing (through a convergence of probabilities) an initial certitude about decisions which affect the self as a whole » (109). En ce qui concerne l’objet d’une telle réflexion, Bacik écrit que « in this first level of reflection the task is to reflect systematically upon human beings as the ones who call themselves as a whole into question and upon Christianity as a response to this question. » (109).

Donovan

Le *Traité fondamental de la foi*, selon Donovan, « tries to combine fundamental and systematic theology and to do it at what is called a first level of reflection » (B3 2005, 92) ; à ce niveau, dit-il, le but n’est pas de s’occuper de manière académique de toutes les questions qu’un cours fondamental de théologie pourrait impliquer, « but rather to break open the heart of the gospel in a way that relates it to ordinary human experience » (92).

Dubitsky

Le premier niveau de réflexion est réclamé par la foi, écrit Dubitsky : « this level of reflection⁶⁴ is demanded by faith because faith must give an account of itself » (B3 1989, 274). C'est vraisemblablement la citation par Rahner de la première Épître de Pierre (A1 Rahner 1999b, notamment) qu'elle a en tête lorsqu'elle écrit que la « theological reflection on the first level enables believers to find reasons for the hope that is in them » (274). Quant au deuxième niveau de réflexion, Rahner le conçoit selon elle « as “the pluralistic theological sciences, each in its own area and each with its own specific method” » (274) ; elle ajoute que ces sciences, selon Rahner, rendent compte d'elles-mêmes d'une manière aujourd'hui inaccessible pour le tout de la foi. Au sujet du rapport des niveaux entre eux, Dubitsky écrit que la « second-order reflection » ne saurait remplacer ou se passer de la réflexion théologique de la « first order » et que « the quality of the answers⁶⁵ affects the quality of first-order acts of deliberation and choice » (276), et inversement.

Établissant un parallèle avec le monde de l'éducation, Dubitsky signale que :

The professional religious educator can be adept at quoting the proper authorities and still be unable to articulate personal convictions. This is an indication of the need of more first-order theological reflecting during the training period. On the other hand, more disciplined second order thinking is needed when religious educators can more easily describe what they do in the class-room than explain why they do what they do. (281)

Ce faisant, elle rapproche la distinction des deux niveaux de réflexion chez Rahner de celle qu'établit Elizabeth Maccia entre l'*education* (le processus d'enseignement et d'apprentissage) et l'*educology* (l'étude de l'*education*) :

.....

⁶⁴ Elle parlera également d'« order of reflection » (B3 1989, 276 entre autres).

⁶⁵ Aux questions relevant de ce qu'elle appelle le « second order of reflection ».

Language about the practice of education belongs to the first order of reflection, discourse about the discourse of education belongs to the second order of reflection. [...] Rahner, in the introduction to *Foundations of Christian Faith*⁶⁶, made this same distinction [...]. (273)

Dych

Dans sa contribution à *A World of Grace*, un ouvrage présenté comme un *companion* à la traduction anglaise du *Traité fondamental de la foi*, Dych ne mentionne l'expression « niveau de réflexion » qu'à la toute fin, dans les exercices destinés aux étudiants⁶⁷ : « How do you understand Rahner's distinction between the first and second levels of reflection in theology? » (B3 1980, 16), demande-t-il⁶⁸. Notant que « a first-level reflection on faith does not study the doctrinal history of Christianity in detail, but it is obviously dependent on that history », il demande : « How do you understand this relationship? » (16).

Egan

Dans son article « Mysticism and Karl Rahner's Theology », Egan suggère à propos de Rahner que « his own, yet deeply ecclesial, religious experiences are the vital element of his "first level reflection" [...], and perhaps the point wherein his method is open to contemporary "narrative theology" » (B3 1980, 144), « théologie narrative » à laquelle Ashley, nous l'avons vu, fait également allusion.

Selon Egan, en dépit de son caractère monumental, le *Traité fondamental de la foi* expose la « unscientific, "first level," attempt » (B3 2005, 15) de Rahner

⁶⁶ Titre de l'édition anglaise du *Traité fondamental de la foi*.

⁶⁷ On rencontre bien l'expression « second level » dans le corps de l'article (p. 4), mais elle y est employée comme synonyme d'*explicite*, de *thématique* et de *conceptuel* pour qualifier la connaissance réflexive par rapport à la connaissance « existentielle ».

⁶⁸ Dych renvoie ici à la traduction anglaise de l'article « Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute » de 1964 (A1 Rahner 2005).

pour exprimer et justifier le tout du christianisme. De toute manière, note-t-il, « the most “scientific” theology, to him, produced – in the long run – the most profound kerygmatic theology » (B3 2005, 15). Egan ajoute, dans le même sens, que la théologie rahnérienne commence et finit dans la prière (sans édulcoration de sa dimension critique, précise-t-il).

Fahey

De son côté, Fahey voit dans ce qu’il appelle la « first-level reflection » la *méthode* que propose Rahner tout au long du *Traité fondamental de la foi*, méthode qui repose à ses yeux sur l’analyse de la présence réflexive à soi-même :

Such reflection draws upon my own preconceptual experience in faith and emphasizes this rather than the material content of all the institutional elements of Church teaching [...]. This first-level reflection focuses upon my own existential structure, and sees what light can be shed upon faith from my own status as a human being [...]. (B3 1980, 124)

De l’avis de Fahey, la réflexion du « deuxième niveau » correspond à « that detailed, highly specialized, sophisticated exploration of the topic from a scientific perspective that makes use of primary sources, original languages, close attention to literary forms, and specialized historical data » (124). Sans toutefois parler d’une « scientificité » du premier niveau, l’auteur prend soin de préciser que ce dernier « is no less rigorous » (124) que le deuxième. Il précise, à propos du traitement de la question de l’Église dans le *Traité fondamental de la foi*, que bien qu’il ne s’engage pas dans une recherche hautement exégétique associée au deuxième niveau de réflexion, « Rahner can make use of a general consensus among New Testament Scholars » (125).

Référant à la septième étape du *Traité fondamental* (sur le christianisme en tant qu’Église), Fahey soulève plusieurs questions quant à la démarche de Rahner. Il demande, en particulier : « do his seven questions, especially questions

one, two, and five⁶⁹, make clear enough how his first level of reflection is at work? » (136).

Fiorenza

Sans parler de premier niveau de réflexion – l’expression « first level reflection » n’apparaît qu’à l’entrée « Foundations of Christian Faith⁷⁰ » de la bibliographie commentée, à la fin du livre (B3 1991, 128) –, Fiorenza écrit dans *Systematic Theology. Task and Methods* que Rahner a introduit en théologie fondamentale la notion d’une « méthode indirecte » en référence au « sens illatif⁷¹ » de Newman (un point de vue rappelant celui de Lonergan) : « This indirect method is for Rahner a decision of practical reason directed toward the presence of God in the contingencies of history » (B3 1991, 80). Avec la « méthode indirecte », une méthode qui relève selon lui en partie de considérations transcendantales et en partie d’expérience pratique, « a Christian moves from what he or she experiences as a Christian back to a consideration of particular historical beliefs » (B3 1991, 1980).

Dans un ouvrage plus récent, Fiorenza parle explicitement de la notion de premier niveau de réflexion, l’assimilant en quelque sorte à la méthode indirecte : dans le contexte de la réforme des études théologiques, dit-il, Rahner en appelle à une méthode indirecte en tant que « premier stade de réflexion » (voir

.....

⁶⁹ Correspondant aux sections 2, 3 et 6 de cette septième étape, à savoir « L’Église en tant qu’instituée par Jésus Christ », « L’Église dans le Nouveau Testament » et « L’Écriture comme Livre de l’Église ».

⁷⁰ La traduction anglaise du *Traité fondamental de la foi*.

⁷¹ Fiorenza voit dans la notion newmanienne d’*illative sense* une forme de « retroductive warrant » qui, à ses yeux, a particulièrement influencé la théologie fondamentale catholique au 20^e siècle – « especially Rahner and Lonergan » (B3 1991, 80). En 2005, il précise (comme Endean) que Rahner cherche à mettre en relation ce « sens illatif » avec la « théologie de la décision » d’Ignace de Loyola (voir B3 2005, 80, n. 202).

B₃ 2005, 76). Pour lui, la distinction par Rahner de deux niveaux de réflexion traduit une désaccentuation par rapport à la rationalité historique et scientifique au sein de la théologie fondamentale (B₃ 1984, 317, n. 98). Si l'approche rahnérienne diverge de l'approche traditionnelle en ce domaine, poursuit Fiorenza (qui voit à l'œuvre une influence heideggerienne), c'est « precisely in regard to the “scientific” nature of its method » (B₃ 1984, 317, n. 98).

Fischer (Mark F.)

Pour Mark F. Fischer, le premier niveau de réflexion, – « what *Foundations of christian Faith* aim to supply » (B₃ 2005, 4), – est un « effort to present a general idea of Christianity » (83). Il en parle également comme d'une « reflection in which we are able to give an account of our own faith » (3), nous qui sommes désormais tous des *rudés* selon Rahner. À la manière de Seckler, Fischer rappelle au passage que traditionnellement, l'*analysis fidei* et les arguments de crédibilité ne fondaient pas la foi, mais en faisaient partie. À ses yeux, la relation entre le premier niveau de réflexion et le « sens illatif » newmanien en est une de fondement du premier par le second : « “first level” reflection [...] is based on something like converging probabilities or Newman’s “illative” sense » (4). Par ailleurs, pour lui (comme pour Fahey), le *Traité fondamental* de Rahner *présuppose* les résultats de l'exégèse contemporaine. Mais, rappelle-t-il, « its goal is a “first level” of reflection » (83).

Gaboriau

Plutôt que de niveaux, c'est de « degrés de réflexion » (B₃ 1968, 99) que parle Gaboriau, qui commente, dans son ouvrage *Le tournant théologique aujourd'hui selon K. Rahner* de 1968, la version originale de l'article (A₁ Rahner 1968) qui devait plus tard constituer la première partie de l'ouvrage *Zur Reform des Theologiestudiums*. Résolument critique, Gaboriau suggère que la distinction par

Rahner de deux niveaux de réflexion représente « un justificatif apparemment fondé sur une théorie de la science » (117) appuyant la discrimination à l'égard des théologiens laïcs (en Allemagne, ceux-ci étaient alors confinés à l'enseignement religieux, le professorat en théologie y étant à l'époque réservé aux clercs).

Kilby

C'est en termes de « particular experiment in a new genre of theological writing » (B3 2005, 95) que Kilby parle du *Traité fondamental* à un premier niveau de réflexion. L'ouvrage consiste pour elle en un tel premier niveau : « *Foundations of Christian Faith* [...] offers itself as “a first level of reflection” » (B3 2005, 95). Kilby apparente les notions de premier niveau de réflexion et de méthode indirecte, affirmant sans ambages : « the “first level of reflection” as it is developed in *Foundations of Christian Faith* is one kind of indirect method » (B3 2004, 157, n. 53). Ce type de méthode offre, de son point de vue, une façon de contourner le problème de la résolution de questions historiques complexes « by drawing attention to how far in any particular case the problem of justifying the intellectual honesty of faith can in fact be resolved at something like a transcendental level » (B3 2004, 147, n. 58).

Kress

Kress compare la nouveauté du genre littéraire du *Traité fondamental* (genre littéraire que Rahner associe lui-même étroitement au premier niveau de réflexion) à celle de la *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin à son époque. Si tous deux destinaient leur ouvrage aux débutants, écrit-il, « I don't know exactly what kind of beginners they had in mind – certainly not the beginners whom I encounter daily » (B3 1980, 95). L'apparent paradoxe pourrait s'expliquer, selon Kress, par l'assertion de Rahner selon laquelle nous sommes

tous aujourd'hui des *rudes* au plan théologique, nous sommes tous « in an insuperable, but not negatively valued, beginner's state » (95).

Lennan

Dans *Faith and Authority in a Pluralist Age. The Ecclesiology of Karl Rahner*, les commentaires de Lennan sur la question du premier niveau de réflexion tournent pour une bonne part autour de la notion newmanienne de « sens illatif ». Lennan écrit que bien que Rahner admette la complexité illimitée du monde moderne, il rejette l'idée que la foi réclamerait, pour être possible, la résolution définitive de toutes les questions et objections pertinentes : « in place of such a process, Rahner suggested something akin to Newman's use of the "illative sense": an indirect proof arrived at through induction » (B3 1995, 176). Bien que les croyants soient tenus de considérer et de s'efforcer de répondre à ces questions et objections, ajoute-t-il,

Rahner argued that, by relying on the convergence of probabilities, the individual could nevertheless achieve a level of certainty morally and ethically sufficient to justify belief. Such an approach he regarded as characteristic of the history of belief, as even un-educated people in the past had seen themselves as having adequate grounds for belief. (176)

Logan

Dans son article, Logan assimile explicitement le concept de premier niveau de réflexion à ce que Newman appelle l'*illative sense* : « Rahner is influenced by Newman's notion of the "illative sense" and identifies it with his first level of reflection in the Foundations of Christian Faith » (B3 2001, 579). Il suggère que c'est là où Rahner cherche à tirer les pleines conséquences de l'expérience transcendante qu'il se tourne vers Newman (voir 580), ce qui n'est pas étonnant, ajoute-t-il, « given the similarity of approach that both Rahner and Newman take to the way to faith. » (579). Logan est par ailleurs le seul à renvoyer, dans

le contexte, à l'article « Argument de convergence » du *Petit dictionnaire de théologie catholique* (A2 Rahner et Vorgrimler 1970).

Lonergan

Dans sa réaction à l'exposé « Method in Theology According to Karl Rahner » de son confrère jésuite Dych (B4 Dych), Lonergan évoque lui-même la relation de Rahner à Newman (ainsi qu'à Ignace), mais dans une perspective méthodologique davantage qu'épistémologique, et sans mentionner la notion de premier niveau de réflexion :

It remains that Fr. Rahner himself has very clear ideas on a particular method. He names it indirect method. He has given us a large sample of it in his *Foundations of Christian Faith*. It is a method that can be backed by appeals to the rules for the discernment of spirits for the second week of St. Ignatius' Spiritual Exercises, to Newman's *Grammar of Assent*, to Polany[i]'s tacit knowledge, to articles by Eric Voegelin, and to my own account of Natural Right and Historical Mindedness⁷². (B3 1980, 55)

Marmion

Dans *A spirituality of everyday faith*, Marmion écrit que « the first level of reflection is an attempt to give an intellectual justification for faith [...] where faith gives an account of itself » (B3 1998, 90) ; pour lui, l'adjectif « second » de l'expression « second level of reflection » est synonyme de *subsequent*. En 2004, dans *Theology, Spirituality, and the Role of Experience in Karl Rahner*, il écrit que pour Rahner, « théologiser » à un premier niveau de réflexion, c'est réfléchir sur la foi chrétienne considérée comme un tout (voir B3 2004, 59). Marmion fait également dire à Rahner que c'est Gabriel Marcel qui serait à l'origine de

.....

⁷² En l'occurrence : B. LONERGAN, *Proceedings: American Catholic Philosophical Association* 51 (1977) 132-143.

l'expression : « he attributes the term "erste Reflexionsstufe" to Gabriel Marcel⁷³ » (B3 1998, 88, n. 142).

Neufeld

Bien qu'il n'emploie pas l'expression « premier niveau de réflexion », parlant plutôt d'une « réflexion primaire, préscientifique et globale sur l'existence humaine⁷⁴ » (B3 1983, 103), c'est vraisemblablement une réflexion de cet ordre que Neufeld, disciple de Rahner, décrit comme « une façon préliminaire de rendre compte plutôt spirituellement d'une existence croyante, d'un mode de pensée vitale qui a sa place avant toute entreprise philosophique et théologique » (103). Neufeld en parle aussi en termes de « niveau existentiel qui précède la distinction scientifique entre philosophie et théologie » (105), et de « prise de position [...] sur un plan primaire » qui n'est pas que réflexion (104). Bien qu'il ne parle pas non plus explicitement de « sens illatif », on ne peut s'empêcher de songer à Newman lorsqu'on lit que la compréhension qu'a Rahner du rapport entre philosophie et théologie, « envisagée [...] sur un plan primaire », porte sur...

l'expérience totale de l'homme, expérience qui exige quasi spontanément que l'on s'occupe d'elle avec toutes les forces disponibles. C'est une question de conscience et de responsabilité, qui se pose partout et n'attend jamais un entraînement spécial, scientifique ou autre. Et la raison fait partie des forces de l'homme qui, par sa nature, en connaît d'autres encore.⁷⁵ (104)

.....
⁷³ Marmion parle ici de l'ouvrage *Zur Reform des Theologiestudiums* de Rahner (A1 1969).

⁷⁴ Sur « l'expérience totale de l'homme », écrit-il également (104).

⁷⁵ Ce qui lui fera dire que « la prise de position [sur le rapport entre philosophie et théologie] envisagée ici sur un plan primaire n'est pas uniquement réflexion (sans pourtant l'exclure) » (104).

En plus de référer à l'encyclopédie *Sacramentum Mundi*, Neufeld suggère un parallèle entre la tentative de Rahner et celle de Henri Bouillard dans sa dernière publication⁷⁶.

O'Callaghan

Dans son article « Rahner and Lonergan on Foundational Theology », c'est à une *mise au jour* d'une expérience qu'O'Callaghan assimile pour sa part l'idée de premier niveau de réflexion chez Rahner :

His first level of reflection (*erste Reflexionsstufe*) is a matter of heightening consciousness, of bringing to light an experience that is simply experienced (conscious) but not adverted to, not questioned, not interpreted, and not known. [...] his first level of reflection is simply the effort of a religious subject to articulate her or his own existential reality, in light of a given religious tradition. (B3, 135 et 138)

Pour O'Callaghan, la « first-level reflection », comme il l'appelle, constitue une « foundational theology » par laquelle le sujet « objectifie » dans les catégories que lui offre sa propre tradition religieuse l'expérience du mystère ou de la « foundational reality » (131) ; une telle réflexion représente à ses yeux un outil critique dans le rapport du sujet à sa communauté en regard de la foi⁷⁷.

À son avis, on trouve quelque chose de comparable chez Lonergan : « Rahner's *erste Reflexionsstufe* is remarkably similar to the sort of reflection that Lonergan names generalized empirical method⁷⁸ » (135), la différence résidant à ses yeux dans le caractère spécifiquement théologique de l'approche rahné-

⁷⁶ Il semble que Neufeld fasse référence à : H. BOUILLARD (1981), « Transcendance et Dieu de la Foi », dans *Vérité du christianisme*, Paris, Desclée de Brouwer (Théologie), p. 317-354.

⁷⁷ Rapport critique à double sens, comme le suggère de son côté Fahey : « First-level reflection points to the appropriateness of God's addressing my subjectivity, my personal freedom, but always in the context of a community that keeps in check the possible distortions of my own subjectivity » (B3 Fahey 1980, 129).

⁷⁸ Comme Vass (B3 Vass 1985a, 3), l'auteur renvoie à l'ouvrage *Method in Theology* de Lonergan.

rienne. O'Callaghan suggère aussi que « Rahner's first level of reflection is coextensive with Lonergan's notion of the functional specialty "foundations" »⁷⁹ (136) et que, ce faisant, le travail de Rahner pourrait être vu comme complémentaire de celui de théologiens s'occupant d'histoire factuelle.

Par ailleurs, sans parler de scientificité, l'auteur met néanmoins l'accent sur l'aspect critique (dans une perspective socio-religieuse) du premier niveau de réflexion : « Such a first-level reflection is critical » (129), écrit-il.

Raffelt et Verweyen

L'intention d'une théologie systématique à un « premier niveau de réflexion », écrivent Raffelt et Verweyen, est une justification intellectuellement honnête de la foi et « une première synthèse recevable d'un point de vue rationnel »⁸⁰ (B4 1997, 110).

Les auteurs relèvent deux mouvements dans le *Traité fondamental de la foi* : d'un côté, une exposition de l'ordination structurelle de l'être humain à l'autocommunication de Dieu dans l'histoire ; de l'autre, une médiation herméneutique de la substance de la foi dans l'horizon de la question que constitue l'être humain (110-111). Répondant en quelque sorte aux critiques adressées à Rahner, Raffelt et Verweyen écrivent que si l'Écriture et la Tradition apparaissent faiblement représentées dans le *Traité fondamental de la foi*, c'est précisément en raison de la notion de premier niveau de réflexion qui le caractérise :

.....

⁷⁹ O'Callaghan ajoute d'emblée : « This would allow Rahner's first level of reflection to be situated *methodically* within the context of the Christian tradition – a need that has been indicated by many commentators of Rahner's thought » (136). En note de bas de page (136, note 32), O'Callaghan renvoie à quatre travaux sur Rahner censés illustrer ce point (des textes de P. Eicher, B. Wenisch, A. Schilson et W. Kasper publiés entre 1974 et 1977) ; nous n'y avons pas trouvé, pour notre part, de référence (à tout le moins explicite) au premier niveau de réflexion.

⁸⁰ « eine [...] rational vertretbare erste Synthese. »

Le fait que l'Écriture et la Tradition, comme l'ont souligné certains critiques, paraissent bien peu prises en compte [dans l'argumentation de Rahner] est attribuable à la conception de ce qu'est un « premier niveau de réflexion ». Présenter des « preuves » à partir de l'Écriture et de la Tradition avant de discuter des questions de méthode fondamentales propres à chacune des sciences à l'œuvre dans l'interprétation historique, cela n'est guère possible sans retomber dans un traitement fondamentaliste. Il ne devrait plus être nécessaire d'insister sur le fait que Rahner a constamment fait la preuve de sa compétence considérable dans le traitement historique de questions particulières.⁸¹ (111)

Sesboüé

De l'avis de Sesboüé, le « premier niveau de réflexion [...] est pour [Rahner] intermédiaire entre la foi simple reçue du catéchisme et un niveau supérieur de réflexion qui présupposerait le passage par la totalité des disciplines pertinentes pour une étude du christianisme » ; il s'agit pour lui de quelque chose « entre ces deux niveaux de la foi⁸² » (B3 2001, 108).

Contrairement à d'autres, Sesboüé n'identifie pas simplement premier niveau de réflexion et méthode indirecte ; il parle plutôt (à propos de la question de l'appartenance à l'Église dans la septième étape du *Traité fondamental*), d'un traitement « à un premier niveau de réflexion, selon un chemin plus indirect⁸³ » (157).

.....

⁸¹ « Daß – wie von manchen Kritikern hervorgehoben – Schrift und Tradition schwach repräsentiert erscheinen, entspricht aber der Konzeption einer „ersten Reflexionsstufe“. Vor der Auseinandersetzung mit den grundlegenden einzelwissenschaftlichen Methodenfragen historischer Interpretation „Beweise“ aus Schrift und Tradition vorzulegen, ist kaum ohne einen Rückfall in deren fundamentalistische Behandlung möglich. Es braucht wohl nicht mehr eigens betont zu werden, daß sich Rahner immer wieder als historischer Einzelarbeit durchaus mächtig erwiesen hat. »

⁸² À noter qu'on ne trouve nulle part dans le *Traité fondamental de la foi* l'expression « niveaux de la foi » (*Glaubenstufen* ou *Stufen des Glaubens*).

⁸³ Il parlera plus loin d'une « méthode indirecte qui rejoint son souci d'un “court chemin” proportionné à un “premier niveau de réflexion” » (B3 2001, 163).

Référant au *Traité fondamental de la foi*, Sesboüé écrit que « l'ouvrage entend proposer une vérification de la foi en confrontant celle-ci à la vérité de l'homme » (109). Aussi, « le projet est porteur d'une "prétention épistémologique" », note-il sans détour (108).

Vass

Au troisième tome de son ouvrage *Understanding Karl Rahner*, Vass écrit que pour Rahner, « the first level, in its explicit form is a relative latecomer [...] as a means of whetting the student's appetite for a more serious study of the faith » (B3 1985a, 1)⁸⁴. L'auteur paraît assimiler la notion au genre littéraire du *Traité fondamental de la foi* : « the literary genre or, as Rahner would put it, [...] the level of reflection » (B3 1985a, 38).

Le premier niveau de réflexion est pour Vass celui des méthodes indirectes, lesquelles « correspond to the transcendental approach, whereas the direct methods (being the second level of reflection in *Foundations*) correspond to the categorial approach in Rahner's theology » (voir B3 1985b, 10). Mais, ajoute-t-il d'emblée, « one wonders if this opinion is altogether correct » (B3 1985b, 10) puisque Rahner distingue les méthodes indirectes et la théologie transcendante dans l'article « Réflexions sur la méthode de la théologie » (A2 Rahner 1995). À son avis, la différence tient au fait que cette dernière use explicitement d'un type particulier de philosophie pour accomplir l'auto-réflexion (voir B3 1985b, 10-11).

Un peu comme Sesboüé le fera plus tard, Vass parle de méthodes indirectes à un premier niveau de réflexion au sein du *Traité fondamental* : « the particular

⁸⁴ Ormerod, qui parle quant à lui d'un « first level of inquiry », écrit que « Foundations is written, as it were, as an introductory text for students beginning their study of theology. It is at a first level of reflection, seeking to lay the foundations of further theological study. » (B3 1990, 95).

and exact methods of theology in its various branches can be by-passed by a pre-scientific run-through of its whole field » (B3 1985b, 9) à ce premier niveau⁸⁵.

À défaut de trouver dans le *Traité fondamental* une réponse claire de la part de Rahner à la question du contenu objectif du « deuxième » niveau de réflexion, Vass se tourne vers les projets théologiques que représentent l'« Essai d'une esquisse de dogmatique »⁸⁶ et l'ouvrage *Zur Reform des Theologiestudiums*. Il déduit de ces travaux de Rahner que « the second level of reflection in theology has something to do with the detailed historical and dogmatic presentation of Christian doctrine » (B3 1985a, 1), bref, avec l'histoire de la pensée chrétienne ou l'histoire des dogmes (voir B3 1985a, 14-15).

Aux yeux de Vass, il n'est pas facile de séparer les deux niveaux de réflexion dans les écrits de Rahner : le *Traité fondamental de la foi* a beau être un exemple du « premier » niveau, il est, remarque-t-il, le résultat d'une vie de fréquentation des doctrines et des dogmes d'un point de vue systématique⁸⁷ ; « In other words, the second level of theological reflection, the knowledge and understanding of doctrines, is presupposed before its *communication*⁸⁸ for modern students can be attempted » (B3 1985a, 3). En ce sens, la décision que Rahner attend de son lecteur tient ainsi, selon Vass, d'une « dogmatics “in advance” » (B3 1985a, 3).

.....

⁸⁵ Il associera ainsi le premier niveau à une méthode (indirecte) *pré-scientifique* (B3 1985b, 10).

⁸⁶ Le tout premier article des *Schriften zur Theologie* : K. RAHNER (1954), « Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik », dans *Schriften zur Theologie*, v. 1 : *Gott, Christus, Maria, Gnade*, Einsiedeln, Benziger, p. 9-47.

⁸⁷ Une remarque qui rappelle celle de Ratzinger dans sa recension du *Traité fondamental de la foi* (cf. B1 Ratzinger 1978, 179).

⁸⁸ Au sens où l'entend Lonergan dans son ouvrage *Method in Theology*, précise-t-il.

En ce qui concerne la référence à Newman, Vass écrit que Rahner en appelle au « sens illatif » dans un contexte de décision « on a global level » plutôt qu'en regard d'objets particuliers. Il y a, dit-il, une convergence de probabilités, une certitude conduisant à un assentiment honnête et responsable avant que la totalité de la foi ne fasse l'objet d'une étude exhaustive : « This is the method proper to the "first level of reflection"; a basic trust in the self-authentication of faith. » (B3 1985b, 10). Sans mentionner Ignace de Loyola, Vass assimile néanmoins le premier niveau de réflexion à une « théologie de la décision » (voir B3 1985a, 18).

Autres auteurs⁸⁹

Artz parle de « first step of reflection » (B3 1977, 13) et rapproche les théologies de Rahner et de Newman : le point de départ anthropologique de Rahner, dit-il, « as well as his rather Kantian-flavoured transcendental method, are already present in Newman » (B3 1977, xiii).

Pour Carr, « theology at a first level of reflection addresses the whole of human experience » (B3 1980, 18) et empêche du coup la distinction précise entre philosophie et théologie dans la pensée rahnérienne.

Ormerod, qui parle de « first level of inquiry », le considère, semble-t-il, comme une première étape de réflexion : « *Foundations* [...] is at a first level of reflection, seeking to lay the foundations of further theological study » (B3 1990, 95).

Dans l'ouvrage *Karl Rahner. Bilder eines Lebens*, où il signe une présentation du *Traité fondamental de la foi*, Raffelt évoque « un genre d'argumentation

.....

⁸⁹ Pour alléger la présentation, nous rassemblons ici dans une même rubrique quelques auteurs dont nous avons retenu les commentaires pertinents, mais plus brefs, sur le premier niveau de réflexion.

de fortune [*Behelfsargumentation*] à défaut de la possibilité d'un travail historique détaillé » (B3 1985, 90).

Dans leur avant-propos à la réédition critique du *Traité fondamental*, Ralfelt et Schwerdtfeger font brièvement allusion au premier niveau de réflexion comme à un plan (*Ebene*) où il est question du tout du christianisme et du tout de l'existence humaine, du tout du christianisme intimement lié (*zuinnerst verbunden*) au tout de l'existence humaine (voir B3 1999, xxvi).

Sykes voit dans le premier niveau de réflexion « an intellectually responsible kind of generalization » (B3 Sykes, 100) et trouve l'expression un peu pompeuse.

Terra suggère que la tentative de Rahner de légitimer la foi à un premier niveau de réflexion présuppose la possibilité épistémologique d'une justification de la foi antérieure à celle que vise la science : « la structure de l'existence humaine fonde elle-même le caractère raisonnable de l'attitude de la foi » (B3 2006, 35), écrit-il.

Weirer écrit que ce premier niveau « doit thématiser, dans le contexte social et culturel, l'expérience, propre au plan biographique, de la foi et de la vie » (B3 2004, 104).

III. Les textes consacrés à la question

Brosse

Pour Brosse, « le premier niveau est celui de la compréhension, là où l'on cherche à s'appropriier le *tout* de la foi comme un ensemble organique (Rahner dirait : systématique⁹⁰) » (B2 1996, 128). À son avis, l'émergence d'une distinction de deux niveaux de réflexion coïncide chez Rahner avec une priorité accordée à la méthode transcendantale.

Si pour lui le « premier niveau » est « celui de la compréhension », le « deuxième niveau » (ou plutôt le *second*, comme il le qualifie) est « celui de l'explication des différentes *parties* constitutives de la foi chrétienne, avec une patience et une rigueur d'analyse qui respecte la lettre du "texte" étudié (biblique ou dogmatique) » (128). Il note toutefois que « par ailleurs, une étude systématique de ses articles montrerait comment [Rahner] s'efforce sans cesse de replacer une question dans le cadre général élaboré au premier niveau de réflexion » (128-129, n. 426).

Aux yeux de Brosse, le critère de distinction des niveaux est la méthode employée dans l'un et l'autre cas. Il écrit, citant Rahner, que « le second niveau est celui où "le savoir (théologique) pluraliste justifie son propre domaine, avec la méthode propre à chacun, d'une façon telle que le tout de la foi reste inaccessible à tout individu et tout particulièrement aux débutants en théologie"⁹¹ »

.....

⁹⁰ C'est pourtant l'absence d'articulation *organique* (« organische Gliederung ») entre les disciplines théologiques que déplore Rahner dans *Zur Reform des Theologiestudiums* (cf. A1 Rahner 1969, 20), et c'est la relation *organique* (« organischen Zusammenhang ») des différentes parties de la théologie qu'il met en évidence dans le projet d'encyclopédie théologique du dix-neuvième siècle dans le *Traité fondamental de la foi* (cf. A1 Rahner 1983, 16).

⁹¹ Le passage du texte de Rahner ainsi traduit par Brosse se lit comme suit : « die pluralistische (theologische) Wissenschaft ihrem eigenen Bereich, mit der einzelnen, je spezifischen Methode

(127). Brosse renvoie par ailleurs à Schupp qui, à ses yeux, « comprend le second comme celui de la critique, où l'on apprend à faire la différence entre l'affirmation de la foi et la proposition d'une théologie particulière » (128, n. 423).

Les deux niveaux de réflexion ne sauraient toutefois être séparés hermétiquement, avertit Brosse, qui propose d'en interpréter la relation « à l'aide de la problématique herméneutique actuelle qui tient ensemble expliquer et comprendre » – il renvoie à Ricœur et à Heidegger (128). Ainsi, « il va de soi que [...] des études précises sur des questions ponctuelles viennent avantageusement éclairer la foi chrétienne ». En revanche, s'exclame-t-il, « un spécialiste du traité de la grâce au XIIe s. peut être incapable de remplir l'objectif du premier niveau ! » (128, n. 424).

Notant à la manière de Schupp que le « probabilisme idéologique » évoqué par Rahner fait écho à la théologie morale, Brosse écrit qu'aux yeux de Rahner, la...

prise de décision [qui] doit survenir habituellement dans une situation de clair-obscur [...] devrait pouvoir être possible aussi en théologie dogmatique, par une méthode qui chercherait moins à démontrer qu'à indiquer les convergences légitimant la foi, jusqu'à preuve du contraire, un peu à la manière de Newmann (sic) et de sa notion de « illative sense ». (125)

Mais Brosse fait également allusion au droit, écrivant que pour Rahner, la...

remise en question ne sera [...] jamais absolue ; elle ne portera que sur ce qui fait concrètement problème, avec une tranquille assurance provenant de la transcription d'un principe juridique : c'est l'accusation et non la défense qui a charge de la preuve ! (125)

.....

sich Rechenschaft gibt auf eine Weise, die für das Ganze des Glaubens heute keinem Einzelnen und erst recht nicht den Anfängern in der Theologie zugänglich ist. » — Ce passage de *Zur Reform des Theologiestudiums* (A1 Rahner 1969, 71) est repris sous une forme modifiée dans le *Traité fondamental de la foi* (A1 Rahner 1999b, 16) ; voir la note 137 au deuxième chapitre.

Alors que dans l'introduction du *Traité fondamental*, Rahner associe Newman au premier niveau de réflexion, Brosse le lie plutôt à la « méthode indirecte⁹² » (cf. 125). Les deux notions semblent par ailleurs avoir pour lui une origine commune : « la distinction des niveaux fait suite au constat du pluralisme en théologie et en philosophie, qui avait présidé à la requête d'une méthode indirecte » (127). Mais, de toute évidence, ils ne coïncident pas : Brosse conteste au contraire l'affirmation de K. Neumann (B4 1980, 75) selon laquelle Rahner appellerait la méthode indirecte « premier niveau de réflexion ». Il écrit que « si l'intuition est la même, le concept est différent » (127, n. 417).

Après avoir noté que le premier niveau de réflexion est le niveau du *Traité fondamental de la foi* et qu'il « s'adresse à ceux qui sont plus ou moins “théologiquement incultes”, aux “rudes” » (127), Brosse fait remarquer que le cours de base, qui ne vise pas essentiellement à fournir une formation de base en théologie, mais plutôt à susciter ou à réitérer un engagement de foi,

Rahner l'appelle aussi « théologie de la décision », ce qui n'est pas sans faire écho à cette spiritualité de la décision que sont les *Exercices Spirituels* : que la théologie transcendantale recueille certains traits de l'expérience ignatienne ne saurait dès lors beaucoup surprendre ! (127)

Renvoyant à ce qu'il appelle le « dernier texte » de Rahner : « Dogmengeschichte in meiner Theologie⁹³ », Brosse rapporte le proverbe « mordant et significatif qu'il aimait citer : “le savoir est la vengeance de ceux qui ne comprennent rien” ! »

.....

⁹² Brosse réfère à Newman dans une section portant sur la méthode indirecte chez Rahner (p. 124-126), et non dans celle intitulée « Une réflexion à deux niveaux » (p. 126-129) où l'on s'attendrait plutôt à la trouver (du fait que Rahner renvoie lui-même à Newman dans le contexte du premier niveau de réflexion, comme nous le verrons au deuxième chapitre).

⁹³ Vorgrimler précise qu'il s'agit de la dernière intervention de Rahner dans le domaine de la science théologique (« in der Theologischen Wissenschaft »), publiée après sa mort (cf. A2 Rahner 1985, 178).

Farrugia

« Considérant l'ampleur de la contribution de Rahner sur [le thème de la formation théologique], il y a tout lieu de s'étonner que dans maints travaux sur Rahner, une discussion du premier niveau de réflexion soit oubliée⁹⁴ », écrit Farrugia dans sa thèse *Aussage und Zusage: zur Indirektheit der Methode Karl Rahners veranschaulicht an seiner Christologie* (B2 1985, 162) publiée en 1985. La même idée revient en conclusion de l'ouvrage : bien qu'*indispensable (unverzichtbar* : c'est Farrugia qui souligne) à l'interprétation de Rahner, écrit-il, il n'est pas rare que la distinction de deux niveaux de réflexion soit « négligée ou défigurée⁹⁵ » (355).

Situation de la foi

Le premier niveau de réflexion représente pour Farrugia un « instrument de la pensée pour la résolution de la crise de la foi⁹⁶ » (160) : « pour surmonter la menace que le pluralisme théologique fait peser sur la foi, Rahner présente, d'abord comme un programme et ensuite sous la forme plus aboutie d'un "cours fondamental de la foi", l'idée d'un premier niveau de réflexion⁹⁷ » (161). Ce premier niveau de réflexion, Rahner le décrit dans sa lettre à Fischer comme un « nouveau genre littéraire », note-t-il plus loin (346, n. 375).

.....
⁹⁴ « Bei der Fülle der Beiträge Rahners zu diesem Thema muß es um so mehr verwundern, daß eine Erörterung der ersten Reflexionsstufe in vielen Arbeiten über Rahner übergangen wird. »

⁹⁵ « gelassen oder entstellt »

⁹⁶ « Das Instrument des Denkens zur Bewältigung der Glaubenskrisis » (en fait, l'un des deux instruments qu'il identifie, l'autre étant la méthode transcendantale).

⁹⁷ « Zur Bewältigung der Bedrohung des Glaubens, wie sie im Pluralismus der Theologie gegeben ist, unterbreitete Rahner zunächst als Programm, dann in durchgeführter Form als „Grundkurs des Glaubens“, die *Idee einer ersten Reflexionsstufe*. »

Une méthode

Farrugia voit dans le premier niveau de réflexion une « manière de procéder originale⁹⁸ » (193), voire une méthode :

Rahner développa une contre-proposition d'organisation des études⁹⁹, nommée « cours fondamental », dans laquelle il explique dans le détail¹⁰⁰ sa *conception épistémologique d'un premier niveau de réflexion*. D'un point de vue purement formel, le « cours fondamental » théologique est le programme qui recourt à cette méthode.¹⁰¹ (166).

Farrugia écrit, dans la perspective d'un premier niveau de réflexion entendu comme méthode (166) :

Pour dire les choses d'une manière un peu caricaturale : il ressort de cette unité de sujet et d'objet, de problème objectif et de question subjective, un rapport à l'autocommunication de Dieu. Cette unité, conceptuellement thématifiée, constitue la méthode du premier niveau de réflexion.¹⁰² (B2 1985, 177).

« *Objet* »

Le premier niveau de réflexion, écrit Farrugia, s'occupe de la question de l'être humain comme tout devant Dieu. Pour lui, c'est du tout de la foi (*das Ganze des Glaubens*) dont il est question à ce niveau (il emploie en l'occurrence le terme *Ebene* plutôt que *Stufe*). Mais, précise-t-il, « il s'agit plutôt, dans son

⁹⁸ « eine originelle Vorgangsweise »

⁹⁹ Farrugia fait référence à la contre-proposition au plan de réforme de la Conférence des évêques allemands que Rahner développe dans *Zur Reform des Theologiestudiums* (A1 1969, 34 s.) ; il en sera question au deuxième chapitre.

¹⁰⁰ Une affirmation que nous serons amené à mettre en question au chapitre 4, après l'étude de *Zur Reform des Theologiestudiums* au chapitre 2.

¹⁰¹ « entwickelte Rahner einen Gegenvorschlag zur Studienordnung, „Grundkurs“ genannt, in dem er seine *erkenntnistheoretische Konzeption einer ersten Reflexionsstufe* ausführlich erklärte. Rein formal ist der theologische „Grundkurs“ das Programm, das sich dieser Methode bedient. »

¹⁰² « Aus dieser Einheit von Subjekt und Objekt, von sachlichem Problem und subjektiver Frage ergibt sich ein Bezug zur Selbstmitteilung Gottes. Begrifflich thematisiert macht diese Einheit die Methode der ersten Reflexionsstufe aus. »

application concrète, de la question des conditions de possibilité du contenu, chaque fois concret, de la foi »¹⁰³ (173).

Épistémologie

Des deux justifications pour l'idée d'un premier niveau de réflexion que présente Rahner, « l'une *didactique*, l'autre *épistémologique* » (169), c'est la deuxième qui paraît décisive à Farrugia (voir 170-171). Le « premier niveau de réflexion » représente d'ailleurs pour lui un « instrument épistémologique¹⁰⁴ » (166), précisément.

Approche indirecte

Aux yeux de Farrugia, Rahner considère la justification de la foi à un premier niveau de réflexion comme une nécessité pour le salut et déduit de cette nécessité qu'il serait pour ainsi dire absurde que ce soit impossible. Farrugia donne comme exemple de cette justification, dont la « forme logique » serait celle de la preuve indirecte (cf. 85), ce passage du *Traité fondamental de la foi* : « face à bien des réflexions théologiques, je peux dire : “Je *ne suis pas capable* de les mener à bien, et c'est pourquoi je n'ai *pas besoin* non plus de le pouvoir”¹⁰⁵ » (A1 Rahner 1983, 21). Le problème, objecte Farrugia, c'est que la perception d'une contradiction ou d'une non-contradiction dépend en partie de l'individu et de sa culture.

.....

¹⁰³ « wobei es jedoch in der konkreten Durchführung um die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der konkreten Inhaltlichkeit des Glaubens geht. »

¹⁰⁴ « erkenntnistheoretisches Instrumentar »

¹⁰⁵ Cité en allemand p. 85 : « ich kann hinsichtlich vieler theologischer Reflexionen sagen: „Ich kann sie *nicht* durchführen, und deshalb *brauche* ich es auch *nicht* zu können”. » (A1 Rahner 1999b, 16) — Signalons que Farrugia omet la phrase qui suit immédiatement et qui nous paraît avoir une importance clé : « Manifestement, je puis quand même être un chrétien vivant sa foi avec la probité intellectuelle qui de tout homme est requise. » ; nous y reviendrons au chapitre 4.

Pour Farrugia, le « premier niveau de réflexion, à travers sa “manœuvre de contournement”¹⁰⁶, s’avère être explicitement un [niveau] indirect¹⁰⁷ » (180). Mais en regard de l’objet de la théologie en tant que tel, poursuit-il, son caractère indirect apparaît au contraire plus direct („*direkter*”), comme il le redira dans sa conclusion : « il apparaît ici on ne peut plus clairement que le caractère indirect de la justification de la foi – au regard de l’objet, i.e. de ce qui est cru – est plus direct et accomplit davantage que le deuxième niveau orienté vers l’appareil technique des diverses disciplines¹⁰⁸ » (346). Mais comme chez Sec-
 kler (B1 1976), l’idée d’une « manœuvre de contournement » de la *Fachtechnik* donne prise, chez Farrugia, à une interrogation critique : « peut-on, sur la base de l’impossibilité de l’emploi simultané des techniques les plus diverses, conclure à la légitimité de leur contournement ?¹⁰⁹ » (193), hésitation qui lui fait dire : « on peut finalement se demander si l’issue méthodologique que nous indique Rahner ne demeure pas plutôt un souhait¹¹⁰ » (193).

.....

¹⁰⁶ Une manœuvre destinée à éviter la technicité de la spécialisation disciplinaire et non la catégorialité, précise-t-il (voir 172).

¹⁰⁷ « Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß sich die erste Reflexionsstufe durch ihr «Umgehungsmanöver» ausdrücklich als eine indirekte darstellt. »

¹⁰⁸ « Hier zeigt sich am deutlichsten, daß die Indirektheit der Glaubensrechtfertigung – an der Sache, d.h. am Geglaubten gemessen – direkter ist und mehr leistet, als die an der Fachtechnik orientierte direkte zweite Reflexionsstufe. »

¹⁰⁹ « Kann man von der Unmöglichkeit der gleichzeitigen Benutzung verschiedenster Techniken auf deren legitime Umgehung schließen? »

¹¹⁰ « Schließlich ist zu fragen, ob der uns von Rahner gewiesene methodische Ausweg nicht doch eher ein Desiderat bleibt. »

Approche transcendantale

Pour Farrugia (à l'encontre de Greiner¹¹¹), la méthode transcendantale constitue chez Rahner un moment (*Moment*) du premier niveau de réflexion¹¹², la « théologie narrative » en étant un autre (176, n. 271). Il note par ailleurs qu'en dépit de l'analyse détaillée dont a fait l'objet cette méthode au sein des études rahnériennes, son rapport au premier niveau de réflexion est souvent laissé de côté (voir 199).

Rapport des deux niveaux

De tous les auteurs rencontrés, c'est Farrugia qui pousse le plus loin l'étude du rapport entre les deux niveaux de réflexion chez Rahner. Il en interprète la relation suivant neuf axes : du point de vue de l'histoire, de la justification de la foi, du système théologique, du but, du type d'enseignement (*Grundstudium* et *Spezialstudium*), des destinataires, de la situation de ces derniers, de son caractère scientifique et de son rapport au christianisme. D'une façon générale, selon Farrugia, il ne faut pas comprendre « que le deuxième niveau de réflexion ne sert pas la foi, mais plutôt que ce type de service – dans une “distance critique à l'égard de l'Église et de l'autorité doctrinale” encore plus grande – ne sert pas immédiatement la foi¹¹³ » (172). S'appuyant sur *Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis* (A1 Rahner 1974b) et sur la recension du *Traité fondamental de la foi* de Klaus P. Fischer (B1 1977), Farrugia écrit qu'« au regard de la

.....

¹¹¹ Farrugia écrit que c'est par méconnaissance du premier niveau de réflexion que F. Greiner reproche à Rahner un emploi superficiel de la méthode transcendantale (voir 200, n. 379).

¹¹² Farrugia notera plus loin que la méthode transcendantale comme chemin métaphysique a déjà, elle-même, un caractère indirect (cf. 205).

¹¹³ « Das hat freilich nicht zu bedeuten, daß die zweite Reflexionsstufe nicht dem Glauben dient, sondern daß die Art dieses Dienstes – in noch größerer “kritischer Distanz zu Kirche und Lehramt” – dem Glauben nicht unmittelbar dient. »

recherche historique, le premier niveau de réflexion se caractérise comme un travail préalable »¹¹⁴ (174). Il suggère aussi qu'en ce qui a trait à la justification de la foi, les deux niveaux ne se distinguent pas comme si l'un (sous-entendu : le premier) l'offrait et l'autre pas, mais plutôt par la façon dont chacun le fait.

Dans la perspective de l'organisation de la théologie présentée dans *Zur Reform des Theologiestudiums*, les premier et deuxième niveaux de réflexion correspondent selon Farrugia respectivement au « cours de base » et à la « théologie historique et "philosophique" », c'est-à-dire, précise-t-il, à la « théologie systématique » au sens strict (voir 175). En regard du but visé, poursuit-il, « le premier niveau vise la formation des prêtres, le deuxième, la recherche historique »¹¹⁵ (175). En ce qui concerne les destinataires, alors que le deuxième niveau s'adresse aux spécialistes, le premier niveau vise selon lui deux audiences : les étudiants qui débudent en théologie et les personnes qui ne disposent pas d'une formation spécialisée en ce domaine. Il rappelle toutefois que dans la perspective de Rahner, « le spécialiste aussi est considéré comme "rudis" en regard de la justification globale de la foi¹¹⁶ » (176).

La théologie au premier niveau de réflexion, écrit Farrugia, cherche à contourner le pluralisme ; « au deuxième [niveau], la théologie est pratiquée comme une théologie parmi plusieurs autres théologies légitimes »¹¹⁷ (176).

.....
¹¹⁴ « Gemessen an der historischen Forschung zeichnet sich die erste Reflexionsstufe als Vorarbeit aus. »

¹¹⁵ « Vom Ziel her visiert die erste Reflexionsstufe die Priesterausbildung, die zweite die historische Forschung an. »

¹¹⁶ « auch der Spezialist hinsichtlich der globalen Glaubensrechtfertigung als „rudis“ gilt. »

¹¹⁷ « auf der zweiten wird Theologie als eine unter vielen plural legitimen Theologien betrieben. »

« *Scientificité* »

Au plan scientifique, le premier niveau de réflexion manifeste une scientificité en regard du sujet et de sa méthode, et une non-scientificité en regard de l'objet. En revanche, « au deuxième niveau de réflexion, la scientificité est approximativement visée en ce qui à trait à l'objet également¹¹⁸ » (176).

En ce qui concerne finalement le rapport au christianisme, Farrugia écrit qu'au premier niveau de réflexion, il s'agit d'exprimer le tout du christianisme, alors qu'au deuxième, l'examen se limite à un domaine particulier du savoir¹¹⁹. Il suggère toutefois que « la transition entre les deux niveaux de réflexion est néanmoins aisée¹²⁰ » (176) et que si on ne peut parvenir à une unité de la théologie en tant que tout au deuxième niveau de réflexion (voir 348, n. 378),

ce [premier] niveau préalable à la recherche spécialisée, si peu pratiqué, ne peut être accueilli favorablement qu'aussi longtemps qu'il est envisagé en relation avec le deuxième niveau de réflexion qui le suit, et non comme but en soi.¹²¹ (351-352)

Farrugia renvoie aussi, à propos du premier niveau de réflexion, à l'article « Die Geschichtlichkeit der Vermittlung » de *Mysterium Salutis*, que Rahner a cosigné avec Karl Lehmann.

Dans sa conclusion, Farrugia, parlant du premier niveau de réflexion, suggère qu'il faut distinguer entre l'utilisation rahnérienne « d'un tel chemin » (350) et son usage général en théologie.

.....

¹¹⁸ « Auf der zweiten Reflexionsstufe wird die Wissenschaftlichkeit auch im Gegenstand annähernd angestrebt. »

¹¹⁹ « wird nur ein partikuläres Wissensgebiet untersucht »

¹²⁰ « Die Übergänge zwischen beiden Reflexionsstufen sind allerdings fließend. »

¹²¹ « Diese so wenig praktizierte Vorstufe zur Detailuntersuchung kann nur begrüßt werden, solange sie in Verbindung mit der darauf folgenden zweiten Reflexionsstufe und nicht als Zweck für sich gesehen wird. »

« Le labeur intellectuel et scientifique à un tel premier niveau de réflexion n'est pas plus faible que dans les autres disciplines théologiques » (170), écrit Farrugia. Évoquant la « virtuosité » rahnérienne, il se demande comme Seckler si « entre les mains de disciples “d'un plus faible niveau de réflexion”¹²² » (193), cet « instrument » ne conduira pas à des raccourcis et à des affirmations non fondées d'un point de vue scientifique. Il fait remarquer plus loin que le premier niveau de réflexion ne se conçoit pas comme une mystagogie puisqu'il se veut une introduction au *concept* (*Begriff* – c'est Farrugia qui souligne) du christianisme : « le premier niveau de réflexion ne doit pas servir de prétexte pour s'épargner l'effort d'un labeur »¹²³ (347).

Newman

Pour Farrugia, Rahner, pratiquant une herméneutique de la réception, « tire sa proposition d'un premier niveau de réflexion du “sens illatif” de Newman » (193), « processus heuristique » (*heuristische Prozesse*) que ce dernier, note-t-il, rapprochait davantage de la grammaire – « qui met au jour de l'ordre dans le “désordre de la vie” » – que de la logique (172, n. 238). Page 115, c'était plutôt le caractère indirect (*Indirecktheit*) de la théologie rahnérienne que Farrugia fondait sur le « sens illatif ».

Référant à l'article « Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie » (A2 Rahner 1975b), Farrugia écrit que bien que Rahner

.....

¹²² Il cite ici Seckler : « in den Händen von Vertretern „geringerer Reflexionsstufen“ » (B2 Seckler 1984) — On peut s'étonner de trouver un tel emploi de l'expression « niveaux de réflexion » chez un auteur qui pointe lui-même, on l'a vu, la « défiguration » du concept dans la littérature secondaire rahnérienne (cf. 355).

¹²³ « Die erste Reflexionsstufe soll nicht als ein Deckmantel dienen, um sich die Mühe einer Erarbeitung zu ersparen. »

ait raison de dire du « sens illatif » qu'il n'est pas spécifiquement théologique¹²⁴, il ne précise pas que Newman analyse en premier lieu « les présupposés *éthiques* de l'assentiment de foi¹²⁵ » (194, n. 358). Aussi, dans le *Traité fondamental de la foi*, « Rahner ne fait qu'illustrer l'idée newmanienne de l'«illative sense» sans montrer dans le détail l'importance de cette dernière pour la décision de foi¹²⁶ » (193). Dans une perspective analogue, Farrugia écrira plus loin que la distinction de deux niveaux de réflexion chez Rahner peut répondre aux exigences méthodologiques de Lonergan (qu'il qualifie de plus grand méthodologiste catholique) sans tomber, comme ce dernier, dans une manière de procéder qui ne soit pas spécifiquement théologique (voir 353). Quoi qu'il en soit,

la ressemblance du « sens illatif » avec le premier niveau de réflexion est frappante. Dans les deux cas, le raisonnement part de la vie. La synthèse des vraisemblances échappant ultimement à l'analyse chez Newman fait penser au discours sur l'inéluctable pluralisme de visions du monde concurrentes chez Rahner. Pour Newman, là où la logique stricte échoue, une logique la précédant d'une manière indirecte et comprise en un sens plus large serait en mesure d'aider.¹²⁷ (194)

Signalons finalement une référence à Pascal : « sous plusieurs aspects, l'emploi par Pascal [de l'argument de convergence] fait penser au sens illatif de Newman et au premier niveau de réflexion de Rahner » (115, n. 287), suggère Farrugia.

.....

¹²⁴ Farrugia suggère toutefois que Newman connaît un emploi spécifiquement théologique du concept, correspondant à la *phronema* (plutôt qu'à la *phronesis*) chez Aristote (voir 194, n. 358).

¹²⁵ « die *ethischen* Voraussetzungen der Glaubenzustimmung »

¹²⁶ « Rahner Newmans Idee des “illative sense” lediglich veranschaulicht, ohne dessen Bedeutung für die Glaubensentscheidung im einzelnen aufzuweisen. »

¹²⁷ « Die Ähnlichkeit des “illative sense” mit der ersten Reflexionsstufe ist auffällig. In beiden Fällen wird vom Leben her argumentiert. Die nicht bis ins letzte analysierbare Synthese vom Wahrscheinlichkeiten bei Newman erinnert an die Rede von der unaufhebbaren Pluralität konkurrierender Weltanschauungen bei Rahner. Wo die strengen Logik versagt, soll auch für Newman eine im weiteren Sinn verstandene, *indirekt* vorgehende Logik weiterhelfen. »

Ignace de Loyola

En ce qui concerne le rapport à Ignace de Loyola, c'est une *question* qu'on trouve chez Farrugia (dans l'optique de la mise en parallèle de l'expérience des exercices d'Ignace et de la justification théorique de la foi) :

le modèle de l'histoire de la relation personnelle à Dieu peut-il, au nom d'une « non-scientificité » spécifique, telle que pratiquée au premier niveau de réflexion, s'appliquer au problème de la justification de la foi à l'intérieur du cadre de la science théologique ?¹²⁸ (197)

Comme Seckler, Farrugia relève la référence à Gabriel Marcel dans *Zur Reform des Theologiestudiums*. Il note que « le concept de deux niveaux de réflexion se rencontre déjà chez G. Marcel », tout en précisant que « le premier niveau de réflexion de Rahner va plutôt correspondre à l'approche globale de la réflexion seconde »¹²⁹ (166, n. 210) mise en œuvre par Marcel.

Fischer (Klaus P.)

Dans « „Wo der Mensch an das Geheimnis grenzt“. Die mystagogische Struktur der Theologie Karl Rahners » (B2 1976)¹³⁰, Klaus P. Fischer voit dans ce qu'il nomme le « “premier niveau de réflexion” de la christologie », la fusion de l'appel de Vatican II à une introduction au mystère du Christ et de la mystagogie comme tâche ressortant à la théologie d'aujourd'hui ; il parle d'une réflexion « sur “le tout de l'être-chrétien”¹³¹ », de même que « sur le “niveau le plus pro-

.....
¹²⁸ « läßt sich das Modell der persönlichen Geschichte mit Gott übertragen auf das Problem von Glaubensbegründung im Rahmen theologischer Wissenschaft – und sei es auch im Namen einer spezifischen «Unwissenschaftlichkeit», wie sie die erste Reflexionsstufe betreiben will? »

¹²⁹ « Die erste Reflexionsstufe Rahners würde eher der ganzheitlichen Betrachtungsweise der sekundären Reflexion entsprechen. »

¹³⁰ Un article partiellement repris dix ans plus tard dans une monographie (B2 Fischer, Klaus P. 1986).

¹³¹ « über „das Ganze des Christseins“ »

fond” de l’expérience de la grâce¹³² » (B2 1976, 162). Dans cette optique, la méthode « indirecte » de justification de la foi – « l’adjectif “in-direct” correspondant ici à l’attribut “non-scientifique”¹³³ » (161, n. 10) – prend en compte la situation existentielle de l’être humain et elle aboutit (*hinausläuft [...] auf*) selon lui à la méthode transcendantale¹³⁴.

Au sujet du « deuxième niveau », Fischer écrit dans cet article de 1976¹³⁵ que c’est la « réflexion objectivo-conceptuelle à propos de l’objet ou du contenu auquel se rapporte l’acte de foi ou la décision de foi¹³⁶ » (161, n. 10) que Rahner appelle ainsi.

La distinction de deux niveaux de réflexion reflète selon Fischer le « célèbre schéma transcendantal-catégorial de Rahner » (161, n. 10)¹³⁷, et la concordance

.....
¹³² « über die „unterste Stufe“ der Gnadenerfahrung »

¹³³ Dans la version de 1986, Fischer paraît davantage sensible à la nuance entre « non-scientifique » et « pré-scientifique » : « le besoin d’une non-... ou plutôt d’une préscientificité » (B2 1986, 63).

¹³⁴ N’est-ce pas également l’avis de Farrugia, qui semble voir dans la méthode transcendantale un deuxième « instrument de résolution de la crise de la foi » (B2 Farrugia 1985, 198), après avoir traité du premier niveau de réflexion comme d’un « premier instrument ». Notons par ailleurs que Tourenne fait suivre son chapitre sur la concupiscence gnoséologique et la méthode indirecte d’un chapitre sur la théologie transcendantale.

¹³⁵ Le passage en question n’a pas été repris en 1986, tout comme d’ailleurs l’ensemble de la section intitulée « La théologie de Rahner comme “cours fondamental” au “premier niveau de réflexion” » (B2 1976, 159-162) dont il fait partie. Pour l’essentiel, c’est la section de 1976 qui débute avec le titre « La prière comme “acte fondamental” de l’être humain » (cf. B2 1976, 162) qui est reprise presque telle quelle en 1986, mais avec le sous-titre « Mystagogie à un “premier niveau de réflexion” » (cf. B2 1986, 74).

¹³⁶ « Die gegenständlich-begriffliche Reflexion über die Objekte oder Inhalte, auf die der Glaubensakt bzw. die Glaubensentscheidung sich bezieht. »

¹³⁷ Fischer associait également le « premier niveau de réflexion » à la réflexion transcendantale dans un article publié en 1974 dans *Orientierung* : il y parlait de la « tentative de Rahner de réfléchir théologiquement de manière “transcendantale”, c’est-à-dire à un “premier niveau de réflexion” » (B3 Fischer, Klaus P. 1974, 46 ; nous soulignons) ; en allemand : « Rahners Versuchen, „transzendental“, d. h. auf der „ersten Reflexionsstufe“ theologisch zu denken ».

de ces deux plans de réflexion¹³⁸ repose à son avis pour une bonne part dans la liberté de l'individu de se comprendre et de se mettre globalement en question.

Pour illustrer la différence entre ces deux « niveaux de réflexion », Fischer prend pour exemple la prière :

Au deuxième niveau, on réfléchit à la prière dans sa forme objective : le choix des mots, le contenu, la confession de foi, le but, etc. Il y a cependant réflexion sur la prière au premier niveau de réflexion lorsque la réflexion se retourne pour ainsi dire encore une fois vers le mouvement de fond, qui porte tout contenu objectivé, de la prière elle-même et de son origine dans le risque de la confiance et de la ferveur de la personne qui prie ce mystère qui, dans le christianisme, s'appelle Dieu, et même « Père ».¹³⁹ (165)

Aussi Fischer voit-il « déjà¹⁴⁰ » à l'œuvre « un niveau premier, originaire de réflexion, distingué d'un deuxième, ultérieur et dérivé¹⁴¹ » (168) dans une prière de Rahner datant de 1937 : « Dieu de la connaissance¹⁴² ».

Fries

Dans son article « Theologische Methode bei John Henry Newman und Karl Rahner », dans lequel il compare les approches de Rahner et de Newman, Fries

.....

¹³⁸ Fischer parle ici de *Reflexionsebenen* plutôt que de *Reflexionsstufen*, une variante que l'on ne retrouve pas dans le *Traité fondamental de la foi* ; Rahner y parle toutefois d'un « plan » (*Ebene*) appelé premier niveau de réflexion (voir A1 Rahner 1999b, 4).

¹³⁹ Auf der zweiten Reflexionsstufe wird über das Gebet in seiner objektiven Form: Wortwahl, Inhalt, Glaubensäußerung, Zielsetzung usw. nachgedacht. Nachdenken über das Gebet auf der ersten Reflexionsstufe aber ist dann gegeben, wenn die Reflexion sich gleichsam nochmals zurückwendet auf die allen objektivierten Gehalt tragende Grundbewegung des Betens selbst und deren Ursprung im Wagnis des Vertrauens und der Hingabe des Beters an jenes Geheimnis, das christlich Gott, ja „Vater“ heißt.

¹⁴⁰ L'adverbe *bereits* figure dans la version de 1976, mais pas dans celle de 1986.

¹⁴¹ « eine erste, ursprüngliche Reflexionsstufe von einer zweiten, nachträglichen und abgeleiteten, hervorgehoben »

¹⁴² K. RAHNER (1966), « Dieu de la connaissance » / trad. par P. Kirchhoffer, dans *Appels au Dieu du silence. Dix méditations*, Mulhouse, Salvator, p. 43-53. Notons qu'il existe une autre traduction française de cette prière, publiée antérieurement dans : K. RAHNER et H. NIEL (1953), *Prières pour être dans la vérité*, Paris, Spes.

écrit que « Rahner situe délibérément sa méthode à l'intérieur de la réflexion épistémologique d'aujourd'hui »¹⁴³ (B2 1979, 131) et que, davantage que chez Newman, il est question chez Rahner du droit de cité de la théologie à l'intérieur du cercle des sciences.

Fries perçoit une « intention semblable » chez Newman et chez Rahner : dans l'un et l'autre cas, respectivement, « il s'agit d'une grammaire, donc d'une sorte d'enseignement élémentaire, il s'agit d'un “cours fondamental” en tant que premier niveau de réflexion¹⁴⁴ au sens spécifique des sciences théologiques¹⁴⁵ » (112). À la différence de Newman, remarque-t-il, Rahner ne se penche pas sur la « grammaire » et la psychologie de l'assentiment, « mais il accepte ces réflexions existantes¹⁴⁶ » (131).

Notons finalement que Fries parle de la « manœuvre de contournement » (une notion critiquée, nous l'avons vu, par certains commentateurs) en terme d'« image », de métaphore¹⁴⁷ – un procédé auquel il recourt lui-même lorsqu'il évoque le « droit de parler de la forêt même si chaque arbre en particulier n'a pas été examiné »¹⁴⁸ (131).

.....

¹⁴³ « Rahner ordnet seine Methode bewußt in die wissenschaftstheoretische Reflexion der Gegenwart ein. » — Neufeld écrit pour sa part que la « proposition [de Rahner] d'un “premier niveau de réflexion” concerne la discussion autour d'une théorie de la connaissance » (B2 2006, 117).

¹⁴⁴ Il écrit dans le même sens : « *Le Traité fondamental de la foi* [...] est le “premier niveau de réflexion” [...], en tant que scientificité de la soi-disant non-scientificité » (113-114) ; en allemand « Der Grundkurs des Glaubens [...] ist die [...] “erste Reflexionsstufe”, als Wissenschaftlichkeit der sog. Unwissenschaftlichkeit. »

¹⁴⁵ « Es geht um eine Grammatik, also um eine Art Elementarlehre, es geht um den Grundkurs als einer ersten Reflexionsstufe im fachspezifischen Sinn der theologischen Wissenschaften. »

¹⁴⁶ « Aber er nimmt diese faktischen Überlegungen an »

¹⁴⁷ Il écrit : « das Bild vom Umgehungsmanöver » (131).

¹⁴⁸ « um das Recht, von einem Wald zu reden, auch wenn nicht jeder einzelne Baum untersucht ist. »

Martinez

Martinez voit dans le rapport entre un premier et un deuxième – « or further » – niveau de réflexion une distinction entre une théologie « préscientifique » et une théologie scientifique, une théologie introductive et une théologie systématique, « a theology that gives “an idea of Christianity” and a theology that gives a full account of Christianity » (B2 2001, 16). Pour lui, le *Traité fondamental de la foi* est un ouvrage d'introduction et, pour cette raison, il ne saurait tenir compte de l'ensemble des questions dont aurait à traiter une théologie systématique soucieuse de rendre compte avec exhaustivité du christianisme.

However, the work assumes and uses the findings of “scientific” theology that are “commonly accepted” at the current level of theological research and that seem “reasonable” to Rahner and, without which, the work would have been impossible. (17)

De l'avis de Martinez, Rahner pensait qu'il était impossible à un théologien particulier de développer une théologie systématique scientifique complète en raison de la complexité des questions en jeu, de la fragmentation des disciplines et de l'accroissement spectaculaire du nombre de sciences avec lesquelles la théologie a affaire. Pour autant, « this fact cannot preclude the formulation of a “prescientific” theology that is an honest account of hope and a justification of faith at a “first level of reflection” » (16). Rahner, écrit-il, propose une telle justification de la foi dans le *Traité fondamental*, lequel constitue à son avis le meilleur ouvrage « préscientifique » de Rahner.

Pour Rahner, écrit Martinez, la seule façon de saisir le tout de l'existence et d'en rendre compte « is to take a global, prescientific approach that, nevertheless, demands precision and rigorous thinking and, in that sense, is scientific in

its own terms¹⁴⁹ » (16), une approche préscientifique que favorise selon lui la méthode transcendantale :

the transcendental method is [...] the best suited for that prescientific, yet rigorous discipline whose subject matter is the faith of the individual, both as it appears in experience and as it is proclaimed by the church [...]. (16-17)

Maurice

À la section intitulée « Le premier niveau de réflexion » de son ouvrage *La christologie de Karl Rahner*, Evelyne Maurice, référant à Klaus P. Fischer (B2 1976), écrit qu'il s'agit, avec le premier niveau de réflexion (qui « coïncide » pour elle avec le *Traité fondamental*¹⁵⁰), d'un « point de départ non scientifique qui entend réfléchir non pas sur l'un des objets de la théologie scientifique mais sur le sujet croyant lui-même avec une rigueur méthodique » (B2 1995, 222).

Maurice suggère par ailleurs que « ce premier niveau de réflexion peut aussi signifier ce degré de systématisation et de simplicité, que l'on peut atteindre seulement après une longue réflexion¹⁵¹ » (222). Il n'en demeure pas moins, note-t-elle, que le fait que « Rahner lui-même situe son propos à un premier

.....

¹⁴⁹ Martinez cite, dans ce contexte, une phrase de *Karl Rahner Im Gespräch* (v. 2, p. 150-151) : « I am not and I do not want to be a scientist. I would like to be a Christian who takes Christianity seriously; a Christian who lives ingenuously in the present time and, on this basis, lets himself be faced with a myriad of problems, upon which then he reflects. If one wants to call this "theology," fine » (B2 Martinez, 16). En allemand : « ich bin kein Wissenschaftler und will auch keiner sein, sondern ich möchte ein Christ sein, dem das Christentum ernst ist, der unbefangen in der heutigen Zeit lebt und von da aus sich dann dieses und jenes und ein drittes und ein zwanzigstes Problem geben läßt, über das er dann nachdenkt ; wenn man das dann „Theologie“ nennen will, ist das ja gut » (A2 Rahner, Imhof *et al.* 1983).

¹⁵⁰ « Toutes ces observations permettent de considérer le *Traité fondamental de la foi* comme ce premier niveau de réflexion », écrit-elle (222).

¹⁵¹ Une interprétation qui n'est pas sans rappeler celle de Vass, pour qui le *Traité fondamental de la foi* à un premier niveau de réflexion est le résultat d'une vie de fréquentation de la doctrine chrétienne d'un point de vue systématique.

niveau de réflexion [...] fit assurément sourire plus d'un de ses lecteurs, en raison de la difficulté d'entrer dans la pensée rahnérienne » (221).

Neufeld

En 2006, dans un article en italien intitulé « L'eredità di Rahner¹⁵² », Neufeld revient sur un « point qui n'a pas obtenu jusqu'ici une grande attention en philosophie et en théologie, à savoir la tâche d'une réflexion de la foi à un premier niveau de réflexion, telle [que Rahner] l'a formulée et proposée dans son *Traité fondamental de la foi*¹⁵³ » (B2 2006, 111). Neufeld note en revanche que « Rahner [lui-même] n'a pas beaucoup discuté ce résultat de sa proposition ; il a commencé à élaborer simplement ce qui allait devenir son *Traité fondamental*¹⁵⁴ » (114).

À son avis, l'importance de la question¹⁵⁵, – qui demeure « une tâche ouverte¹⁵⁶ » (121), – dépasse non seulement la théologie rahnérienne, mais plus largement la théologie en général :

Le premier niveau apparaît important, non seulement [...] pour la théologie, mais également pour la pensée de notre temps en général, car le problème¹⁵⁷

.....
¹⁵² « L'héritage de Rahner »

¹⁵³ « un punto che non ha ottenuto finora grande attenzione in filosofia e teologia, cioè il compito di una riflessione di fede su un primo livello, come egli ha formulato e proposto nel suo Corso fondamentale sulla fede. »

¹⁵⁴ « Rahner non ha molto discusso questo esito della sua proposta; egli ha cominciato a elaborare semplicemente ciò che è diventato il suo Corso fondamentale. »

¹⁵⁵ Rahner « insiste sur le cours fondamental, c'est-à-dire sur la réflexion à un premier niveau » (« insiste per il corso fondamentale, cioè per la riflessione a un primo livello », 115), écrit Neufeld, assimilant en quelque sorte les deux notions.

¹⁵⁶ « compito aperto »

¹⁵⁷ À savoir : le problème à l'origine de la distinction, chez Rahner, entre premier et deuxième niveau de réflexion.

n'existe pas que pour le croyant, mais pour tous ceux qui souhaitent participer à la vie scientifique et littéraire de notre temps.¹⁵⁸ (112)

Schupp

Parlant de *Zur Reform des Theologiestudiums*, Schupp écrit en 1971, dans son article « Zwei Reflexionsstufen¹⁵⁹ », que la « *Quaestio* [de Rahner] vise la justification de la structure épistémologique du premier niveau »¹⁶⁰ (B2 1974, 36) – un premier niveau de réflexion qui s'impose du fait que l'étudiant en théologie aborde ses études avec une foi contestée (voir 28). Parce que Rahner s'applique, dans *Zur Reform*, à fonder la structure épistémologique de ce « premier niveau », note Schupp, il n'y est pas explicitement question de celle du deuxième (voir 36).

Comme Brosse le fera plus tard, Schupp relève l'interrogation de Rahner quant à la possible existence en théologie fondamentale d'un « probabilisme idéologique » analogue à celui que connaît la théologie morale (une interrogation que Rahner fait suivre, dans *Zur Reform*, d'une référence à Newman) : « empruntant à Newman, Rahner cite le "sens illatif", au travers duquel le contexte de légitimation peut être établi à ce premier niveau de réflexion¹⁶¹ » (31-32). Schupp ajoute qu'il ne lui est pas possible, dans le cadre de son article,

.....

¹⁵⁸ « Il livello primo pare importante non solo [...] per la teologia, ma anche per il pensiero generale nel nostro tempo, perché il problema non esiste soltanto per il credente, ma per ognuno che voglia partecipare alla vita scientifica e letteraria del nostro tempo. »

¹⁵⁹ Sous-titré : « Bemerkungen zu Pluralismus, Probabilität, Theorie und Kritik in der Theologie », c'est-à-dire, en français : « Observations sur le pluralisme, la probabilité, la théorie et la critique en théologie ».

¹⁶⁰ « seine Quaestio auf die Begründung der wissenschaftstheoretischen Struktur der ersten Stufe abzielt » — La collection à laquelle appartient *Zur Reform des theologiestudiums* s'appelle *Quaestiones disputatae*, d'où l'emploi du terme *questio* par Schupp.

¹⁶¹ « In Anlehnung an Newman führt Rahner den „illative sense“ an, durch welchen auf dieser ersten Reflexionsstufe der Begründungszusammenhang hergestellt werden soll. »

de discuter dans le détail de cette théorie au centre de la *Grammar of Assent* newmanienne.

Seckler

Huit ans après sa recension du *Traité fondamental de la foi*, Seckler reprend la plume sur le même sujet dans un article intitulé « Das eine Ganze und die Theologie¹⁶² ». Après avoir évoqué des commentaires critiques chez Kern, Ratzinger, Scheffczyk, Rief¹⁶³ et Schupp, il écrit, à propos du caractère et de l'exigence particuliers du *Traité fondamental de la foi* : « à ce que je vois, jusqu'ici, la seule critique détaillée émane de ma plume¹⁶⁴ » (B2 1984, 826, n. 2). Pourquoi, demande Seckler ? Ce ne peut être selon lui par ignorance, du fait que Rahner souligne lui-même à grand trait le caractère et l'exigence particuliers de l'ouvrage « qui à maints égards veut briser et brise les conventions théologiques¹⁶⁵ » (826). Ce ne peut être non plus par respect pour l'« œuvre maîtresse » de Rahner, vu l'existence de critiques de l'ouvrage.

Ça semble plutôt être une perplexité à l'égard de ce que Rahner appelle le « premier niveau de réflexion », qui, dans le contexte incertain de la pastorale et de la science dans lequel il le développe, paraît à l'observation attentive

.....

¹⁶² Sous-titré : « Fundamentaltheologische Überlegungen zum wissenschaftstheoretischen Status der Grundkurs-Idee Karl Rahners ». On peut traduire l'ensemble du titre par : « Le tout unitaire et la théologie. Réflexions de théologie fondamentale sur le statut épistémologique de la notion de cours fondamental de Karl Rahner ».

¹⁶³ Seckler écrit que Rief « s'est déjà prononcé antérieurement de manière très critique sur les deux niveaux de réflexion de Rahner », faisant allusion à la critique qu'a fait ce dernier de l'encyclopédie théologique *Sacramentum Mundi* (B4 Rief 1968). Notons toutefois que si Rief parle d'une « différenciation entre un niveau supérieur et un niveau inférieur de réflexion théologique » (B4 1968, 246), il n'est pas directement question de la notion de « premier niveau de réflexion » dans cette recension de *Sacramentum Mundi* (pas plus, à notre connaissance, que dans l'encyclopédie elle-même).

¹⁶⁴ Seckler fait référence à sa recension du *Traité fondamental de la foi* (B1 Seckler 1976), dont il a été question plus haut.

¹⁶⁵ « das die theologischen Konventionen in mehr als einer Hinsicht sprengt und sprengen will »

tout aussi séduisant qu'étrange, plein d'antinomies, d'inconséquences et d'énigmes.¹⁶⁶ (827)

Si certains¹⁶⁷ ont vu dans l'affirmation par Rahner lui-même de la *non-scientificité* (Seckler souligne) de sa théologie de l'auto-dérision ou du *flirt* avec le dilettantisme, « ce n'est pourtant pas aussi simple que cela » (843). Seckler voit dans le *Traité fondamental de la foi* la quête « d'une *innovation au plan de la théorie des sciences* » (847) et rappelle que de l'avis même de Rahner, la justification épistémologique (au-delà d'une justification pédagogique ou didactique) du cours fondamental est décisive ; il parle de « la particularité et [de] la pertinence épistémologique d'un premier niveau de réflexion à la manière du *Traité fondamental* rahnérien » (847) qu'il considère toutefois voilées par maintes figures de style (*Stillmittel*). Seckler retient l'idée d'une science première qui « accomplit précisément ce qu'aucune science régionale n'est en mesure d'accomplir, à savoir *l'acquisition d'une compréhension englobante du sens et la justification ("de science première") de celle-ci*¹⁶⁸ » (845) ; à ses yeux,

le premier niveau de réflexion, forme de pensée dans laquelle [le] "cours fondamental" [de Rahner] se développe, est pour ainsi dire une "façon de justifier et de comprendre le christianisme". Il entend *justifier* précisément à *travers la compréhension* (conceptuelle)¹⁶⁹. (834)

.....
¹⁶⁶ « So scheint es eher Ratlosigkeit zu sein – eine Ratlosigkeit vor allem gegenüber dem, was Rahner die „erste Reflexionsstufe“ nennt, die ja in dem pastoralen und wissenschaftsaporetischen Zusammenhang, in dem er sie entwickelt, ebenso bestechend aussieht, wie sie bei genauem Zusehen befremdlich wirken muß, voller Antinomien, Ungereimtheiten und Rätsel. »

¹⁶⁷ Dont Seckler lui-même, de l'avis de Farrugia (voir B2 1985, 162).

¹⁶⁸ « das leistet, was keine regionale Wissenschaft zu leisten vermag, nämlich *die Gewinnung des umfassenden Sinnverständnisses und dessen („erstwissenschaftliche“) Rechtfertigung* »

¹⁶⁹ « Die „erste Reflexionsstufe“, in deren Denkform sich sein „Grundkurs“ bewegt, ist für Rahner nun also eine „Weise der Rechtfertigung und des Verstehens des christlichen Glaubens“. Sie will *Rechtfertigung* gerade *durch* (begriffliches) *Verstehen*. »

Seckler évoque à propos de Rahner « la “non-scientificité scientifique” qui hante son œuvre¹⁷⁰ » (828) et écrit que « le nouveau genre littéraire que Rahner adopte en particulier pour le “premier niveau de réflexion” et avec lui pour le *Traité fondamental* [...] est “scientifique” à la manière du “préscientifique”¹⁷¹ » (844) – le préfixe « pré- » (*vor*) jouant à son avis en l’occurrence un rôle analogue à celui qu’il joue dans le mot *Vorschrift* (« prescription »). De son point de vue, si « le premier niveau de réflexion est préalable à la théologie scientifique (i.e. aux disciplines théologiques spécialisées régionales), [c’est] parce qu’il est ordonné directement à la foi et à la compréhension fondamentale de la foi¹⁷² » (845) ; les connaissances qui en découlent, dit-il, ne sont que retravaillées et rendues un peu plus explicites par les disciplines particulières, dans un traitement scientifique, spécialisé.

En ce qui a trait au rapport entre le premier niveau de réflexion et les méthodes indirectes, il n’y a pas de confusion chez Seckler : le premier niveau de réflexion lui apparaît comme un « espace » où est accomplie indirectement, à travers une « manœuvre de contournement » justifiée, la tâche séculaire de la théologie¹⁷³,

.....

¹⁷⁰ « die „wissenschaftliche Unwissenschaftlichkeit“, die [...] durch sein Werk geistert »

¹⁷¹ « das „neue Genus litterarium“, das Rahner [...] speziell für die „erste Reflexionsstufe“ der Theologie und damit für seinen „Grundkurs“ in Anspruch nimmt, [...] ist „wissenschaftlich“ in der Weise des „Vorwissenschaftlichen“. »

¹⁷² « Die erste Reflexionsstufe ist der szientifischen Theologie (d.h. den regionalen theologischen Fachdisziplinen) vorgeordnet, weil sie direkt dem Glauben und dem grundlegenden Glaubensverständnis [...] zugeordnet ist. »

¹⁷³ Une tâche qui demeure en dépit de la situation nouvelle, insiste Seckler : « La tâche pourtant demeure. Elle est [...] assumée à travers la “nouvelle” théologie fondamentale. Elle est résolue “indirectement”, et à travers “une sorte de manœuvre de contournement légitimée”, à un “premier niveau de réflexion” [...] » (839). En allemand : « Die Aufgabe jedoch bleibt. Sie wird [...] durch die „neue“ Fundamentaltheologie übernommen. Gelöst wird sie „indirekt“, und zwar „in einer Art legitimierten Umgehungsmanövers“, auf einer „ersten Reflexionsstufe“ [...]. »

à savoir la *responsabilité à l'égard du tout*¹⁷⁴ – le tout de l'existence et le tout du christianisme –, qui deviennent désormais, après la « désintégration interdisciplinaire de la théologie » et son éclatement en disciplines particulières, que déplore Rahner, la tâche du *cours fondamental*.¹⁷⁵ (830-831)

Pas d'assimilation non plus du premier niveau de réflexion à la notion d'*illative sense* de Newman :

Rahner lui-même renvoie [...] au sens illatif de J. H. Newman [...]. C'est pourtant tout à fait trompeur (et il convient de s'objecter également à J. Ratzinger, « Vom Verstehen des Glaubens », [...] 178), car le « premier niveau de réflexion » ne fonctionne pas avec une convergence de vraisemblances (pas plus qu'avec une expérience de foi mystique), mais plutôt avec le concept intime de ce qui est en question.¹⁷⁶ (840, n. 67)

Tourenne

Au milieu des années 1990, dans sa thèse publiée sous le titre *La théologie du dernier Rahner : « Aborder au sans-rivage »*, Tourenne écrit que « le “premier niveau de réflexion” [...] donne sa spécificité à la pensée du dernier Rahner » (B2

.....

¹⁷⁴ Seckler parle d'« un “premier niveau de réflexion” à l'intérieur duquel il s'agit [...] de saisir en premier lieu le tout dans son unité originare [...] tandis qu'il est médiatisé, pour la compréhension, à l'aide de la méthode théologique transcendantale-anthropologique [...] » (839) ; en allemand : « einer „ersten Reflexionsstufe“, in der es, wie bereits gezeigt wurde, darum geht, das Ganze von seiner wurzelhaften Einheit her erstmals zu ergreifen [...], indem es mit Hilfe der Transzendentaltheologisch-anthropologischen Methode für das Verstehen vermittelt wird [...] ». Seckler dira aussi que c'est en regard de ce tout qu'est accompli le « tournant anthropologique » (dans une perspective transcendantale) « au sein du *Traité fondamental de la foi*, ou plutôt au “premier niveau de réflexion” qui le constitue » (832) ; en allemand : « Im „Grundkurs des Glaubens“ bzw. auf der ihn konstituierenden „ersten Reflexionsstufe“. »

¹⁷⁵ « Was eigentlich die Aufgabe der *Theologie überhaupt* wäre, nämlich die *Verantwortung für das Ganze* – das Ganze der Existenz und das Ganze des Christentums –, das wird nun, nach dem von Rahner beklagten „interdisziplinären Zerfall der Theologie und ihrer Aufsplitterung in regionale Einzelwissenschaften, zur Aufgabe des *Grundkurses*. »

¹⁷⁶ « Rahner selbst verweist in diesem Zusammenhang auf den illative sense J. H. Newmans [...]. Das ist jedoch ganz und gar irreführend (und auch gegen *J. Ratzinger*, *Vom Verstehen des Glaubens*, [...], 178, einzuwenden), denn die „erste Reflexionsstufe“ arbeitet nicht mit einer Konvergenz von Wahrscheinlichkeiten (sowenig wie mit mystischer Glaubenserfahrung), sondern mit dem inneren Begriff der Sache. »

1995, 18), et en particulier au *Traité fondamental de la foi* « tout entier à ce niveau » (195).

Un chemin vers un « savoir originnaire »

Tourenne en parle comme d'« une forme originale de pensée théologique¹⁷⁷ » (18) adaptée à la situation contemporaine de l'esprit, et plus précisément comme d'un...

chemin vers un savoir originnaire, préalable à la science aujourd'hui extrêmement complexe et diversifiée, pour aider l'homme de ce temps, livré à la masse énorme des connaissances, à expliciter l'expérience de la grâce présente dans la réalité quotidienne, en tout acte d'intelligence et de liberté.¹⁷⁸ (19)

Même référence à ce « savoir originnaire¹⁷⁹ » quelque 175 pages plus loin : « ce premier niveau de réflexion [...] cherche à rejoindre l'expérience de foi primordiale de tout chrétien¹⁸⁰ [, ...] le savoir inclus en tout acte de décision existentielle », (195) et plus spécifiquement « le type de savoir inclus dans la décision existentielle de la foi chrétienne ou de la vocation presbytérale »¹⁸¹ (63).

.....

¹⁷⁷ Farrugia parlait quant à lui du premier niveau de réflexion comme d'une « manière de procéder » originale : « Rahner hat mit seiner ersten Reflexionstufe eine originelle Vorgangsweise vorgeschlagen » (B2 1985, 193).

¹⁷⁸ Tourenne précisera toutefois que la distinction entre deux niveaux de réflexion chez Rahner découle autant de la situation de pluralisme que de l'*unité essentielle* de la théologie (voir 62).

¹⁷⁹ Un « savoir premier qui [...] est une concentration de l'expérience humaine » (185).

¹⁸⁰ « Le premier niveau [...] est celui qui est présupposé *par tout croyant et pour tout croyant* [...], et cherche à expliciter le type de savoir inclus dans la décision existentielle de la foi chrétienne » (63, nous soulignons).

¹⁸¹ D'une façon plus générale, Tourenne parle d'un « type de savoir inhérent à l'acte de décision [, ...] d'une sorte de connaissance non pas postérieure mais préalable aux justifications rationnelles que l'on peut fournir, une connaissance première et plus simple, mais plus difficile à retrouver après coup [...] » (178).

Le premier niveau de réflexion est pour Tourenne le niveau auquel Rahner approche ce savoir « par-delà l'élaboration seconde, érudite, que la science déploie de façon de plus en plus complexe et diversifiée » (18). À ses yeux, Rahner s'efforce de « développer la logique qui est incluse dans tout acte de foi¹⁸² » (63), de manière à légitimer l'adhésion à ce qu'il (Tourenne) appelle le « “noyau” du christianisme » (63)¹⁸³. Rahner aurait ainsi cherché à « fonder la foi antérieurement à la réflexion, dans l'adhésion existentielle qui porte sur une vérité invérifiable » (61) du point de vue de la logique de la raison spéculative. Il aurait du coup rejoint selon Tourenne « la meilleure veine de l'apologétique », laquelle, « quelles que soient les formes qu'elle peut prendre, [...] ne peut prétendre être expressive et tributaire d'un savoir que le “simple”, l'“inculte” ne peut posséder » (185).

Newman et le « sens illatif »

Pour Tourenne, si « Rahner explicitement se rattache ici à l'*illative sense* de Newman, à Rousselot et à H. U. von Balthasar¹⁸⁴ », c'est en raison d'une expérience de la « logique de la raison pratique de la foi¹⁸⁵ » (178). Il ne faut pas y voir une raison différente de la raison spéculative, écrit-il, mais une...

.....

¹⁸² Autrement dit, pour Tourenne : « Rahner montre qu'il existe une logique et un savoir qui esquivent la complexité insurmontable des problèmes, et que cette logique et ce savoir sont antérieurs à la logique de la raison spéculative » (179).

¹⁸³ Il s'agit, en somme, de la « justification par la compréhension » à laquelle fait référence Seckler (cf. B1 1976, 834).

¹⁸⁴ Tourenne réfère ici non pas au *Traité fondamental de la foi*, mais à l'article « Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie » (A2 Rahner 1975b), sur lequel nous nous pencherons nous-mêmes au quatrième chapitre. Dans cet article, Rahner renvoie à la *Grammar of Assent* de Newman, à l'article « Les yeux de la foi » de Pierre Rousselot et, comme le note Tourenne, à l'ouvrage *L'amour seul est digne de foi* de von Balthasar.

¹⁸⁵ Une expression que Tourenne emprunte à Rahner (A2 1975b, 208), comme il le précise lui-même.

ouverture à la dimension incontrôlable de la réalité présente et à venir. Elle doit être une appréciation des indices, des signes qui permettent de fonder un choix de façon raisonnable, mais sans prétendre déterminer ce choix par des preuves (ce qui serait absurde). [...] La convergence des signes, le rassemblement intuitif de connaissances ne prétendent pas être une étude intégrale de toutes les données, et même si cela était possible ce ne serait pas encore la décision effective comme telle. (178)

Corrélation transcendantal-catégorial

D'une façon générale, pour Tourenne, l'œuvre entière de Rahner (théologique comme spirituelle, précise-t-il) pourrait être comprise comme « effort d'articuler d'une part "cette mystique innommée et indicible du quotidien", l'expérience secrète de tout homme dans la grâce toujours offerte, et d'autre part la Révélation explicite et historique de Dieu en Jésus de Nazareth » (187).

Statut scientifique

En ce qui a trait au caractère scientifique de l'approche rahnérienne, Tourenne laisse entendre que la « scientificité de la non-scientificité » est la « méthode » (195) ressortissant au premier niveau de réflexion, en contraste avec la « scientificité seconde » pratiquée au sein des différentes spécialités (197). Il voit dans la « "préscientificité" du premier niveau de réflexion¹⁸⁶ » le « type particulier de scientificité propre à la théologie » (357). À ses yeux, l'adjectif *préscientifique* « qualifie le type particulier de savoir que la foi implique nécessairement et que pense la théologie » (357) – d'où, écrit-il, la remarque de Rahner à l'effet que la « préscientificité » concerne l'objet et non la méthode théologique.

Tourenne rappelle par ailleurs à plusieurs reprises que Rahner ne renie pas la science, mais qu'il invite à réaliser que « la critique n'est jamais le point de

.....
¹⁸⁶ Le titre de la section qui couvre les pages 357 et 358.

vue premier et ultime sur la chose en théologie comme en toute autre science¹⁸⁷ » (199). Il parle en ce sens de l'attitude de Rahner comme d'une...

naïveté seconde sur fond d'une longue recherche personnelle, d'un grand amour pour l'étude, d'une admiration pour tout le déploiement contemporain des sciences. (198)

Articulation des deux niveaux

Par rapport au premier niveau de réflexion, le « second niveau [est] celui où chacune des sciences théologiques, dans sa spécialité et selon sa méthode, ne cesse de développer la minutie de ses analyses » (195). Mais ce second niveau repose pour une part sur le premier : « c'est de ce niveau premier de réflexion antérieur à l'élaboration minutieuse et érudite des données par tous les moyens scientifiques et techniques que vit toute scientificité seconde » (358).

L'approche indirecte

Tourenne écrit que si la méthode indirecte est une réponse à la situation contemporaine de pluralisme, et qu'elle est de ce fait nouvelle en regard des théologies fondamentales et apologétiques des deux derniers siècles, on peut néanmoins « trouver chez Newman ou Rousselot une certaine parenté de méthode » (187, n. 3). Une telle parenté se trouve aussi vraisemblablement pour lui chez des contemporains : « Rahner propose une méthode *indirecte*, ou plutôt justifie le caractère indirect *de la méthode théologique aujourd'hui* » (174, nous soulignons).

Le thème de la méthode indirecte et de son contexte d'émergence occupe une place importante chez Tourenne. On pourrait dire la même chose du premier niveau de réflexion, sachant qu'à ses yeux, « ce premier niveau de ré-

.....

¹⁸⁷ On ne peut s'empêcher de penser ici à la « critique de la critique » chez Gabriel Marcel (C1 Ricœur 1999, 53), dont il sera question au chapitre 3.

flexion [...] est la généralisation de la méthode indirecte » (195). La méthode indirecte¹⁸⁸, écrit-il, est la réponse rahnérienne à la *docta ignorantia* (voir 195) en cette « situation de concupiscence gnoséologique [qui] exige de la théologie un renouvellement de méthode » (168), en ce contexte d'éclatement du savoir et de tentation d'absolutisation¹⁸⁹. Mais elle répond en même temps à une « volonté d'honnêteté intellectuelle en matière de foi » (173) et à une conception de la théologie où

la démarche de vérification de la possibilité de la foi (comme *fides qua* et *fides quae*) par l'intelligence, en particulier par la réflexion philosophique, n'est pas un élément extrinsèque à la foi ou une simple préparation, [mais] en est un moment intrinsèque. (170)

Tourenne identifie ce qu'il appelle trois *aspects* de la méthode indirecte : la notion de « contournement » (ou d'« esquive »), celle de négation et celle d'appartenance à la théologie en tant que telle. À ses yeux, l'esquive a, pour Rahner, quelque chose d'une « attitude transcendantale¹⁹⁰ » (176) nécessaire, qui n'est que davantage mise en lumière par l'époque actuelle :

Toute démarche de foi, quel que soit son objet, inclut nécessairement le fait d'esquiver des problèmes, puisqu'elle consiste à affirmer infiniment plus que ce que l'on pourra toujours prouver (ou nier). Une méthode indirecte est l'explicitation de cette logique toujours présente en tout acte de foi comme tel. (177)

Par ailleurs, fait-il remarquer (comme l'a fait Rahner lui-même), cette méthode, en dépit de son nom, est en un sens plus directe : sous l'apparente négation se cache une affirmation fondamentale. Tourenne voit en effet...

.....

¹⁸⁸ « ou plutôt les méthodes indirectes » (173).

¹⁸⁹ « Par l'expérience de la concupiscence gnoséologique radicale aujourd'hui, et par le savoir d'un non-savoir, écrit Tourenne, on redécouvre que le christianisme est la réalité originare, la plus simple, et veut [sic] rendre compte de la foi de tout chrétien par une théologie au premier niveau de réflexion. » (198).

¹⁹⁰ C'est également l'avis de Farrugia, nous semble-t-il (cf. ici note 112).

sous le caractère abstrait de la méthode indirecte rahnérienne une prise en compte déconcertante de l'expérience concrète de l'individu [, ...] un effort constant de rejoindre un *oui fondamental* par-delà le *oui* que les sciences ont posé, et qui n'est qu'une affirmation restreinte (bonne, nécessaire, mais limitée) de la réalité. (181)

Son propre ouvrage à un « premier niveau »

Si, comme Brosse, Tourenne évoque Augustin et son « traité sur la catéchèse pour les simples¹⁹¹ », c'est d'abord son propre ouvrage que l'auteur associe au premier niveau de réflexion rahnérien¹⁹² ; en introduction : « nous procéderons à un premier niveau de réflexion nous aussi, sans entrer dans la complexité d'une recherche érudite » (18), de même qu'en conclusion :

Nous avons travaillé à un premier niveau de réflexion en prenant l'œuvre de Rahner telle qu'elle est, avec ses tensions ou même ses apories, pour essayer d'entrer avec lui dans le mouvement de radicalisation qu'il opère lors de sa dernière période. (374)

Werner

Dans son livre *Fundamentaltheologie bei Karl Rahner*, Werner voit dans la notion de premier niveau de réflexion de Rahner le « noyau de sa justification épistémologique du *Traité fondamental*¹⁹³ » (B2 2003, 398) et l'un des deux piliers porteurs de sa justification de la foi – l'autre pilier étant pour Werner le « Pluralismus-Motiv » (395). Mais Werner parle également du « premier ni-

.....

¹⁹¹ *De Catechizandis rudibus* — « ce qu'Augustin faisait dans son traité sur la catéchèse pour les simples, Rahner pense analogiquement que cela doit être fait aujourd'hui pour tous », écrit Tourenne (166).

¹⁹² Comme Rahner également (cf. A1 1983), Tourenne le distingue d'un ouvrage spirituel : « Nous ne prétendons [...] pas nous situer au niveau d'une étude érudite, ni sur le plan historique, ni sur le plan d'une critique des textes. Mais ce livre n'est pas non plus un ouvrage *spirituel* » (11).

¹⁹³ Le passage complet se lit ainsi : « So bleibt als Kern seiner wissenschaftstheoretischen Begründung des Grundkurses das Argument der Glaubensbegründung und Glaubensrechtfertigung auf einer „ersten Reflexionsstufe“. »

veau de réflexion” ou encore [de] la “méthode indirecte” » (437) en termes de caractéristiques secondaires (*sekundäre Merkmale*) de ce processus de justification de la foi.

Werner croit percevoir un déplacement du sens de l’expression « premier niveau de réflexion » entre les premiers textes de Rahner sur la formation des prêtres et le *Traité fondamental de la foi*. Il note que dans ce dernier, Rahner ne parle qu’une seule fois du premier niveau de réflexion en termes de « première justification intellectuelle » de la foi qui évite, « au moins provisoirement, au début des études », la voie du deuxième niveau de réflexion : « cette formulation laisse transparaitre une dévaluation involontaire de cette justification de la foi ; Rahner ne la répète pas »¹⁹⁴ (397, n. 63).

En ce qui concerne le rapport de Rahner à Newman, Werner écrit que bien que la description faite par Rahner du « sens illatif » soit juste à ses yeux, « le point de comparaison demeure vague¹⁹⁵ » (397). S’il est question dans les deux cas d’une « décision totale », remarque-t-il, il n’est pas question dans le *Traité fondamental de la foi* d’une « convergence de vraisemblances » au sens où l’entend Newman ; « dans quelle mesure cet “illative sense” peut servir d’exemple d’une paradoxale “scientificité de la légitime non-scientificité”, cela demeure une énigme »¹⁹⁶ (397) pour lui.

Après avoir rappelé que le premier niveau de réflexion représente pour Rahner une « science première », Werner suggère que du point de vue rahnérien, « il y a dans le mot “réflexion” la prétention qu’il s’agit d’un cheminement

.....

¹⁹⁴ « In dieser Formulierung schimmert eine ungewollte Abwertung dieser Glaubensrechtfertigung durch; Rahner wiederholt sie nicht. »

¹⁹⁵ « bleibt der Vergleichspunkt diffus »

¹⁹⁶ « Inwiefern dieser “illative sense” als Exempel einer paradoxen „Wissenschaftlichkeit der legitimierten Unwissenschaftlichkeit“ erhalten kann, ist unerfindlich. »

de pensée qui satisfait à l'exigence de scientificité, c'est-à-dire à l'honnêteté intellectuelle »¹⁹⁷ (397). La scientificité de l'exposition et de la justification de la foi à un premier niveau de réflexion que propose Rahner tient selon lui à la méticulosité, à la minutie („*Akribie*“) de la réflexion. Par ailleurs,

La « légitimité » et l'« honnêteté » d'un processus de justification de la foi ne sont pas des qualités épistémologiques, suggère Werner, mais plutôt (dans ce contexte d'emploi à tout le moins) des catégories morales. Le contraire de l'honnêteté, c'est l'escroquerie.¹⁹⁸ (433, n. 26)

À la manière de Sesboüé (B3 2001, 157), Werner parle de « la méthode indirecte *du* premier niveau de réflexion¹⁹⁹ » (390, nous soulignons) en juxtaposant deux phrases du *Traité fondamental de la foi* (cf. A1 Rahner 1983, 6): « Rahner entend poursuivre “le dessein de cet ouvrage d'exprimer et de rendre compte en toute honnêteté du tout du christianisme à un ‘premier niveau de réflexion’”, “d'une manière indirecte et succincte”²⁰⁰ » (386).

Finalement, Werner fait remarquer que « d'autres manuels évoluent à un genre de premier niveau de réflexion, mais ils poussent moins le labour du concept au profit d'une introduction à la foi davantage existentiello-

.....

¹⁹⁷ « In dem Wort „Reflexion“ steckt der Anspruch, daß es sich um einen Gedankengang handelt, der den Anforderungen der Wissenschaftlichkeit, d.h. der intellektuellen Redlichkeit genügt. » — Nous serions pour notre part porté à dire que l'« honnêteté intellectuelle » ne correspond pas tant pour Rahner à une « exigence de scientificité » qu'à une rigueur conceptuelle propre à l'exigence de la foi aujourd'hui.

¹⁹⁸ « „Legitimität“ und „Redlichkeit“ eines Begründungsvorgangs sind keine wissenschaftstheoretischen Eigenschaften, sondern (mindestens in diesem Verwendungszusammenhang) moralische Kategorien. Das Gegenteil von Redlichkeit ist Schwindelei. »

¹⁹⁹ « die indirekte Methode der ersten Reflexionsstufe »

²⁰⁰ « Rahner „die Absicht dieses Buches, auf einer ‘ersten Reflexionsstufe’ das Ganze des Christentums auszusagen und redlich zu verantworten“, „in einer indirekten und summarischen Weise“ verfolgen möchte. »

mystagogique »²⁰¹ (427) – il évoque dans cette optique l'ouvrage *Fundamentaltheologie* de Neufeld²⁰².

.....

²⁰¹ « Andere Lehrbücher bewegen sich auf einer Art erster Reflexionsstufe, fordern aber weniger die Anstrengung des Begriffs zugunsten einer mehr existentiell-mystagogischen Glaubenseinführung. »

²⁰² K.H. Neufeld (1993), *Fundamentaltheologie*, Kohlhammer, Stuttgart.

Bilan

Il s'agissait dans ce premier chapitre de rendre compte de l'état de la question du « premier niveau de réflexion » dans la littérature secondaire rahnérienne. Nous avons pour ce faire repéré, au moyen de diverses stratégies de recherche, un certain nombre de travaux qui abordent explicitement la question. On peut tirer de cette étude un certain nombre de constats.

Première observation : dans l'immense littérature secondaire rahnérienne, il apparaît qu'un seul article comporte dans son titre l'expression « niveau de réflexion » (*Reflexionsstufe*). Aucune monographie n'a été consacrée à ce thème et l'expression, omniprésente dans l'avant-propos et l'introduction du *Traité fondamental de la foi*, est même absente de certains écrits qui lui sont pourtant consacrés (dont environ la moitié des recensions que nous avons pu retracer).

Parmi les textes qui comportent effectivement l'expression, on en trouve certains où la notion paraît pour ainsi dire ne pas poser problème : on y fait allusion au détour d'une phrase comme à quelque chose qui va de soi, ou on semble le définir avec assurance comme si on voyait d'emblée de quoi il s'agit²⁰³. D'autres textes, en revanche, paraissent aborder la question avec davantage de prudence, sinon de perplexité – pour reprendre l'expression de Seckler.

Les commentateurs qui s'y sont le plus intéressés parlent d'une notion « cruciale » de l'entreprise théologique rahnérienne (Robertson), d'une notion « indispensable » à l'interprétation de Rahner (Farrugia), d'un concept qui caractérise la pensée du « dernier Rahner » (Tourenne) ; il est tour à tour question d'un mode de pensée (Neufeld) ou d'un mode de réflexion théologique

.....

²⁰³ Il faut bien entendu distinguer ici les commentateurs qui, après analyse de la question, risquent à bon droit une définition.

(Hentz), d'une forme originale de pensée théologique (Tourenne) ou d'un nouveau genre de théologie (Seckler), et la question, selon certains, dépasserait même le cadre de la théologie en général (Neufeld). Aussi Seckler et Farrugia s'étonnent-ils de l'absence de discussion de la question dans bon nombre de travaux sur Rahner. Neufeld fait toutefois remarquer que Rahner lui-même n'en a pas beaucoup discuté (au contraire de Farrugia, qui parle d'une exposition *détaillée* de la conception épistémologique d'un premier niveau de réflexion dans *Zur Reform des Theologiestudiums*), et Robertson dit espérer dans sa recension que Rahner revienne ultérieurement sur le concept « nouveau » de « premier niveau » et le développe davantage.

D'une manière générale, on constate qu'un certain nombre d'aspects de la question se détachent dans les commentaires, et on note une certaine « polarisation » dans l'interprétation de ces diverses facettes de la question (voire à l'occasion une tentative dialectique de passer outre) : la question de l'« objet » du premier niveau de réflexion, son statut scientifique ou épistémologique, son contexte d'émergence, son rapport à la notion de « sens illatif » newmanien, sa relation au « deuxième niveau », son rapport aux approches « transcendantale » et « indirecte » chez Rahner, son articulation de la théologie fondamentale et de la dogmatique, ou encore son rapport à un « nouveau genre littéraire » chez Rahner.

2. La problématique chez Rahner

Objectif

Après nous être employé, dans le premier chapitre, à brosser un panorama de la question du premier niveau de réflexion dans la littérature secondaire rahnérienne, nous nous proposons dans ce deuxième chapitre de retourner à Rahner pour reprendre, à même certains de ses écrits, l'analyse de la question¹.

Comme nous l'avons fait pour l'état de la question, nous dirons d'abord quelques mots sur la manière dont nous avons circonscrit le corpus des textes à l'étude.

.....

¹ Notons d'emblée que contrairement à ce que nous avons fait dans l'état de la question (où nous nous sommes le plus possible limité aux affirmations relativement explicites sur le premier niveau de réflexion), nous procéderons le plus souvent ici à une analyse complète des textes (dans un ordre chronologique), question de bien situer la notion dans son contexte de « gestation », d'émergence et de développement.

Le corpus

D'une manière générale, nous avons fait face ici aux mêmes problèmes que pour la littérature secondaire : l'oeuvre rahnérienne est immense et on ne trouve l'expression « niveau de réflexion » (*Reflexionsstufe*) dans aucun titre de la bibliographie officielle (D1 Raffelt 2011a).

La présence du concept dans le *Traité fondamental de la foi* nous a en revanche mis sur la piste des premiers articles de Rahner sur la formation théologique (celle des futurs prêtres en l'occurrence). Bien que l'expression « premier niveau de réflexion » n'y apparaisse pas encore telle quelle, nous serons à même de constater que tous les « ingrédients » de la problématique s'y trouvent rassemblés et que le concept ne demande qu'à émerger. Cette piste s'est par ailleurs confirmée à la lecture de l'article de Seckler, qui fait remonter son historique de la question précisément à ces deux textes de 1954 et 1964.

Seckler, comme Schupp, nous ont par ailleurs permis de combler le vide entre ces deux premiers articles et le *Traité fondamental de la foi* en nous conduisant à une troisième contribution de Rahner sur le même thème où l'expression est bel et bien présente : l'ouvrage *Zur Reform des Theologiestudiums* de 1969. Ce texte substantiel d'une centaine de pages nous avait initialement échappé en raison de l'absence de traduction non seulement française, mais également anglaise (un fait plutôt inusité compte tenu du caractère quasi systématique de la traduction de Rahner dans cette langue).

Se sont ajoutés une lettre de Rahner à Klaus P. Fischer de 1973 ainsi qu'un article de 1980 *sur* le *Traité fondamental de la foi*, des textes que nous connaissions pour les avoir déjà croisés auparavant.

Il est à noter que l'expression « premier niveau de réflexion » apparaît également au début d'un ouvrage de 1974 intitulé *Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis* (voir A1 Rahner 1974b, 11), mais Rahner l'emploie essen-

tiellement pour annoncer que l'ouvrage, un peu à la manière du *Traité fondamental*, se déploie à ce niveau ; nous ne l'avons pas retenu ici.

Signalons en terminant que nos efforts pour retracer des occurrences de l'expression « premier niveau de réflexion » ailleurs chez Rahner – par la consultation du *Rahner-Register* (D1 Neufeld, K. H. 1974), des index des divers volumes des *Schriften zur Theologie* ou des volumes des oeuvres complètes (les tomes disponibles au moment où nous avons procédé à nos recherches), ou encore par la recherche en texte intégral dans l'édition électronique des *Theological Investigations* (A2 Rahner 2004) – sont restés vains.

Malgré nos recherches dans les éditions anglaise et allemande de l'encyclopédie *Sacramentum Mundi*, nous n'avons pas non plus été en mesure d'y repérer l'occurrence de « premier niveau de réflexion » à laquelle fait référence Rief dans sa recension de cet ouvrage, recension à laquelle fait écho Seckler dans son article de 1984.

I. « Réflexions sur la formation des théologiens » (1954)

Cet article, publié en deux parties dans la revue *Orientierung* en 1954, repris dans l'ouvrage *Sendung und Gnade* en 1959 et publié en français sous le titre « De la formation théologique des futurs prêtres² » (A1 Rahner 1963)³ dans *Mission et Grâce*, est le premier mentionné par Seckler dans son historique de la notion rahnérienne de « cours fondamental » (et par extension de premier niveau de réflexion). Seckler y voit « un premier signe avant-coureur, encore relativement imprécis⁴ » (B2 1984, 82) d'une telle idée. « À partir de cette époque, ajoute-t-il d'emblée, Rahner n'aura de cesse de thématiser l'éclatement et l'accentuation du caractère scientifique des études de théologie et de réfléchir à une solution⁵ » (82). Nous n'avons trouvé de fait ni chez Rahner ni chez ses traducteurs et commentateurs de référence à une contribution antérieure sur ce thème.

Relativement court par rapport aux contributions ultérieures sur le même sujet, l'article se divise, dans sa version française, en trois parties intitulées respectivement : « Au seuil d'une ère nouvelle », « Formation de savants ou formation de pasteurs ? » et « Orientations ».

.....

² Le titre allemand original : « Gedanken zur Ausbildung der Theologen. Die Notwendigkeit, die Frage neu zu stellen », se traduirait, littéralement, par « Réflexions sur la formation des théologiens. La nécessité de poser la question d'une manière nouvelle ».

³ C'est à cet article que les indications de page de la présente section renvoient.

⁴ « eine erste, noch relativ undeutliche Ankündigung »

⁵ « Von da an thematisiert Rahner immer wieder die Zersplitterung und Verwissenschaftlichung des Theologiestudiums und sinnt auf Abhilfe. »

Dans une remarque qui n'est pas sans rappeler un avertissement du même genre rencontré au début du *Traité fondamental de la foi*⁶, Rahner précise qu'« en traitant ici de la formation des séminaristes catholiques, nous pensons à la formation "scientifique" ; disons, pour être plus modeste, à la formation doctrinale, distinguée de tout ce qui a trait à l'éducation [religieuse] » (99). Une nouvelle⁷ réflexion sur la formation théologique des futurs prêtres s'impose parce qu'« il y a quelque chose qui bouge dans les esprits, et on s'en rend compte peu à peu ; de nouvelles orientations apparaissent » (99), écrit-il, sans préciser encore.

Une « ère nouvelle »

Insistant sur le fait qu'il s'exprime sans suspicion ni reproche, Rahner écrit que le système d'éducation et de culture théologiques tel qu'il existe alors en Europe est un héritage du Siècle des lumières, ajoutant qu'« il a certes des ancêtres plus éminents et plus chrétiens » (100). Ce sont toutefois, précise-t-il, l'« esprit scientifique », le grand nombre des « matières », la spécialisation qui distinguent la méthode actuelle de celle des époques chrétiennes antérieures. Bref, pour Rahner, « la *ratio studiorum* actuelle des études théologiques [...] ne découle pas de l'essence de la théologie en tant que telle » (100).

Par ailleurs, et d'une façon générale, écrit Rahner, « le sens et les limites des études universitaires sont parvenus à une période critique » (101), ce qui n'est pas sans affecter la théologie qui s'est modelée sur elles : les matières se diversi-

.....

⁶ Parlant du livre, Rahner écrit : « il s'agit d'une introduction dans le cadre d'une réflexion intellectuelle, et pas directement ni immédiatement d'édification religieuse » (A1 1983, 13).

⁷ Nouvelle en regard, semble-t-il, de celle représentée par la Constitution *Deus scientiarum Dominus* de Pie XI parue quelque vingt-cinq ans plus tôt (en 1931), à laquelle il fera allusion un peu plus loin.

fient à l'infini et l'université, par le biais de la formation *ultra-spécialisée* tend à ne produire que des techniciens. Or,

ce que cherche à préparer la théologie catholique, ce ne sont pas des experts spécialisés dans une branche du savoir, mais des prêtres⁸, c'est-à-dire des hommes que Dieu appelle à être des pasteurs, à jouer un rôle de conducteurs d'hommes (102).

Parallèlement, note Rahner, les aptitudes des étudiants ont changé. Mais « il serait faux [...] de prendre ce phénomène pour une baisse des aptitudes. [...] Le séminariste d'aujourd'hui, même le meilleur, n'aborde pas l'étude de la théologie comme un jeune intellectuel qui s'intéresse aux problèmes théologiques » (104). Rahner insiste : c'est d'un type d'aptitude « qualitativement différent » dont il parle. « Et pourtant, en le caractérisant [...] de "non-scientifique", nous lui avons donné une note très négative, peut-être même injuste » (105). Ne faudrait-il pas, demande Rahner, chercher à le comprendre au lieu de le déprécier ; « ne faudrait-il pas se demander quel genre de théologie convient à ce type [d'homme], une théologie qu'il pourra réellement intégrer dans son être humain et sacerdotal ?⁹ »

Revenant à la théologie, Rahner note qu'elle est « fractionnée » en une multitude de matières « et manque d'un point central de référence susceptible de s'imposer à l'ensemble des disciplines : un centre qui communiquerait une culture, et pas seulement un savoir » (105) ; bref, exception faite du nom, elle manque à ses yeux d'unité. La théologie, ajoute-t-il, se soucie de dispenser « une

.....

⁸ Le rapprochement entre « ce que cherche à préparer la théologie » et « des prêtres » illustre la situation qui prévalait à l'époque.

⁹ On ne peut s'empêcher de penser ici au titre de l'une des dernières publications de Rahner : « Une théologie avec laquelle nous pouvons vivre » (A2 1983b, nous traduisons).

formation “scientifique” au sens encyclopédique du mot¹⁰ » (106), dans laquelle « chaque spécialité s’efforce de se donner pour “scientifique”¹¹ » (106). Rahner questionne la capacité du séminariste de dominer la multiplicité des disciplines qui lui sont ainsi présentées, sans toutefois nier, ce faisant, la nécessité de la recherche en théologie : « il faut qu’il y ait une recherche théologique » (107), écrit-il au contraire.

Évoquant successivement le « niveau » de l’enseignement philosophique et religieux du collège et celui de la formation théologique universitaire comme préparation à la recherche, Rahner s’interroge : « n’y a-t-il vraiment place, entre ces deux niveaux d’enseignement, pour un troisième qui ne serait ni l’un ni l’autre ? y aurait-il donc une frontière commune entre l’enseignement religieux donné au collège et celui donné à l’université ? » (107).

Non seulement le fractionnement disciplinaire nuit-il au séminariste – « les arbres lui cachent la forêt », illustre Rahner –, mais « il porte atteinte à ces disciplines elles-mêmes » (108) qui ne se fécondent pas l’une l’autre.

Objectif de la formation

Au début de la deuxième partie de l’article, Rahner remet en question l’identification entre le fait de « travailler scientifiquement » et la capacité de répondre aux problèmes nouveaux. Il s’interroge d’abord sur le sens de

¹⁰ Rahner fera néanmoins l’éloge de l’encyclopédie, ou plutôt de son « intention originare » (*ursprüngliche Intention*) dans le *Traité fondamental de la foi*, comme nous le verrons plus loin.

¹¹ Cette phrase, nous semble-t-il, est susceptible d’éclairer une affirmation ultérieure a priori un peu ambiguë du *Traité fondamental de la foi* : le premier niveau de réflexion, écrit en substance Rahner, doit être distingué du second (celui des spécialités) « où les sciences théologiques plurielles [...] rendent raison d’elles-mêmes » (A1 Rahner 1983, 22). En allemand : « auf der die pluralistischen theologischen Wissenschaften [...] sich [...] Rechenschaft geben » (A1 Rahner 1999b, 16). Le passage correspondant de *Zur Reform des Theologiestudiums* était encore plus équivoque (cf. A1 Rahner 1969, 71).

l'expression « travailler scientifiquement » dans le contexte de la formation théologique des futurs prêtres :

« Travailler scientifiquement » peut signifier que le prêtre doit être capable d'une pensée claire ; qu'il doit avoir assimilé, réellement et de l'intérieur, de façon lucide et vitale, la substance de la foi dont il est le héraut ; qu'il doit en conséquence posséder une sorte « d'instinct de la foi » vis-à-vis des questions nouvelles, connaître et utiliser la vraie source où s'alimentera son enseignement sur de telles questions ; qu'il doit posséder assez de connaissances pour être en mesure de compléter aisément et sûrement son savoir sur cette base. En ce sens, il est exact que le prêtre doit être capable de « travailler scientifiquement ». (110)

Mais, remarque Rahner, si, comme c'est d'ordinaire le cas, c'est la recherche de connaissances nouvelles qui est visée par l'expression « travailler scientifiquement », peu de prêtres peuvent prétendre y arriver. Il ajoute :

si l'enseignement de la théologie se propose de développer l'aptitude au travail scientifique ainsi conçu, il manque son but dans la plupart des cas ; bien plus, il se rend de ce fait incapable d'atteindre même l'objectif éducatif que doit vraiment viser et que peut atteindre la formation de tous les séminaristes [...] : faire en sorte qu'un prêtre soit apte à faire face par lui-même aux problèmes vraiment « nouveaux » qui se poseront à lui plus tard. Si donc on laisse aux mots leur vrai sens, « l'aptitude au travail scientifique » ne saurait, à notre avis, être le moyen adéquat d'une formation sacerdotale. (111)

Changeant pour ainsi dire de « registre » comme il le fait à quelques reprises dans cet article, Rahner quitte ensuite le plan « pédagogique » pour celui de la théologie en tant que telle, posant la question de son rapport à la philosophie¹² : « on pourrait se demander, écrit-il, si [...] la théologie et la philosophie chrétienne ne se sont pas développées trop loin l'une de l'autre » (112).

Alors qu'à ses yeux, chaque époque devrait avoir « sa » théologie, Rahner considère qu'

.....

¹² La question du rapport de la philosophie et de la théologie, coextensive en quelque sorte à l'œuvre de Rahner, atteindra son apogée dans le *Traité fondamental de la foi*.

en dépit de leur érudition, *les théologiens modernes n'ont pas fait pour leur époque ce que les théologies antérieures ont fait pour la leur*. On pourrait même bien découvrir que tout le zèle scientifique avec lequel les théologiens se précipitent sur la philosophie et la critique textuelle en Exégèse, et sur l'Histoire des dogmes en Dogmatique, ressemble parfois à un alibi désespéré dans lequel on se réfugie pour fuir une lourde tâche : réfléchir sur la façon de penser et de formuler en termes nouveaux, dans le contexte spirituel d'aujourd'hui, le Message ancien et éternellement le même, pour le rendre vraiment assimilable dans une mesure suffisante à nos contemporains. C'est dans une telle réflexion qu'on pourrait puiser des idées utiles pour mettre au point un programme et une méthode d'enseignement de la théologie. (113)

Ces réflexions sur la théologie formulées, Rahner revient à la question pratique de la formation des séminaristes pour proposer quelques orientations fondamentales.

Orientations proposées par Rahner

Ce n'est pas parce que la formation du futur prêtre « ne peut plus être de type "universitaire", au sens strict du terme [...] qu'elle ne doit pas avoir lieu à l'Université » (113), soutient Rahner, qui suggère qu'il n'y a pas qu'en théologie qu'un étudiant n'est pas en mesure de « travailler scientifiquement¹³ ». Ce que Rahner dénonce, c'est « l'identification qui s'est opérée entre la formation pastorale et la formation théologique scientifique » (114) et qui n'est plus viable au regard de l'ampleur du développement de la théologie : il faut selon lui y renoncer.

Ce principe de base établi, Rahner formule trois « suggestions » en apparence contradictoires : l'allègement, la concentration et l'approfondissement des études. C'est d'une « façon nouvelle et fondamentale de concevoir » l'étude des

.....
¹³ Il notait, dans le même sens : « la plupart des prêtres ne peuvent pas "travailler scientifiquement". Et il n'y a aucune honte à en convenir, car c'est exactement la même chose pour les médecins, les ingénieurs, les professeurs de lycée, etc... » (111).

disciplines théologiques dont il est question : « il s'agit [...], dans cette nouvelle conception, de présenter la théologie comme un corps dont les organes¹⁴ seraient judicieusement choisis, chacun d'eux (c'est-à-dire les diverses et authentiques disciplines) reflétant l'unité de l'ensemble » (116). Il n'est pas question pour Rahner d'un « enseignement “au rabais” de la théologie “scientifique”, *au sens où l'on a jusqu'ici compris cette expression* » (117, nous soulignons), pas plus qu'il n'est question d'une « vulgarisation de la théologie “scientifique” » (118) visant à pallier les limites des étudiants ou d'une « théologie scientifique dont le niveau a été abaissé » (122).

[S]i l'on veut que la théologie prenne un caractère plus franchement pastoral, dans le sens d'une attestation et d'une proclamation de la foi à l'adresse des hommes d'aujourd'hui tels qu'ils sont, il faut qu'elle gagne en profondeur ; c'est-à-dire qu'elle acquière en fin de compte un caractère plus « scientifique »¹⁵, ce mot étant pris dans un sens déterminé, mais parfaitement authentique : il s'agit moins d'une « science » à communiquer aux séminaristes que d'*un esprit de recherche chez les professeurs*. Et l'on ne tardera pas à s'apercevoir qu'une véritable « théologie kérygmatique » exigerait plus de science de la part du maître ; en revanche, et par suite, celui-ci n'aurait pas à en exiger autant de ses élèves. (118)

Évoquant la différence qualitative entre l'« excellent » médecin généraliste et le chirurgien, et celle entre l'avocat de pratique générale « le plus habile » et le fiscaliste, Rahner distingue en un premier temps « ce qui a trait à la “formation pastorale de base”, à l'usage de tous, et ce qui ressortit à la formation réservée aux spécialistes » (120), chacun selon sa spécialité. Ce sont toutefois deux *types* de formation différents et concomitants qu'il propose ensuite : « pastoral » et

.....

¹⁴ Cette conception de la théologie comme un « organisme » sera l'une des nombreuses idées qui reviendront dans l'introduction du *Traité fondamental de la foi* (cf. A1 Rahner 1983, 16).

¹⁵ Dans le même sens, Rahner écrira plus tard dans *Sacramentum Mundi* que la théologie « est une science qui réfléchit de manière critique [...] et c'est précisément *ainsi* qu'elle sert la prédication » (A2 1969b, 864) ; en allemand : « ist sie kritisch reflektierende Wissenschaft [...] und dient gerade *so* der Verkündigung ».

« savant »¹⁶. Remarquons toutefois que Rahner s'intéresse tout particulièrement au premier : « il faudrait d'abord avoir le courage de *concevoir le cours de type "pastoral" selon un mode propre* » (122), distinct de la théologie scientifique, et ne pas le voir, ajoute-t-il, comme un cheminement de second ordre. Pour lui, c'est *l'objectif de la formation* qui distingue les deux types de formation préparatoire. Rahner va jusqu'à suggérer qu'« il ne serait pas mauvais du tout que le cours dit "pastoral" fasse naître l'impression (et une impression fondée) de l'emporter quelque peu, sous maints rapports, sur le cours "scientifique", sinon par la réflexion scientifique proprement dite, du moins par un certain approfondissement *existentiel* du message évangélique » (122, nous soulignons). Une telle théologie, écrit Rahner, devrait toutefois avoir « le courage de se débarrasser de son fatras "scientifique" » (123).

Il n'y a pas lieu de craindre, poursuit l'auteur, que ces propositions n'entraînent un abaissement des exigences intellectuelles ou un affaiblissement de « l'esprit scientifique » : « le "niveau" que suppose un cours – de la part du professeur – devrait, dans une théologie de type pastoral, être plutôt trop élevé que trop bas » (124). On ne risquerait pas pour autant de perdre contact avec la réalité : si la théologie paraît parfois loin de la vie, ajoute Rahner, ce n'est pas en raison d'un excès, mais bien plutôt d'un manque de science.

Suit un passage sur le professeur de théologie qu'il vaut la peine de citer, considérant que la question, soulevée par des commentateurs, est à peu près absente du *Traité fondamental de la foi* :

Enfin ce niveau élevé exigé chez le professeur du cours « pastoral » n'implique pas que celui-ci fasse suivre à ses élèves les chemins par où il est passé lui-même pour acquérir son savoir, ni qu'il leur impose les efforts qu'il a dû faire dans ce but : on peut très bien mettre quelqu'un au courant de tout ce qui concerne l'utilisation d'une maison sans exiger pour autant qu'il

.....

¹⁶ Une « dichotomie des études théologiques » que lui reprochera Gaboriau (B3 1968, 122).

la construise lui-même, ou tout au moins qu'il fasse des études d'architecte.
(125)

En *théorie*, suggère Rahner, l'idéal serait d'avoir des prêtres-théologiens chez qui la dimension pastorale soutient et vivifie la dimension scientifique, et vice-versa. Mais dans les faits, les limites de temps, les aptitudes et « la tournure d'esprit qui caractérise notre temps » (125) font en sorte qu'« on n'arrive pas en effet à faire de la "science", et, quand on veut en faire, on compromet la formation d'un véritable pasteur » (125).

Finalement, jugeant que « toute théologie, sous peine de se renier elle-même, vient de la proclamation de la Parole et y tend, qu'elle doit être une science vraiment "sacrée" au service de l'œuvre du Salut » (126), Rahner prend certaines distances par rapport à la « théologie kérygmatische » des années 1930, renonçant toutefois à préciser les convergences et les divergences entre cette approche et celle qu'il propose.

Avec sa proposition, Rahner ne vise rien de moins que d'« abrégier le chemin qui va de la science à la vie » (127), à « promouvoir une théologie qui se veut vraiment vivante » (127).

II. « À propos de la formation théorique des futurs prêtres, aujourd'hui » (1964)

Reprenant la plume sur le même thème une décennie plus tard (il renvoie d'entrée de jeu à son texte de 1954), Rahner écrit dans « À propos de la formation théorique des futurs prêtres, aujourd'hui¹⁷ » que c'est « sans succès » (434) qu'il s'est déjà prononcé sur la question, plusieurs années plus tôt. Il n'entend pas proposer davantage ici un programme de formation théologique concret (il faudra pour cela attendre *Zur Reform des Theologiestudiums*), « mais espère néanmoins toucher à un point central du problème d'ensemble¹⁸ » (434) en réfléchissant à la structure de base de la première formation théologique des séminaristes.

Présupposés

Une telle réflexion, écrit Rahner, doit tenir préalablement compte de quatre points, à savoir le pluralisme au sein des sciences (en particulier de la théologie),

.....

¹⁷ C'est ainsi qu'il faudrait traduire le titre original allemand « Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute » (A1 2005), alors que dans sa version française, on a plutôt traduit par « À propos de la réforme des études ecclésiastiques » (A1 1966a). Mentionnons au passage que l'édition des œuvres complètes, dont nous proposerons ici nos propres traductions, nous apprend par ailleurs (A1 Raffelt 2005, 568) que l'article a porté, dans une version intermédiaire, le titre évocateur : « Doit-on aujourd'hui étudier la théologie autrement ? » (« Muß man Theologie heute anders studieren ? »).

Les indications de page en italique renvoient dans ce chapitre à la traduction française courante. Cette dernière, particulièrement libre par rapport au texte original, s'apparente par moment davantage à une interprétation – une interprétation dont il nous a fallu nous méfier d'autant plus qu'elle va dans le sens de la nôtre : plus d'une fois avons-nous été déçu de ne pas retrouver dans le texte original allemand une formulation qui, dans la version française, semblait étayer notre thèse (cf. note 29, ci-dessous).

¹⁸ « hofft aber, einen zentralen Punkt des ganzen Problems zu berühren »

la situation existentielle des jeunes théologiens, leur « niveau » intellectuel et les exigences spécifiques d'une formation « pastorale ».

Rahner note que, d'une manière générale, les sciences ont connu un tel développement que l'individu d'aujourd'hui ne peut plus être spécialiste que dans un domaine de plus en plus limité. Si les sciences de la nature, en vertu de leur essence, permettent des transferts de résultats entre disciplines, les connaissances relevant des sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*) « doivent, sous peine de perdre toute valeur aux yeux de celui qui s'y intéresse, être logées dans le même cerveau que leur justification rationnelle » (177).

Dans ce contexte, un problème se pose pour Rahner...

qu'en est-il quand la vie vous oblige à prendre une décision personnelle et qu'il devient de moins en moins possible, même à un homme « instruit » (mais dont la science se limite inévitablement à un domaine de plus en plus réduit), de baser cette décision sur une réflexion scientifique ? (177)

C'est, on le devine, la situation dans laquelle se trouve aux yeux de Rahner l'aspirant au sacerdoce, qui n'est plus en mesure de répondre de sa foi devant sa « conscience de vérité » (*Wahrheitswissen*) à la manière de la théologie fondamentale usuelle. Par ailleurs, contrairement au profane en sciences de la nature, il ne peut pas s'en tenir simplement à l'avis du spécialiste : « il n'a pas, lui, à accepter "fidèlement" ce fondement théologique de sa foi en se fiant à l'autorité du spécialiste ; il lui faut au contraire comprendre ce fondement, s'en pénétrer, et même se l'approprier à la façon du spécialiste » (179).

Évoquant semble-t-il pour la première fois dans ce contexte un « pluralisme idéologique » (et non plus seulement disciplinaire)¹⁹, Rahner parle de résultats contestés, non seulement au sein de la théologie catholique considérée en elle-
.....

¹⁹ Rahner reviendra à plusieurs reprises sur cette question du pluralisme en théologie (au début du *Traité fondamental de la foi*, notamment), ce qui lui vaudra des critiques acerbes des milieux théologiques conservateurs.

même, mais plus largement « au milieu du concert des nombreuses théologies et philosophies actuelles » (179).

Il ne s'agit pas pour autant, précise Rahner, de contester la légitimité de la théologie fondamentale usuelle : elle ne peut simplement plus prétendre jouer le même rôle que jadis, à savoir assurer « la justification scientifico-réflexive de la foi²⁰ » (436), bien qu'autrefois aussi...

on savait fort bien qu'un tel effort scientifique pour fonder la foi ne peut avoir la prétention d'épuiser toutes les motivations existentielles et pré-scientifiques qui en assurent la vérité devant la conscience de chacun. On savait, autrement dit, que, chez tout individu, le motif de sa foi personnelle est toujours plus complexe que l'expression qu'il en peut donner à travers une réflexion scientifique. (180)

« Et pourtant, je prétends qu'une telle réflexion pourrait se faire [...], mais d'une autre manière » (180), ajoute-t-il, évoquant une nouvelle « voie » déjà empruntée par certains professeurs²¹, à défaut de quoi étudiant et professeur risquent sans s'en rendre compte de « substituer au “fondement rationnel de la foi” un saut “existentiel” et absolu dans la foi » (181), que Rahner²² associe à une « attitude protestante ».

Si la théologie a pu se permettre d'être, à une certaine époque, de « l'art pour l'art » ou de la « science pour la science », le jeune théologien qui « a grandi dans un milieu totalement pluraliste [...] n'a plus cette conviction de foi, d'une évidence tranquille, qui jadis relevait plutôt de la tradition et du milieu que de la grâce de la foi » (184). Sa foi est « menacée, attaquée²³ » (438), comme Rahner le redira ailleurs en des termes identiques ; il n'est plus question

²⁰ « die wissenschaftlich-reflexe Begründung des Glaubens »

²¹ Il reviendra là-dessus quelques pages plus loin, parlant d'une « nouvelle science, qui se cherche encore » (187).

²² Comme d'ailleurs Rousselot, dans « Les yeux de la foi » (C1 1910).

²³ « bedrohten, angefochtenen »

chez le séminariste de « doute méthodique », mais bien d'une préoccupation « existentielle », à laquelle l'approche « directe et positive » (439) de la théologie fondamentale traditionnelle, si importante soit-elle, n'est pas en mesure de répondre. Pourtant, « il [y] a un besoin beaucoup plus nécessaire et plus urgent d'une telle justification de [la] foi » (186). Ce n'est plus d'une superstructure, mais d'une infrastructure théologique dont l'étudiant a besoin.

Au sujet du niveau intellectuel des jeunes théologiens, Rahner abandonne curieusement la nuance de son article de 1954, parlant cette fois d'une simple diminution des aptitudes qui accentue encore davantage l'insuffisance de la théologie fondamentale usuelle. Rahner ajoute que les étudiants ne reçoivent pas une formation « proportionnée au niveau de leurs capacités » et que leur formation « a la même structure que si elle voulait former de futurs professeurs de théologie » (193), ce qui tranche résolument avec les préoccupations foncièrement épistémologiques (et non plus simplement didactiques) qui vont suivre.

En ce qui concerne finalement la destination pastorale des études théologiques, Rahner suggère que si la théologie « strictement scientifique » (191) semble en théorie pouvoir nourrir la pastorale concrète, dans les faits, elle ne le peut qu'à la condition que l'étudiant l'ait intégrée de l'intérieur, d'une manière réellement personnelle, ce qui, selon lui, n'est pratiquement plus possible.

Pire : pendant ce temps,

la plupart du temps, compte tenu de l'état actuel des sciences et de la situation personnelle de leur foi, *on n'enseigne pas aux candidats au sacerdoce la science dont ils auraient besoin en vue de leur ministère futur*, essentiellement conditionné par la qualité de leur propre foi : or celle-ci ne reçoit pas de la science théologique telle qu'elle est aujourd'hui l'aide dont elle aurait besoin. » (192)

Une discipline de base en théologie

Parce qu'elle « tenait trop peu compte des strictes exigences scientifiques que réclame même une formation de base » (194), entre autres, la « théologie ké-

rygmatique²⁴ » n'a pas été retenue comme modèle de formation de base des futurs prêtres, écrit Rahner. D'autres propositions de « cours de base » en théologie ont connu le même sort, suspectées de ne pouvoir être davantage « qu'une vulgarisation *ad usum delphini* » (195) de la théologie fondamentale et de la dogmatique usuelles.

Aux yeux de Rahner, « une introduction à l'essence et à la vérité du christianisme » (196) différente de la théologie fondamentale usuelle (sans lui être pour autant opposée) devrait être possible : « il y a place pour un effort destiné à fonder la foi [...] du fait que, aujourd'hui encore, la foi est un fait, une réalité existante, et que l'exigence de vérité qui gît au fond de notre conscience réclame une justification de cette foi » (197). Une telle justification, selon lui, « ne saurait être le simple aboutissement d'une réflexion scientifique et méthodique [, ...] ce qui n'empêche pas bien sûr qu'[elle] comporte toujours certains éléments réfléchis qui l'apparentent à une réflexion de caractère scientifique et méthodique » (197). Dans la perspective de Rahner, cette...

justification de la foi, vécue avant d'être pensée (et normale, dans la situation spirituelle où nous sommes aujourd'hui, chez le croyant doté d'un certain niveau intellectuel), [il] s'agit [de l']approfondir et [de l']examiner soigneusement en lui appliquant l'étude et les méthodes de la science. (197)

Elle n'est pas simplement assimilable, précise-t-il, – « au niveau pré-scientifique, et par conséquent à celui de la réflexion scientifique²⁵ » (197), – à la justification de la foi de la théologie fondamentale usuelle. Mais même si elle

²⁴ Sur ce sujet, voir notamment l'article « Kérygmatique, théologie » du *Petit dictionnaire de théologie catholique* (A2 Rahner et Vorgrimler 1970, 250-251). Le frère de Karl, Hugo Rahner, a fait paraître douze leçons sur la théologie kérygmatique : H. RAHNER (1970) [1939], *Eine Theologie der Verkündigung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Plus récemment, Karl Heinz Neufeld a publié un article sur la question dans une perspective historique (C2 Neufeld, Karl Heinz 1993).

²⁵ « auf der Stufe vorwissenschaftlicher und darum auch wissenschaftlich reflexer Gegebenheit » (444)

est moins lourde en contenu, « cette façon de justifier la foi est existentiellement authentique²⁶ et suffisante : sinon comment parler d'une foi réellement existante ?²⁷ » (198).

La traduction française voile ici un détail important en ce qui nous concerne : là où le traducteur écrit que les thèmes et méthodes d'une telle justification de la foi « élémentaire ou réfléchie de façon systématique » (198) recourent en partie ceux de la théologie fondamentale traditionnelle, le texte allemand parle plutôt de « cette justification de la foi (aux deux niveaux)²⁸ » (444), à savoir les niveaux pré-scientifique et scientifique dont il était question ci-haut, préfigurant au moins textuellement la distinction entre une justification de la foi à un premier niveau de réflexion, « pré-scientifique », et à un second niveau, « scientifique ».

Mais en dépit de ces recouvrements, insiste Rahner, une différence décisive existe néanmoins :

l'ancienne théologie fondamentale réfléchissait en principe scientifiquement à fond tout ce qui, dans l'énoncé global de la foi, est donné concrètement et objectivement comme contenu et fondement de ce contenu. En tant que « cours de base », la « nouvelle théologie fondamentale », en revanche, réfléchit ce qui « doit » (si la foi doit être « raisonnable ») être donné dans la justification existentielle pré-scientifique de la foi d'un contemporain cultivé (à la fois plus et moins que l'objet de l'ancienne théologie fondamentale), et ce qui y est effectivement donné (parce que foi raisonnable il y a) et qui suffit (...).²⁹ (444)

.....
²⁶ De la même manière, Rahner parle, p. 445, d'une « justification de la foi existentiellement réussie » (*eine existentiell erfolgreiche Glaubensbegründung*).

²⁷ « dennoch diese Glaubensbegründung existentiell echt und genügend ist, weil es sonst der Glaubensvollzug selbst nicht sein könnte » (444)

²⁸ « dieser Glaubensbegründung (auf beiden Stufen) »

²⁹ « die alte Fundamentaltheologie reflektierte grundsätzlich wissenschaftlich alles durch, was in der Gesamtaussage des Glaubens an Inhalt und dessen Begründung sachlich und gegenständlich gegeben ist. Die neue „Fundamentaltheologie“ als „Grundkurs“ hingegen jenes, was

Pratiquée adéquatement, cette nouvelle discipline, que Rahner, « faute d'un meilleur terme intelligible » (200), se propose d'appeler provisoirement « nouvelle théologie fondamentale », peut selon lui tout à fait (*durchaus*) répondre au concept de science, « car enfin on a une science dès lors qu'une question légitime est posée et résolue avec toute la rigueur, toute la méthode et toute la réflexion désirables » (198-199).

Suit l'une des formulations les plus éloquentes sur la tâche d'une telle entreprise, une formulation qu'il faudra retenir comme une clé d'interprétation pour la question de la compréhension et de la justification de la foi à un premier niveau de réflexion :

cette question [« de savoir pourquoi je crois (et ce que je crois) »] n'entend pas (pas même d'un point de vue méthodique) donner son tout premier fondement à ma foi (puisque je crois déjà, et non sans quelque raison), mais amener ce fondement réellement existant sous un « regard » scientifique. La question se ramène donc à celle-ci : concrètement, sur quoi à l'heure actuelle s'appuie ma foi (même si un tel appui est souvent très implicite) ? (199)

Autrement dit (d'un point de vue pré-scientifique), écrit Rahner : « pourquoi j'ai raison de croire avant d'avoir affronté et résolu *directement* [les] nombreux problèmes philosophiques et historiques » (199, nous soulignons) que pose la « conception du monde » actuelle, en plus de tous ceux dont s'occupe déjà la théologie fondamentale usuelle ?

.....

(weniger und mehr als der Gegenstand der alten Fundamentaltheologie) in der vorwissenschaftlichen existentiellen Glaubensbegründung eines gebildeten Menschen von heute gegeben sein „muß“ (soll der Glaube „vernünftig“ sein), gegeben ist (weil vernünftiger Glaube gegeben ist) und genügt [...]. » — Nous reproduisons ici, comme illustration de la liberté prise par le traducteur tout au long du texte, le passage correspondant de la version française : « Alors que celle-ci [l'ancienne théologie fondamentale] soumettait à une étude scientifique très poussée tout l'ensemble des énoncés de la foi et de leurs fondements, le “cours de base” que nous proposons ne s'attache qu'à inventorier ce qui, au plan existentiel et pré-scientifique, doit *légitimer* la foi d'un homme cultivé d'aujourd'hui (car la foi doit être “raisonnable”), ce qui entre *en fait* dans une telle foi (car enfin cette foi *existe*), et ce qui *suffit* à l'assurer [...] » (198, le traducteur souligne).

La critique subséquente que fait Rahner de la théologie fondamentale traditionnelle permet de se faire une idée encore plus précise de ce qu'il a en tête. Il lui adresse en premier lieu le reproche de ne pas rejoindre le plan de l'existence. Il dénonce également la dichotomie entre *fait* et *contenu* au sein de la réflexion sur la révélation, de même que l'insistance sur le premier au détriment du second, alors que c'est le deuxième qui pose aujourd'hui problème à ses yeux. Pour Rahner, la « "théologie fondamentale" est un moment interne de la théologie dogmatique elle-même³⁰ » (445) ; les deux s'appellent et se compénètrent. C'est la raison pour laquelle...

le « cours de base » recherché, du fait qu'il est la réflexion scientifique sur les motifs, aujourd'hui expérimentés de manière existentielle, de la foi d'un homme d'aujourd'hui, doit réfléchir à la justification du contenu de la foi[.]³¹ (446)

Dans cette perspective, et éclairant comme par avance la présence de « formules brèves de la foi » à la fin du *Traité fondamental*, Rahner écrit que ce « cours de base » d'une « nouvelle théologie fondamentale » qu'il a en tête est « un cours de base sur les énoncés fondamentaux de la foi » (203). Impossible de donner la preuve de la possibilité de quelque chose du genre dans le cadre de cet article, conclut l'auteur : « ça signifierait réaliser ce *Grundkurs* comme tel³² » (446).

Revenant sur les raisons de la nécessité d'une « nouvelle théologie fondamentale », Rahner écrit que les thèmes de la discipline traditionnelle ne recou-

.....

³⁰ « die "Fundamentaltheologie" ist ein inneres Moment der Dogmatik selbst » — Cf. « Théologie et anthropologie » (A2 Rahner 1967c, en particulier 115-116).

³¹ « der gesuchte „Grundkurs“, weil er die wissenschaftliche Reflexion auf die heute existentiell gelebte Begründung des Glaubens eines heutigen Menschen ist, auf die Begründung des Inhalts des Glaubens reflektieren muß »

³² « [e]s würde eine Durchführung dieses Grundkurses selbst bedeuten »

vrent pas³³ « les motifs³⁴ de la foi, tels qu'on les vit aujourd'hui existentiellement et de façon non réfléchie » (204). La nouvelle discipline apparaît au contraire comme « l'effort entrepris pour soumettre à la réflexion les motifs existentiels de croire » (204), les « motifs existentiels pré-réflexifs de la foi³⁵ » (446).

C'est dans ce contexte que Rahner introduit la notion classique de *rudes*, ces fidèles qui, aux yeux de l'*analysis fidei*, « peuvent croire d'une manière rationnellement légitimée même s'il ne comprennent que peu de choses, ou rien du tout à la – traditionnelle – théologie fondamentale³⁶ » (446). Or, dit-il, en regard du « progrès » (*Fortschritt* entre guillemets dans le texte) contemporain des sciences théologiques (sous-entendu : leur complexification), l'individu est de plus en plus un *rudis*, et il s'en rend lui-même progressivement compte au cours de ses études.

Quelles raisons de croire lui reste-t-il dans un tel contexte, demande Rahner ? Il y a, dit-il, chez l'individu d'aujourd'hui, un « certain canon de motifs [sous-jacent] à sa possibilité et à son devoir de croire³⁷ » (447). C'est précisément la tâche de la « nouvelle » théologie fondamentale « de réfléchir [ces mo-

.....

³³ L'image à laquelle il recourt (« il y a, de part et d'autre, une marge qui "déborde" », p. 204) fait penser à la métaphore du canal (la logique stricte) et du fleuve (la raison en général) chez Newman.

³⁴ Le traducteur a de toute évidence porté une attention particulière à la traduction des expressions *Glaubensbegründung* et (dans le cas présent) *Gründe des Glaubens*. Ses périphrases sont nombreuses et vont à nos yeux dans le sens de la distinction à laquelle nous en sommes venus nous-mêmes, à la lumière de Newman, entre *motifs* (pré-réflexifs) et *raisons* (réfléchies, ou autrement dit : *motifs* portés à la réflexion), en regard de la question du premier niveau de réflexion.

³⁵ « vorreflexen existentiellen Glaubensbegründung »

³⁶ « die "rudes" rational berechtigt glauben können, obwohl sie von der – üblichen – Fundamentaltheologie wenig oder nichts verstehen. »

³⁷ « einen gewissen Kanon der Gründe für seine Glaubensmöglichkeit und Glaubenspflicht »

tifs], et eux seulement, au regard de leur unité, de leur cohérence et de leur caractère effectif³⁸ » (447), une réflexion sur une « motivation originaire de la foi³⁹ » (447) qui est autre chose qu'un « besoin purement “irrationnel” de croire⁴⁰ » (447) au sens moderniste.

Sans employer encore l'expression, on constate que Rahner conçoit ici d'emblée et largement une telle réflexion⁴¹ comme une « théologie de la décision » (qui prend ici une teinte presque newmanienne !) :

À cette réflexion appartient également déjà, de manière très originaire, une réflexion sur le fait que l'être humain peut et doit toujours accomplir en toute légitimité son *Dasein* d'une manière croyante, avant [même] qu'il n'ait pu épuiser adéquatement par la réflexion les motifs de sa décision et n'ait pu les rassembler dans son esprit.⁴² (447)

Au nombre de ces motifs, Rahner mentionne « une anthropologie transcendantale à propos de la dépendance de l'être humain au regard de l'histoire et de la possibilité d'une histoire du salut » (447). D'ailleurs, à ses yeux, la « nouvelle théologie fondamentale » devrait être pour une bonne part (*in weitem Umfang*) « transcendantale », « du fait qu'elle réfléchit sur les motifs de foi qui se situent réellement au plan de l'existence [, ...] sur ce qui rend possible, chez le sujet croyant, l'adhésion à tout ce qui constitue *le contenu* de la foi » (208, nous soulignons).

.....

³⁸ « [d]iese und nur diese zu reflektieren, und zwar in ihrer Einheit, Kohärenz und Vollziehbarkeit »

³⁹ « einen ursprünglichen Grund des Glaubens »

⁴⁰ « ein bloß „irracionales“ Glaubensbedürfnis »

⁴¹ Que le traducteur, non sans raison à notre avis, voit déjà pour une part à l'oeuvre dans *L'homme à l'écoute du Verbe* de 1941 (voir 206, n. 20).

⁴² « Zu dieser Reflexion gehört schon sehr anfänglich auch die Reflexion darauf, daß der Mensch sein Dasein mit Recht gläubig in existentieller Entscheidung vollziehen kann und immer vollziehen muß, bevor er durch die Reflexion die Gründe seiner Entscheidung adäquat aufgearbeitet und vor sich gebracht hat. » — Cf. « Observations sur la situation de la foi aujourd'hui » (A2 Rahner 1982, en particulier 380-381).

La place (centrale) de la discipline de base

Après avoir exposé le problème de l'initiation à la philosophie au sein de la formation des futurs prêtres, Rahner suggère qu'il vaudrait mieux la pratiquer d'abord « à l'intérieur de ce cours de base [de] théologie fondamentale-dogmatique [, ...] au regard de la réalité dont l'auditeur de théologie a une véritable expérience personnelle⁴³ » (449), entendant par philosophie la « réflexion précise, soignée au plan méthodique sur l'accomplissement réel et global de son *Dasein*⁴⁴ » (449).

Rahner rappelle ensuite, une fois encore, la nature de ce « cours » élémentaire qu'il appelle désormais « *fundamentaltheologische Dogmatik*⁴⁵ » (449) :

Il consiste dans une réflexion scientifique, précise et méthodique, sur les motifs de portée existentielle actuelle pour lesquels on croit au fait historique de la Révélation chrétienne et à l'essentiel de son contenu. Une telle réflexion dégage un tel fondement en examinant *à la fois le contenu de la foi elle-même et ce qui en rend possible l'assimilation personnelle*. (213, nous soulignons)

Il voit, dans l'introduction « au caractère original scientifique, et pas seulement pédagogique ou didactique » (214) qu'il a en tête, une « introduction générale au mystère du Christ » comme celle exigée par le décret (alors encore à l'état de schéma) de Vatican II sur la formation des prêtres. Il y voit « la discipline *fondamentale et centrale* de la formation théologique » (215, nous soulignons), reflet en quelque sorte de la centralité de la dogmatique usuelle à son niveau, dogmatique qui a pris une telle ampleur « qu'elle arrive difficilement à cet acte de synthèse par lequel on est directement à même d'entendre la révéla-
.....

⁴³ « innerhalb dieses fundamentaltheologisch-dogmatischen Grundkurses [, ...] an der Wirklichkeit, zu der der theologische Hörer ein echtes persönliches Verhältnis hat »

⁴⁴ « die genaue, methodisch saubere Reflexion auf seinen wirklichen und ganzen Vollzug seines Daseins »

⁴⁵ Nous retenons l'expression allemande, la traduction française « dogmatique fondamentale » (212) ne nous semblant pas traduire exactement ce dont il est question.

tion de Dieu et de la faire passer dans sa vie » (217). En revanche, la « fundamentaltheologische Dogmatik » qu'il envisage « entend être vraiment une discipline dogmatique qui soumette à une réflexion scientifique l'ensemble et l'unité du message de la foi, dans sa structure de base et dans sa crédibilité » (218).

Au plan organisationnel, on constate que Rahner a renoncé à la distinction proposée en 1954 entre parcours de formation « pastoral » et parcours de formation « savant » : parlant du « cours de base », il écrit que « son objet revêt pour tous, directement et existentiellement, une urgence et une importance extrêmes » (219). Sans entrer dans le détail de ses réflexions pratiques sur l'organisation, notons que Rahner envisage la possibilité, dans des cycles d'études postérieurs au « cours de base », d'une « philosophie pure, qui [...] reprendrait tout naturellement, en les approfondissant, certains aspects essentiels du cours de base » (222), notamment la réflexion transcendantale dont il a été question plus haut.

Cette discipline, qui allierait « sobriété et rigueur scientifique⁴⁶ » (454), insiste encore une fois Rahner, pourrait par ailleurs contribuer à l'unité de la science théologique et de la vie spirituelle. Elle pourrait également fort bien convenir aux étudiants en théologie laïcs, ce qui paraît être une préoccupation nouvelle au regard de l'article de 1954.

Rahner conclut en disant que ce qui est au fond en jeu avec toutes ces réflexions⁴⁷, c'est « un problème d'ordre scientifique et théorique qui n'est lui-

.....

⁴⁶ « Nüchternheit und wissenschaftlichen Strenge » — Page 219, il parle du « cours de base » comme d'une « discipline théologique spéculative et scientifique ».

⁴⁷ Réflexions qui, précise-t-il, « n'ont sans doute pas fait la lumière totale sur cette nouvelle discipline de base » (220).

même que l'aspect formel de la question suivante : qu'est-ce au fond que la théologie, et que doit-elle être ? » (225).

III. À propos de la réforme des études de théologie (1968)

En 1969, Karl Rahner faisait paraître *À propos de la réforme des études de théologie*⁴⁸, le 41^e volume de la collection « Questiones Disputatae » qu'il co-dirigeait aux éditions Herder. Le petit ouvrage de 124 pages compte deux parties, respectivement intitulées « À propos de la réorganisation des études théologiques⁴⁹ » (16-50) et « À propos du “Grundkurs” théologique⁵⁰ » (51-96), et suivies, en appendice, de deux contributions externes sur l'« habilitation » des laïcs au sein des facultés de théologie catholique allemandes.

1. « Sur la réorganisation des études théologiques »

Reprise d'un article paru sous le même titre l'année précédente dans *Stimmen der Zeit* (n° 181), cette première partie de l'ouvrage, qui comporte elle-même trois sections⁵¹, se veut une réflexion sur la réforme de l'enseignement de la théologie dans la foulée de la réorganisation des études entreprise par l'épiscopat allemand⁵². Rahner précise d'entrée de jeu que le plan épiscopal est ici davan-

.....

⁴⁸ *Zur Reform des Theologiestudiums* (A1 Rahner 1969). Il s'agit de l'un des rares ouvrages de Rahner à n'avoir été traduit ni en anglais ni en français. Les indications de page réfèrent donc à l'édition allemande, dont nous avons traduit nous-même les passages cités.

⁴⁹ « Zur Neuordnung der theologischen Studien »

⁵⁰ « Über den theologischen „Grundkurs“ »

⁵¹ L'auteur dresse d'abord une esquisse de la nouvelle organisation des études proposée par l'épiscopat allemand, qu'il fait suivre d'un commentaire critique du plan de réforme ; il termine par l'ébauche d'une alternative.

⁵² Ce que Max Seckler appelle le « plan Jaeger » a été réédité sous le titre : « Neuordnung der theologischen Studien für Priesterkandidaten » (C2 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 1998).

tage occasion qu'objet de réflexions sur la question générale de la réforme des études théologiques.

Au terme de quelques remarques introductives générales sur la proposition des évêques (elle répond à un désir des Facultés ; elle n'écarte pas d'emblée la possibilité d'un meilleur modèle ; elle se veut une première réalisation de la prescription du décret *Optatam totius* de Vatican II ; elle a remis l'étude de la théologie à l'ordre du jour dans l'Église⁵³), Rahner y va d'un commentaire plutôt inattendu, mais éloquent :

Les réflexions présentées ici ne vont pas chercher à donner l'apparence d'être exposées totalement « sine ira et studio ». Celui qui, dans une question exigeant une décision concrète, travaille trop suivant le principe du « d'un côté... de l'autre », du « non seulement... mais aussi », abandonne à d'autres la décision qui, même en tant qu'« équilibrée », est justement une décision pour *une* possibilité plutôt qu'une *autre*.⁵⁴ (15)

1. La nouvelle organisation des études proposée par l'épiscopat

Rahner fait précéder son commentaire critique du plan de réforme de quelques données factuelles visant à mettre en évidence l'essentiel de la nouvelle organisation proposée par l'épiscopat allemand : nombre de semestres prévus, caractère des études, distinction entre cours obligatoires et cours à option, importance relative des différentes matières et modalités d'évaluations.

Le deuxième point, d'une nature radicalement différente, attire particulièrement l'attention :

.....

⁵³ « Gare à qui (qu'il soit évêque ou professeur) se dérobe à son urgence, à sa difficulté et à sa complexité » (A1 Rahner 1969, 15), met en garde Rahner.

⁵⁴ « Die hier vorgetragenen Überlegungen werden nicht den Anschein zu erwecken suchen, gänzlich „sine ira et studio“ vorgetragen zu werden. Wer in Fragen, die eine konkrete Entscheidung erheischen, zu sehr nach dem Prinzip des „einerseits-andererseits“, des „sowohl-als-auch“ arbeitet, nimmt gar nicht Stellung, überläßt anderen die Entscheidung, die, auch als „ausgewogene“, eben Entscheidung für *eine* Möglichkeit gegen eine *andere* ist. »

Ces études doivent être faites de façon rigoureusement scientifique, donc sur une base académi-co-scientifique et suivant une méthodologie appropriée, mais sans chercher à former des spécialistes, ou sans se perdre en une « polymathie de surface ». Mais en même temps, ces études doivent avoir en vue la totalité du ministère pastoral du prêtre. Cette nécessité engendre naturellement une difficulté quasi insurmontable comme nous le dirons encore plus bas.⁵⁵ (16)

C'est à cette difficulté « quasi insurmontable » que s'attaquera Rahner.

2. Critique du plan de réforme des évêques

Rahner formule ici quatre remarques :

[1.] Il note d'abord un déplacement de la philosophie au sein des études théologiques : elle ne représente plus ici une (première) étape des études, comme c'est le cas dans la structure romaine traditionnelle, mais plutôt une discipline étudiée dès le départ et parallèlement à d'autres, théologiques. Bien qu'il n'ait a priori rien à objecter à ce synchronisme, il se demande si, dans les conditions prescrites par le plan⁵⁶, il est possible d'en arriver à une compréhension sérieuse de la philosophie « de type scientifique⁵⁷ » (17).

Rahner remarque également que...

dans cette première étape d'études [...], n'est naturellement offert qu'un mélange hétérogène de matières très disparates, qui n'ont pas de rapport entre elles et qui n'ont pas encore justifié leur place dans cette première étape d'études – par exemple l'histoire de l'Église, la patrologie et la pédagogie de l'enseignement religieux –, bien que celle-ci [i.e. cette première étape] devrait

.....

⁵⁵ « Dieses Studium soll streng „wissenschaftlich“, also auf akademisch-wissenschaftlicher Grundlage und in entsprechender Methodik betrieben werden, aber ohne schon Fachgelehrte ausbilden zu wollen bzw. in „oberflächliche Polymathie“ sich zu verlieren. Zugleich muß aber dieses Studium auf das eine ganze Amt des Seelsorgspriesters ausgerichtet werden. Diese Notwendigkeit schafft natürlich fast unüberwindliche Schwierigkeiten, wie gleich noch zu sagen sein wird. »

⁵⁶ Nombre d'heures par semaine, nombre de disciplines étudiées parallèlement, etc.

⁵⁷ « wissenschaftlicher Art »

tout de même bel et bien fonder la théologie *une* dans son unité objective et « existentielle ». ⁵⁸ (18-19, nous soulignons)

[2.] On en vient ainsi, poursuit Rahner, au *malaise décisif* à l'égard de l'ensemble de cette réforme des études : « *Aucune réflexion scientifique sur le tout unitaire de la théologie ne précède le plan*⁵⁹ » (19 ; en italique dans le texte).

La fragmentation traditionnelle, sous l'effet de mille et un hasards historiques (il n'y a pas d'articulation organique !), de la théologie dans les disciplines actuelles s'y trouve tout simplement présumée ; les disciplines sont ordonnées de telle manière qu'on cherche, ici et là, à éviter la plus grande absurdité dans la séquence des disciplines, ce à quoi l'on est toutefois loin de parvenir[.]⁶⁰ (20)

Pour Rahner, la question de l'unité de la théologie et de l'agencement interne qui en découle « en vertu de l'essence de la chose⁶¹ » (21) est primordiale ; elle constitue une *Grundfrage*, une question fondamentale. Tout comme l'est d'ailleurs celle de l'adéquation de la théologie à la femme et à l'homme d'aujourd'hui – il parle en ce sens d'une forme de théologie ayant fait époque, qui est aujourd'hui révolue, mais qui continue néanmoins à déterminer l'organisation des études⁶².

.....

⁵⁸ « wird in diesem ersten Studienabschnitt [...] natürlich nur ein heterogenes Konglomerat sehr disparater Fächer geboten, die weder unter sich einen Zusammenhang haben noch verständlich machen, warum sie – zum Beispiel Kirchengeschichte, Patrologie und Religionspädagogik – in diesem ersten Studienabschnitt ihren Platz finden, obgleich dieser doch wohl die eine Theologie in ihrer objektiven und „existentiellen“ Einheit grundlegen soll. »

⁵⁹ « dem Entwurf geht offenbar keine wissenschaftliche Reflexion auf das eine Ganze der Theologie voraus »

⁶⁰ « Die traditionelle, durch tausend geschichtliche Zufälle gewordene Aufspaltung (eine organische Gliederung ist es ja nicht!) der Theologie in die heutigen Fächer wird einfach vorausgesetzt; diese Fächer sind so angeordnet, daß man da und dort die massivste Unlogik in der Fächerfolge zu vermeiden sucht, was aber noch längst nicht immer gelingt [...] »

⁶¹ « vom Wesen der Sache »

⁶² La note 8 de l'ouvrage illustre l'actualité de la question et l'ampleur du débat.

Suit une interrogation sur l'articulation de la théologie fondamentale et de la dogmatique qui attire l'attention :

Comment se comporte la théologie fondamentale (qu'est-ce donc que cela ?) à l'égard de la dogmatique ? Ne se pourrait-il pas que dans les faits, en vertu d'une définition juste [...], elle doit être entendue après la dogmatique comme une sorte de niveau supérieur de réflexion de la dogmatique ?⁶³ (21)

Rahner suggère aussi que la théologie morale, comprise comme discipline réellement *théologique*, est peut-être aujourd'hui une partie interne de la dogmatique bien comprise. Suit une question laissée sans réponse (comme ci-dessus pour la théologie fondamentale) sur la fonction de la discipline de l'histoire de l'Église : « *qu'est-elle, en effet ?* » (22).

Ce que Rahner remet au fond ainsi en question, c'est le fait que des disciplines particulières, qui ont pris forme et se sont figées au gré des aléas de l'histoire, déterminent ce dont il est question dans l'enseignement théologique, de même que l'organisation concrète de ce dernier. À son avis, le contenu devrait plutôt être déterminé *à partir de l'essence* de la *chose* en question ; il s'agit pour lui d'une « déformation de la théologie une [qui] n'est d'aucune manière surmontée à travers cette réforme des études ; [qui] n'est probablement même pas vue⁶⁴ » (23).

Dans un tel contexte, les professeurs ne peuvent plus se contenter d'exposer leur spécialité, « mais tous (chacun à sa manière et à partir de son propre point

.....

⁶³ « Wie verhält sich Fundamentaltheologie (was ist das denn?) zur Dogmatik? Könnte es bei einer richtigen Bestimmung unter Umständen nicht so sein [...], daß sie nach der Dogmatik als eine Art höherer Reflexionsstufe der Dogmatik gelesen werden müßte? »

⁶⁴ « diese Verkehrung der Konzeption der einen Theologie wird durch diese Studienreform in keiner Weise überwunden, ja vermutlich gar nicht gesehen »

de départ) ont à répondre devant leurs auditeurs de l'« espérance de la foi », et pas seulement de leur savoir spécialisé⁶⁵ » (24).

Mais tout ne repose pas sur les seuls professeurs ; des mesures institutionnelles pourraient selon Rahner mettre davantage en lumière l'unité de la théologie dans l'organisation des études. Est-il par exemple normal, s'interroge Rahner, que, considérant l'unité de la théologie une, sa différenciation interne conforme à son objet et sa forme appropriée à notre époque, le plan de réforme réserve au droit canonique autant d'heures qu'à la théologie fondamentale ? Est-il normal, considérant la détresse actuelle de la foi des débutants en théologie, que les disciplines exégétiques – telles qu'elles sont habituellement pratiquées, précise-t-il – reçoivent davantage d'heures que la théologie fondamentale et la dogmatique réunies ? Que la sacramentaire en ait plus que la doctrine sociale chrétienne et pas tellement moins que la théologie morale ?

[3.] Mais au delà de la question de la répartition des heures de formation entre les disciplines particulières, c'est celle de la pertinence de ces dernières dans la perspective d'une « conception d'ensemble mûrement réfléchie⁶⁶ » (27) d'une formation théologique de base qu'il faudrait à son avis poser.

[4.] Dans une quatrième et dernière remarque, Rahner signale que le plan épiscopal s'intéresse également au problème d'un « *Grundkurs* théologique », dans la perspective du *cursus introductorius* au Mystère du salut demandé par le concile. Mais le cours de base, tel que proposé dans le plan de réforme, ne peut, écrit Rahner, rien offrir de plus qu'une pâle imitation de ce qu'on entendait

.....

⁶⁵ « sondern alle (jeder auf seine Weise und von seinem Ausgangspunkt aus) die „Hoffnung des Glaubens“ und nicht nur ihre Fachgelehrsamkeit vor ihren Hörern zu verantworten haben »

⁶⁶ « einheitlich durchdachte Grundkonzeption »

jadis par l'encyclopédie théologique : « ce n'est pas ainsi qu'on obtient une véritable compréhension de l'essence et de la tâche de la théologie une⁶⁷ » (28).

Pour Rahner, un cours de base s'impose pour des raisons tout à la fois essentielles (*grundsätzlich*) et « conjoncturelles » („*epochal*“), indépendamment de la question de savoir ce que le concile entendait par « cours d'introduction ». C'est dans ce contexte qu'apparaît la distinction entre deux niveaux de réflexion :

La théologie est [la] compréhension scientifiquement (méthodiquement) réfléchie de la foi. Mais en principe, et aujourd'hui avant tout, on doit distinguer deux *niveaux de réflexion*, même si les passages entre les deux sont mouvants, et qu'on peut admettre qu'un accomplissement simultané de ces deux niveaux de réflexion est en soi imaginable « abstraitement » et [qu'il] était jadis également possible en pratique. Le premier niveau de réflexion – réalisé réflexivement d'une manière méthodique – présuppose et clarifie cette compréhension de la foi que, sans être un théologien spécialisé, une personne cultivée de son temps peut avoir et devrait avoir. Ce premier niveau de réflexion, soigneusement mené de façon réellement méthodique, représente aussi déjà [la] science théologique, dans la mesure où il vise la compréhension dogmatiquement réfléchie du sens et la justification (dans une approche de théologie fondamentale) de la conviction de foi personnelle. Mais il est *premier* niveau de réflexion pour autant qu'il réfléchisse cette compréhension du sens et cette justification de la conviction de foi qui sont accessibles à une personne qui n'est pas cultivée au plan de la théologie spécialisée, et qui autorisent cette dernière à un assentiment de foi intellectuellement honnête. [C'est] aujourd'hui seulement [que], sous l'effet de l'immense différenciation dans les méthodes et le contenu des sciences philosophiques, théologiques et autres [disciplines] pertinentes en ce qui concerne la vision du monde, ce premier niveau se distingue du deuxième (qui reste encore à caractériser).⁶⁸ (29-30)

.....
⁶⁷ « ein wirkliches Verständnis des Wesens und der Aufgabe der einen Theologie läßt sich so nicht erzielen »

⁶⁸ « Theologie ist der wissenschaftlich (methodisch) reflektiertes Glaubensverständnis. Es sind aber grundsätzlich und vor allem heute *zwei Reflexionsstufen* zu unterscheiden, auch wenn die Übergänge zwischen beiden fließend sind und zugegeben werden kann, daß ein gleichzeitiger Vollzug dieser beiden Reflexionsstufen an sich „abstrakt“ denkbar ist und früher auch praktisch möglich war. Diese erste Reflexionsstufe – methodisch reflex durchgeführt – setzt voraus

Rahner donne un exemple d'une question vivement discutée à l'époque : le catholique instruit et intellectuellement honnête d'aujourd'hui se doit d'être en mesure de rendre compte du sens et de la raison de sa foi en regard de la question de la papauté. Doit-il, pour ce faire, passer à travers toutes les sciences et considérations théologiques, comme le préconisait la théologie fondamentale classique ?

Cela est impossible. S'engager dans une telle voie (chez les personnes sans formation théologique spéciale et chez les jeunes théologiens, au moins durant le premier semestre) ne conduit qu'à cette pseudo-scientificité qui, trop souvent, jette le discrédit sur l'activité théologique d'aujourd'hui.⁶⁹ (30)

Pour Rahner, il doit exister une alternative, pour les questions secondaires, mais également pour les vérités les plus fondamentales du christianisme :

Cette clarification du sens et cette justification doivent tout de même exister sans devoir passer par cette voie – sans que cela puisse être fondé ici dans le détail –, même si elle peut [aussi] être souvent très *indirecte*, voire peut-être réussie [que] partiellement dans *la justification intellectuellement réfléchie de la légitimité d'une foi non-réfléchie*, pas encore passée par tout le purgatoire de la réflexion scientifique.⁷⁰ (30-31, nous soulignons)

.....

und klärt jenes Glaubensverständnis, das ein Gebildeter seiner Zeit haben kann und haben soll, ohne Einzelfachtheologe zu sein. Diese erste Reflexionsstufe, wirklich methodisch sauber durchgeführt, bedeutet auch schon theologische Wissenschaft, insofern sie auf das dogmatisch reflexive Sinnverständnis und die (fundamentaltheologische) Begründung der personalen Glaubensüberzeugung hinzielt. Aber sie ist insofern *erste* Reflexionsstufe, als sie auf jenes Sinnverständnis und jene Begründung der Glaubensüberzeugung reflektiert, die einem nicht fachtheologisch Gebildeten zugänglich ist und diesen zu einer intellektuell redlichen Glaubenszustimmung legitimiert. Erste heute hebt sich durch die ungeheuerere methodische und inhaltliche Differenzierung der philosophischen, theologischen und sonst weltanschaulich relevanten Wissenschaften diese erste von der Zeiten (noch zu kennzeichnenden) Reflexionsstufe ab. »

⁶⁹ « Das ist unmöglich. Der Versuch eines solchen Durchgangs (beim nicht fachtheologisch Gebildeten und beim jungen Theologen mindestens der ersten Semester) führt nur zu jener Pseudowissenschaftlichkeit, die den heutigen theologischen Betrieb nur zu oft in Mißkredit bringt. »

⁷⁰ Doch es muß – ohne daß hier näher begründet werden soll – diese Sinnerhellung und diese Begründung ohne einen solchen Durchgang geben, wenn sie auch oft sehr indirekt sein mag, ja vielleicht teilweise in der intellektuell reflexen Begründung der Legitimität eines unreflexen,

Rahner pose la question : n'y a-t-il de foi en Dieu intellectuellement honnête « et réfléchie dans son honnêteté⁷¹ » (31) qu'à la condition de traverser tous les méandres d'une philosophie ; n'y a-t-il de foi intellectuellement honnête (et réfléchie comme telle) à la résurrection du Christ qu'à travers le maniement de l'exégèse contemporaine qui n'est maîtrisée que par quelques spécialistes ?

Ou y a-t-il, sans rendre la théologie fondamentale classique superflue ou insignifiante, un niveau de réflexion, premier mais légitime, sur le sens et la justification de cette vérité fondamentale qui puisse être sérieusement et véritablement compris de la personne instruite qui n'est pas un théologien spécialisé, et du théologien [étudiant] au moins [au cours du] premier semestre. Encore une fois, il doit pouvoir y avoir cela, et ainsi quelque chose peut être développé, bien qu'une telle tâche, du point de vue du contenu et de la méthode doive être abordée tout autrement que [ne le fait] le plus souvent (peut-être pas toujours !) la théologie fondamentale usuelle, même si une telle entreprise devait se retrouver de travers sur la voie des disciplines traditionnelles de la théologie [...].⁷² (31)

Celui qui ne peut plus espérer justifier sa foi scientifiquement, si l'on entend par là un « passage à travers toutes les disciplines théologiques, dans la rigueur de leurs exigences⁷³ » (31), n'est pas pour autant condamné à une

.....
 noch nicht durch alle Fegfeuer der wissenschaftlichen Reflexion hindurchgegangenen Glauben besteht. »

⁷¹ « und in seiner Redlichkeit auch reflektierten »

⁷² « Oder gibt es, ohne die klassische Fundamentaltheologie in sich überflüssig oder bedeutungslos zu machen, eine erste, aber legitime Stufe der Reflexion auf Sinn und Begründung dieser Grundwahrheit, die vom gebildeten Nichtfachtheologen und vom Theologen der (mindestens) ersten Semester ernsthaft und echt nachvollzogen werden kann ? Nochmals, das muß es geben können, und so etwas kann geleistet werden, wenn auch eine solche Aufgabe inhaltlich und methodisch ganz anders in Angriff genommen werden muß als die übliche Fundamentaltheologie es meist (vielleicht nicht immer !) tut und wenn auch ein solches Unternehmen quer zu den traditionellen Fächern der Theologie liegen mag [...]. »

⁷³ « Durchgang durch alle theologischen Disziplinen in der Strenge von deren Anforderungen »

« pieuse foi d'enfant » (31), à une « foi du charbonnier⁷⁴ » (31), contrairement à ce que certains peuvent penser :

À vrai dire, on a parfois l'impression – à tort, espérons-le – qu'il y a des théologiens spécialisés chez qui une grande érudition dans un domaine précis se combine de façon étrangement schizophrène à une simple crédulité infantile dont ils ne veulent pas sortir parce qu'ils pensent que ce n'est possible qu'à travers la méthode avec laquelle ils pratiquent leur propre discipline savante.⁷⁵ (31)

Rahner qualifie cette réalisation « *systématique et scientifique*⁷⁶ » (32) du premier niveau de réflexion d'« absolument nécessaire⁷⁷ » (32) au jeune théologien d'aujourd'hui, les carences qu'il identifie chez le débutant nous informant indirectement des objectifs d'un cours fondamental à un premier niveau de réflexion⁷⁸. À ses yeux, les disciplines traditionnelles, telles qu'elles sont du moins effectivement pratiquées, « *ne lui offrent pas ce niveau de réflexion premier [et] fondamental*⁷⁹ » (32), sauf lorsque le professeur est *plus qu'un spécialiste*. Les disciplines spécialisées le placent devant l'illimité et le provisoire de sa problé-

.....

⁷⁴ « fromme Kinderglaube » et « Köhlerglaube », respectivement.

⁷⁵ « Allerdings hat man manchmal – hoffentlich zu Unrecht – den Eindruck, es gebe Fachtheologen, bei denen sich große „regionale“ Fachgelehrsamkeit in seltsam schizophrener Art kombiniere mit einer solchen bloß kindlichen Gläubigkeit, aus der sie nicht herauswollen, weil sie meinen, dies sei nur möglich in der Methode, in der sie ihr eigenes hochgelehrtes Fach betreiben. »

⁷⁶ « wissenschaftlich systematische Durchführung »

⁷⁷ « absolut notwendig »

⁷⁸ « Il a l'impression de ne pas trop savoir ni ce que les affirmations de foi “veulent dire au juste”, en quoi elles ont un sens existentiellement “réalisable” et s'intègrent dans la vie à un ensemble simple vraiment solide, ni comment elles peuvent être crues en toute honnêteté intellectuelle » ; en allemand : « Er hat den Eindruck, daß er weder recht weiß, was die Glaubensausagen „eigentlich sagen wollen“, wie sie einen existentiell „realisierbaren“ Sinn haben und sich zu einem einfachen Ganzen von realer Kraft im Leben fügen, noch wie sie in intellektueller Redlichkeit geglaubt werden können » (32). L'unité de la théologie fondamentale et de la dogmatique pour laquelle plaide Rahner est perceptible ici.

⁷⁹ « bieten ihm diese erste, grundlegende Reflexionsstufe aber nicht »

matique « et ne vise justement pas réflexivement ce point où la problématique scientifique (en tant que telle légitime) de la théologie spécialisée devrait se transformer en ce *oui* à une existence croyante⁸⁰ » (32).

Le « premier niveau de réflexion de la théologie⁸¹ » (33) apparaît relever spécifiquement du cours fondamental, dont il constitue pour Rahner « la tâche et le thème⁸² » (33), et tout processus de spécialisation doit s'enraciner dans cette « unité intérieure, originaire⁸³ » (33) de philosophie de la religion, de théologie fondamentale et (des questions fondamentales) de dogmatique.

[L]a question doit être posée : en quoi consiste au juste le christianisme dans son « noyau », et pourquoi puis-je, en tant que personne instruite, d'une manière intellectuellement honnête, croire ce christianisme sans être un savant spécialisé, et comment malgré tout, de façon authentique et originelle, apparaît d'elle-même dans ce centre l'unité de la théologie ?⁸⁴ (33)

De l'avis de Rahner, ce n'est pas ce que propose le plan de l'épiscopat allemand.

3. Alternative rahnérienne

Après ce commentaire critique du plan de réforme, Rahner enchaîne avec une proposition alternative « à notre propre compte et à nos propres risques, écrit-il, conscient qu'elle [...] est exposée ici sans véritable justification épisté-

.....

⁸⁰ « und visiert gerade jenen Punkt nicht reflex an, an dem die wissenschaftliche (und so auch berechtigte) Problematik der Fachtheologie übergehen soll in das Ja einer gläubigen Existenz »

⁸¹ « erste Reflexionsstufe der Theologie »

⁸² « die Aufgabe und das Thema »

⁸³ « innere, ursprüngliche [...] Einheit »

⁸⁴ « muß [...] gefragt werden: Was ist eigentlich Christentum in seinem „Kern“, und warum kann ich als Gebildeter intellektuell redlich dieses Christentum glauben, ohne theologischer Fachgelehrter zu sein, und wie kommt in dieser Mitte dann trotzdem die Einheit der Theologie von selbst echt und ursprünglich zur Erscheinung? »

mologique⁸⁵ » (34). Il la fait précéder d'une vingtaine de remarques préliminaires. Des onze premières, qualifiées de générales, on ne retiendra que la septième, qui porte sur l'orientation *existentielle* de la formation de base (et pas encore spécifiquement du *cours fondamental*, ou *Grundkurs*) :

de façon générale, la formation de base doit avoir une orientation pratique, existentielle, et de là, un principe d'organisation et de sélection : *ce n'est pas le jeune spécialiste, mais le chrétien et le prêtre d'aujourd'hui en son existence personnelle, ainsi que le pasteur ordinaire capable de « se débrouiller » avec la personne cultivée d'aujourd'hui, qui est le point de repère de la formation de base.*⁸⁶ (36-37)

Il y a, ajoute Rahner, une pseudo-érudition « académique » qui conduit à une formation superficielle, qui décourage la moyenne des jeunes théologiens et qui « enlève aux plus intelligents le courage de témoigner plus tard avec intrépidité de l'Évangile⁸⁷ » (37). Il est évident, note Rahner, que les futurs pasteurs devront être davantage spécialisés que ce ne fut le cas jusqu'à maintenant, mais il est tout aussi clair pour lui qu'une telle spécialisation ne présentera aucun danger dans l'hypothèse où ces pasteurs auront profité d'un cours fondamental solide. Le fait qu'ils devront travailler en équipe rendra pour lui d'ailleurs souhaitable une telle spécialisation.

.....

⁸⁵ « auf eigene Rechnung und Gefahr, mit dem Bewußtsein, daß er sehr wesentlich verbessert werden müßte, hier ohne eigentliche wissenschaftstheoretische Begründung vorgetragen wird » — Rahner écrira néanmoins qu'il est possible de montrer en théorie des sciences que la distinction de deux niveaux de réflexion est une chose qui se fait par principe et qui est aujourd'hui inéluctable (voir 45-46).

⁸⁶ « im ganzen muß die Grundausbildung eine praktische, existentielle Ausrichtung und von daher ein Aufbau- und Auswahlprinzip haben: *Der Christ und Priester von heute in seiner persönlichen Existenz und der normale Seelsorger*, der auch mit dem Gebildeten von heute „fertig werden“ kann, *und nicht der junge Fachgelehrte ist der Richtpunkt der Grundausbildung.* »

⁸⁷ « den Intelligenteren den Mut nimmt, später einmal das Evangelium unerschrocken zu bezeugen »

Les dernières remarques, regroupées sous le titre « Principes formels de l'organisation des études », nous concernent encore plus spécifiquement. La première, qui critique le modèle romain de la propédeutique philosophique, renferme quelques indices quant à la nature du cours fondamental et, par extension, du premier niveau de réflexion. Rahner écrit que la méthode romaine, avec sa propédeutique philosophique, n'est pas apte à répondre aux détresses existentielles d'un chrétien (et par extension d'un prêtre) d'aujourd'hui, qui ne peut pas attendre plusieurs semestres avant de « réfléchir à ce qui constitue le cœur même de son existence réelle⁸⁸ » (40), lequel ne réside pas seulement, écrit Rahner, dans ce sur quoi la « philosophie » – il emploie les guillemets – peut explicitement discourir. Aussi, dès les premiers semestres, une « philosophie de la conscience critique et de la question⁸⁹ » (40) appelle-t-elle une « *théologie de la réponse et de la décision*⁹⁰ » (40).

À l'intérieur d'une formation de base judicieusement structurée, « philosophie » et théologie devraient s'accompagner [l'une l'autre], devraient être continuellement confrontées l'une à l'autre dans le dialogue dans des cours correspondants, comme par exemple, d'un côté, une élaboration profane de la question et une réflexion sur l'horizon de la question, une pré-compréhension de la révélation, et de l'autre, la révélation comme réponse à la question dans la situation existentielle (réfléchi) actuelle, telle qu'elle est concrètement déterminée.⁹¹ (42)

.....
⁸⁸ « bis er auf die eine und ganze Mitte seiner wirklichen Existenz reflektiert »

⁸⁹ « Philosophie des kritischen Bewußtseins und der Frage »

⁹⁰ « *Theologie der Antwort und der Entscheidung* » — Rahner intitulera en ce sens la première partie de son plan d'études théologiques : « Le “cours fondamental” : théologie de la décision » (48).

⁹¹ « *Innerhalb* einer sinnvoll strukturierten Grundausbildung müßten sich „Philosophie“ und Theologie begleiten, müßten dauernd durch korrespondierende Vorlesungen im Dialog konfrontiert sein, fast wie profane Ausarbeitung der Frage und Reflexion auf Fragehorizonte, Vorverständnis für die Offenbarung einerseits und Offenbarung als Antwort auf die Frage in die heutige, geistesgeschichtlich nun einmal so bestimmte, existentielle (reflektierte) Situation hinein andererseits. »

Une véritable herméneutique théologique, écrit Rahner, ne connaît ni pur apostériorisme des sources sans horizon de compréhension préalable, ni pur apriorisme de système sans approche historique et décision préalable. D'où la structure pour ainsi dire bipolaire de la partie intitulée « Le "cours fondamental" : théologie de la décision » du plan d'études théologiques qu'il propose un peu plus loin, et qui comprend le « cours fondamental » proprement dit ainsi que quelques cours complémentaires. On y trouve, pour chaque thème abordé⁹², un versant « philosophique » et un versant théologique qui se correspondent (« co-répondent »). Rahner présente cette première partie du plan comme...

l'exposition systématique du premier niveau de réflexion, niveau intellectuellement honnête et immanent à la compréhension chrétienne du *Dasein* de l'homme d'aujourd'hui instruit, mais n'étudiant pas la théologie spécialisée.⁹³
(48)

On y trouve cinq thèmes⁹⁴ ordonnés comme suit : « 1. L'être humain en tant que question qui se prend en charge (avec la légitimité de l'accomplissement partiellement non-réfléchi du *Dasein*) », « 2. L'être humain devant Dieu », « 3. L'être humain dans l'histoire du salut », « 4. Le médiateur absolu du salut » et « 5. L'être humain en tant qu'être ecclésial »⁹⁵ (48-49).

.....

⁹² La proposition de Rahner est structurée en fonctions des thèmes, et non des disciplines : « Le démantèlement [*Zerschlagung*] des disciplines traditionnelles (en partie réel, en partie apparent) est délibéré et fondamental » (45).

⁹³ « Er ist die systematische Darstellung der dem christlichen Daseinsverständnis des gebildeten, nicht Fachtheologie studierenden Menschen von heute immanenten, intellektuell redlichen, ersten Reflexionsstufe. »

⁹⁴ Notons que pour Rahner, l'approche par « thèmes » est de l'ordre de la *Frage*, du questionnement (voir 40) alors que l'approche par « disciplines » est plutôt de l'ordre du savoir et de l'érudition (spécialisation).

⁹⁵ Respectivement : « 1. Der Mensch als die sich aufgebürdete Frage (samt der Berechtigung des partiell unreflektierten Daseinsvollzugs) », « 2. Der Mensch vor Gott », « 3. Der Mensch in der Heilsgeschichte », « 4. Der absolute Heilsmittler » et « 5. Der Mensch als kirchliches Wesen ».

La deuxième partie du plan, intitulée « Théologie historique et “philosophique”⁹⁶ », est plus complexe, se divisant en trois sections principales (et en multiples sous-sections) : « I. L'être humain dans l'histoire particulière de la Révélation et du Salut », « II. Théologie systématique » et « III. Théologie de la praxis ».

À ceux qui s'inquiéteraient de la possibilité qu'un « cours fondamental » précédant une étude scientifique systématique de la théologie favoriserait un dédoublement des thèmes, Rahner répond que...

la deuxième partie [de l'ensemble de la formation de base (*Grundstudium*)] comporte de nombreux thèmes qui ne sont pas du tout abordés au sein du « cours fondamental ». Cette deuxième partie peut aussi approfondir les thèmes déjà abordés au premier niveau de réflexion⁹⁷, doit même les traiter d'une façon méthodiquement si différente que dans le cas d'un bon professeur il n'y a aucun danger d'assister à une répétition ennuyante de ce qui aura été vu dans le « cours fondamental ». ⁹⁸ (46)

Pour Rahner, et c'est son dernier commentaire, cette deuxième partie demeurerait « la théologie » au sens où l'entend l'« université de la recherche et de la conscience critique⁹⁹ » (47), le « cours fondamental » ayant déjà présenté l'ensemble de la théologie à un premier niveau de réflexion.

.....

⁹⁶ Bien qu'il n'y adopte pas l'approche « bipolaire » de la première, le titre (et le contenu) de cette deuxième partie la suggère.

⁹⁷ Ici, pour Rahner, les « premier » et « deuxième » niveaux correspondent respectivement à une première et à une deuxième partie de l'ensemble de la formation de base, et non à une introduction et à une spécialisation (45-46).

⁹⁸ « Der zweite Abschnitt enthält so viele Themen, die im „Grundkurs“ überhaupt nicht behandelt sind; er kann auch in den schon einmal auf einer ersten Reflexionsstufe behandelten Themen so vertieft bzw. *muß* methodisch so verschieden durchgeführt werden, daß bei guten Professoren keine Gefahr einer bloß langweiligen Wiederholung des „Grundkurs“ besteht. »

⁹⁹ « „Universität der Forschung und des kritischen Bewußtseins“ »

2. « Sur le “cours fondamental” de théologie »

Cette deuxième partie de l'ouvrage est la transcription, légèrement retravaillée, d'une conférence donnée par Rahner à l'occasion d'un congrès de théologiens autrichiens tenu à Innsbruck en 1967. Le texte d'une cinquantaine de pages est divisé en deux sections : « [Considérations] épistémologiques¹⁰⁰ au sujet du *Grundkurs*¹⁰¹ » (51) et « À propos de la réalisation pratique du *Grundkurs*¹⁰² » (76). Comme ce fut le cas pour la première partie, nous nous proposons d'en présenter ici les grandes lignes et de nous attarder sur certains passages clés au regard de notre thèse.

1. « Considérations épistémologiques au sujet du *Grundkurs* »

D'entrée de jeu, Rahner situe son intervention dans la foulée du décret conciliaire « *Optatum totius* » sur la formation des prêtres, plus particulièrement dans la ligne du « *Cursus introductorius in mysterium Christi* » qui y est évoqué. L'auteur précise : « Il y a sans aucun doute différentes manières de venir à bout de cette question confusément visée par le Concile. [...] C'est peut-être seulement à travers la pratique que l'une ou l'autre va d'elle-même se révéler être la meilleure » (51). Il avertit qu'il s'agit ici de « premières réflexions tâtonnantes *sur tout ce problème*¹⁰³ » (52) et d'une invitation à une discussion plus

.....

¹⁰⁰ « une expression peut-être un peu prétentieuse », écrira-t-il (52). Question d'éviter le caractère équivoque du mot *épistémologie* en français, nous traduirons ici *Erkenntnistheorie* (théorie de la connaissance) par *gnoséologie* et réserverons *épistémologie* à la traduction de *Wissenschaftstheorie* (théorie des sciences).

¹⁰¹ « *Wissenschaftstheoretisches über den Grundkurs* »

¹⁰² « *Über die praktische Durchführung des Grundkurses* »

¹⁰³ « *über dieses ganze Problem erste tastende Überlegungen* »

vaste¹⁰⁴, signalant au passage le risque permanent de perdre de vue l'idée originelle du cours fondamental (écueil que, selon lui, l'épiscopat allemand n'a pas su éviter avec son plan de réforme).

Rahner propose de « se concentrer d'abord sur ce qui est tout à fait fondamental en se demandant : pourquoi devrait-il y avoir, et pourquoi faudrait-il qu'il y ait aujourd'hui quelque chose comme un cours fondamental ?¹⁰⁵ » (53).

« Optatam totius » est présenté par Rahner comme une « occasion extérieure¹⁰⁶ » (53) de réfléchir sur la nécessité, pour aujourd'hui, de « quelque chose comme un *Grundkurs*¹⁰⁷ » (53). Il en cite les deux premiers alinéas du paragraphe 14, le premier portant sur l'articulation de la philosophie et de la théologie dans l'approfondissement du Mystère du Christ, le deuxième, sur le cours d'introduction comme tel.

L'auteur fait remarquer qu'en dépit de l'imprécision du document conciliaire quant aux modalités de l'articulation entre philosophie et théologie, ces deux disciplines y sont présentées comme ayant un même objet et comme convergeant vers un même but : le « Mystère du Christ », et que « ce tout de la théologie devrait être transmis d'emblée d'une manière ou d'une autre *en tant que* tout aux théologiens dans un cours d'introduction suffisamment long¹⁰⁸ » (54), de façon à ce que soient perceptibles d'emblée le sens, la structure et l'objectif pastoral de l'ensemble des études théologiques et que le jeune théolo-

.....

¹⁰⁴ Une discussion souhaitée depuis longtemps, comme en témoigne l'introduction de l'article de 1964.

¹⁰⁵ « sich [...] zuerst auf das ganz Grundsätzliche konzentrieren und fragen : Warum sollte und müßte es heute etwas wie einen Grundkurs geben? »

¹⁰⁶ « äußere Anlaß »

¹⁰⁷ « etwas wie einen Grundkurs »

¹⁰⁸ « dieses Ganze der Theologie bereits schon irgendwie *als* das eine Ganze den Theologen in einem ausreichend langen Einführungskurs vermittelt werden müsse »

gien soit aidé à fonder sa vie personnelle comme vie de foi. Une exigence à laquelle, de l'avis de Rahner, la proposition de l'épiscopat allemand, en dissolvant le cours de base unitaire en quelques cours particuliers, ne répond pas.

L'enjeu, pour Rahner, est de savoir...

si, pour ce qui est envisagé ici, on peut trouver un fondement épistémologique (nommons-le ainsi, de façon érudite et peut-être un peu trop prétentieuse) pour lequel un tel cours d'introduction signifie une discipline théologique particulière autonome, responsable, et ne soit donc pas seulement une pieuse préface à la théologie en général. Si une telle chose existe, si des raisons militent en ce sens, alors de là devrait aussi émerger le véritable chemin et la forme concrète d'un tel cours fondamental.¹⁰⁹ (59)

Il redira à la même page qu'il s'agit de tenter de fournir quelques fondements épistémologiques susceptibles de donner une idée de ce qui est envisagé.

Il faut maintenant, dans une perspective épistémologique, tenter de fournir, dans la mesure où c'est tant bien que mal possible en toute concision, quelques fondements pour un tel cours de base, lesquels donneront peut-être ensuite également une idée de ce qui est envisagé avec ce cours fondamental.¹¹⁰ (59)

Comme dans ses articles précédents sur la question, Rahner commence par réfléchir à la situation du jeune théologien. Il note d'abord une baisse du niveau intellectuel moyen en théologie, précisant que les dispositions intellectuelles de bien des jeunes ont changé, mais ne sont pas devenues plus mauvaises pour autant, et que « beaucoup de qualités, d'aptitudes et d'intérêts qui ne coïncident

.....

¹⁰⁹ « ob wir für das, was hier gemeint ist, (nennen wir es mal gelehrt und vielleicht etwas zu anspruchsvoll:) eine wissenschaftstheoretische Begründung finden können, für die ein solcher Einführungskurs eine eigene selbständige, verantwortbare, theologische Disziplin bedeutet und also nicht nur eine fromme Einleitung für die Theologie im allgemeinen ist. Wenn es so etwas gibt, wenn dafür Gründe sprechen, dann müßte sich auch von da der eigentliche Weg und die konkrete Gestalt eines solchen Grundkurses ergeben. »

¹¹⁰ « Es soll nun versucht werden, so gut oder so schlecht das eben in aller Kürze möglich ist, für einen solchen Grundkurs in einer wissenschaftstheoretischen Besinnung einige Gründe anzugeben, die dann vielleicht auch eine Vorstellung davon vermitteln, was mit diesem Grundkurs gemeint ist. »

tout simplement pas avec le talent académique ou ne peuvent pas être exprimés en termes de QI, sont requis par la tâche future d'un jeune théologien et sont tout aussi importants¹¹¹ » (60). Il souligne l'existence d'une immense confusion chez les nouveaux venus quant au but véritable de la profession sacerdotale, souvent confondu avec celui du travail social. Finalement, s'ajoute selon lui à cela le fait que la foi chrétienne n'a plus l'évidence qu'elle pouvait avoir encore quelques décennies plus tôt, en contexte de chrétienté :

Aussi le jeune théologien a-t-il une foi contestée, n'allant pas du tout de soi, à gagner toujours à nouveau, une foi qu'il faut d'abord structurer, parce qu'il vit aujourd'hui dans une situation spirituelle, ou en est même déjà issu, qui ne laisse absolument pas le christianisme, la foi, paraître comme une réalité indiscutable, sur laquelle on réfléchit peut-être encore après-coup d'une manière érudite au sein d'une théologie, mais qui ne demande pas à être en un premier temps structurée dans la théologie elle-même (dans la mesure où une telle chose est possible à une réflexion théologique).¹¹² (61-62)

Il conclut d'abord de tout cela que le cours de base doit correspondre au niveau intellectuel donné, nuancant encore davantage qu'il ne l'avait fait plus haut : il ne s'agit pas simplement de juger cette préparation intellectuelle négativement ou de l'opposer à un niveau « souhaitable » ou à celui qui existait antérieurement.

Il se pourrait bien, en effet, que quelque chose ait changé, pas tant en termes de degré que dans l'intériorité, dans la constitution intellectuelle intérieure du théologien. Ils sont peut-être moins rationnels, mais pour cette raison-

.....

¹¹¹ « viele Eigenschaften, Fähigkeiten und Interessen als ebenso wichtig gefordert sind die nicht einfach mit einer Schulbegabung zusammenfallen oder mit einem IQ ausgedrückt werden können. »

¹¹² « Auch der junge Theologe hat einen angefochtenen, einen gar nicht selbstverständlichen, einen heute immer neu zu erringenden, einen erst aufzubauenden Glauben, weil er heute in einer geistigen Situation lebt oder sogar schon aus einer solchen kommt, die das Christentum, den Glauben absolut nicht als eine selbstverständliche, undiskutable Größe erscheinen läßt, über die man hinterher vielleicht noch in einer Theologie gelehrt reflektiert, die aber nicht in der Theologie selbst (soweit das einer theologischen Reflexion möglich ist) erst aufgebaut werden muß. »

même, peut-être sont-ils en un sens très noble beaucoup plus pratiques, beaucoup plus concrets. Ils sont peut-être beaucoup plus synthétiques. Ils viennent peut-être, avec leurs questionnements théologiques, bien davantage de la vie concrète et de ses problèmes.¹¹³ (62-63)

Le cours de base devrait aider le jeune théologien à assumer véritablement la situation critique de la foi dès le début des études, l'amener à mieux comprendre le but de la démarche dans laquelle il s'est engagé, bien que « la théologie, qui demeure toujours une science, quoique de différentes manières et en des sens différents¹¹⁴ » (63) n'ait à cet égard qu'un rôle relatif.

Pour Rahner, dans les faits, la théologie, qui devrait d'entrée de jeu répondre à cette situation du jeune théologien, ne le fait pas : « les disciplines concrètes, telles qu'elles existent aujourd'hui [...] sont trop "science pour la science", elles sont trop éclatées et divisées pour pouvoir [y] répondre réellement, d'une façon satisfaisante¹¹⁵ » (64).

C'est précisément ici qu'intervient alors l'idée d'un « premier niveau de réflexion »¹¹⁶ :

En toute franchise, on doit attirer ici d'emblée l'attention sur une difficulté qui, en théorie et en pratique, va causer encore bien du souci, [une difficulté] qui n'est sans doute pas encore résolue et qui ne peut probablement l'être que d'une manière approximative. Nous avons à l'instant tenté d'exposer une (première) justification du cours fondamental à partir du niveau d'aptitude

.....

¹¹³ « Es könnte ja durchaus sein, daß sich nicht so sehr graduell, sondern in der inneren Eigenart, der geistig inneren Verfassung der Theologen etwas geändert hat. Sie sind vielleicht weniger rational, aber vielleicht deswegen, in einem sehr hohen Sinne gemeint, sehr viel praktischer, sehr viel anschaulicher. Sie sind vielleicht sehr viel synthetischer. Sie kommen mit ihrer theologischen Problematik vielleicht vielmehr von dem konkreten Leben und seinen Problemen her. »

¹¹⁴ « die immer, wenn auch auf verschiedene Weisen und im verschiedensten Sinn, eine Wissenschaft ist »

¹¹⁵ « die konkreten Disziplinen, so wie sie heute erboten werden, [...] sind zu sehr Wissenschaft um ihrer selbst willen, sie sind zu zersplittert und aufgeteilt »

¹¹⁶ Ainsi que le renvoie à Gabriel Marcel, sur lequel nous reviendrons au chapitre suivant.

intellectuelle et de la situation actuelle des jeunes théologiens. Une justification plus fondamentale à partir d'un « premier niveau de réflexion » nécessaire à la théologie va être tentée, [premier niveau de réflexion] qui est nécessaire en regard du pluralisme des sciences théologiques (et de celui des autres philosophies et sciences pertinentes au regard de la vision du monde), lequel pluralisme ne peut plus être ramené adéquatement à l'unité par la réflexion.¹¹⁷ (64)

Rahner définit ainsi la tâche du « premier niveau de réflexion » : il doit...

éviter, par une sorte de « manœuvre de contournement » (légitimée !), le passage, irréalisable en pratique pour la majorité (ou pour tous ?), à travers une problématique scientifiquement exacte de l'ensemble des disciplines théologiques (et autres), et parvenir néanmoins à un *oui* intellectuellement honnête à la foi chrétienne.¹¹⁸ (64-65)

Mais, précise-t-il, contrairement à ce que l'appellation « cours de base » peut suggérer, l'effort¹¹⁹ intellectuel et scientifique qu'exige ce « premier niveau de réflexion » n'est pas inférieur à celui exigé par une discipline particulière. D'où la difficulté de concilier exigence épistémologique et contrainte pratique (« pédagogique ») au sein d'un tel cheminement. Mais, comme pour lever toute ambiguïté sur la raison d'un tel cours, Rahner ajoute : « En tout cas, c'est la

.....

¹¹⁷ « Es sei hier schon in aller Ehrlichkeit auf eine Schwierigkeit hingewiesen, die theoretisch und praktisch noch viel Kopfzerbrechen machen wird, wohl noch nicht gelöst ist und wohl nur in einer Approximation gelöst werden kann. Wir haben eben eine (erste) Begründung des Grundkurses von dem intellektuellen Begabungsniveau und der heutigen Situation des jungen Theologen vorzutragen gesucht. Es wird noch eine grundsätzlichere Begründung von einer für die Theologie notwendigen „ersten Reflexionsstufe“ her versucht werden, die angesichts des reflex nicht mehr zu Einheit adäquat vermittelbaren Pluralismus der theologischen Wissenschaft (un der übrigen weltanschaulich relevanten Philosophien und Wissenschaften) notwendig ist. »

¹¹⁸ « in einer Art (legitimiertem!) „Umgehungsmanöver“ den für die meisten (oder alle?) praktisch undurchführbaren Durchgang durch eine wissenschaftlich exakte Problematik sämtlicher theologischer (und anderer) Disziplinen in etwa zu vermeiden und doch zu einem intellektuell redlichen Ja zum christlichen Glauben zu kommen. »

¹¹⁹ *Anstrengung* : un terme qu'il emploiera également au début du *Traité fondamental de la foi* (voir *Grundkurs*, 3).

justification épistémologique du cours de base qui est décisive, et non sa justification pédagogique et didactique¹²⁰ » (66).

C'est encore plus clair au paragraphe suivant, où Rahner écrit que si l'idée de ce qui devrait être offert au commencement des études théologiques a en quelque sorte émergé d'un constat quant à la situation des étudiants, elle s'impose encore plus en regard de la situation intellectuelle globale à partir de laquelle et au sein de laquelle la théologie est pratiquée. Aux yeux de Rahner, cette situation est d'abord marquée par la « désintégration » (*Zerfall*¹²¹, 66) de la théologie :

la théologie concrète, telle qu'elle existe aujourd'hui, est fractionnée en une multitude de disciplines particulières au sein desquelles est présentée une matière toujours plus imposante, avec une méthodologie extrêmement subtile et difficile, dans un contact extrêmement mince avec les autres disciplines théologiques parentes ou voisines.¹²² (66)

Rahner parle, en ce sens, d'un « pluralisme théologique interne au sein de la théologie¹²³ » (66) et le considère insurmontable : bien qu'utiles et nécessaires, les efforts de rapprochement « asymptotique » entre disciplines théologiques ne peuvent plus le surmonter du fait de l'ampleur de leur contenu et de la difficulté de leurs problématiques et méthodes respectives. Il parle d'un temps et d'une puissance de travail qui font défaut au théologien individuel. Pour lui,

.....

¹²⁰ « Jedenfalls ist die wissenschaftstheoretische, nicht die pädagogische und didaktische Begründung des Grundkurses das Entscheidende. »

¹²¹ Notons que, outre *désintégration*, *dislocation*, *décomposition* et *dissociation*, *Zerfall* peut également signifier *ruine*, *délabrement*, *décadence* (*Grand Langenscheidt Allemand-Français*, 1968). D'où sans doute sa remarque : « qu'on excuse le mot » (66) !

¹²² « die faktische Theologie, so wie sie heute ist, in eine Unzahl von Einzeldisziplinen zerfallen ist, wobei jeweils in der einzelnen Disziplin ein ungeheurer Stoff mit einer ungeheuer differenzierten, schwierigen Methodologie und bei einem außerordentlich geringen Kontakt mit den anderen verwandten oder benachbarten theologischen Disziplinen geboten wird. »

¹²³ « inneren theologischen Pluralismus in der Theologie »

même le travail d'équipe des théologiens spécialisés, en dépit de son importance, ne peut espérer venir à bout de ce pluralisme, en raison de l'impossibilité pour un chercheur d'y reprendre¹²⁴ directement à son compte les conclusions d'un autre :

Du côté des sciences de l'esprit, la compréhension réelle de l'énoncé et la reconnaissance de sa validité dépendent en bonne partie de la conviction personnelle qui s'accomplit dans cette énonciation. Mais cela ne pourrait être aujourd'hui le fait que d'un génie universel, qui n'existe plus, même s'il n'y en a pas peu qui s'imaginent en être un et qui pour cette raison n'ont aucune gêne d'intervenir en tout.¹²⁵ (67)

La situation intellectuelle globale du théologien est également marquée, selon Rahner, par un pluralisme analogue, irrécupérable et insurmontable, des philosophies, qui ne peut plus être intégré par l'individu. Ce pluralisme se répercute nécessairement en théologie lorsque les théologiens pratiquent leur discipline au sein d'horizons de compréhension « philosophiques » différents¹²⁶ :

Un tel pratique l'exégèse par exemple dans la perspective d'une philosophie dans la ligne de Heidegger (ou d'un autre). Ce qu'il dit n'a pas pour autant besoin d'être faux. Mais il pratique alors une exégèse (...) dont je ne peux pas

.....

¹²⁴ Rahner précise, entre parenthèses : « comprendre et exploiter ».

¹²⁵ « Bei Geisteswissenschaften aber hängen größtenteils das wirkliche Verständnis der Aussage und die Würdigung ihrer Gültigkeit von der persönlich mitvollzogenen Gesinnung dieser Aussage ab. Das aber wäre heute nur einem geisteswissenschaftlichen Universalgenie möglich, das es nicht mehr gibt, wenn es auch noch nicht wenige geben mag, die sich einbilden, eines zu sein, und darum keine Scheu haben, überall mitzureden. »

¹²⁶ Bien qu'il soit question de difficultés liées à l'ampleur des contenus et des méthodologies, Rahner laisse entendre que le véritable problème, c'est l'absence d'un « terrain commun » aux différentes positions (ce qu'a pu constituer en son temps la néo-scholastique) : « ceci ne signifie pas nécessairement que ces philosophies seraient au sens propre mutuellement contradictoires au point que, suivant le principe de contradiction, l'une devrait être fausse et l'autre devrait être vraie, ou que les deux devraient être fausses, mais cela signifie simplement un pluralisme de philosophies qui, chez l'individu, (...) ne peut plus être intégré adéquatement en une synthèse. » (68 ; à ce sujet, voir aussi A2 Rahner 1995, 405-408)

juger totalement, parce que je ne n'en possède pas réellement l'horizon de compréhension philosophique.¹²⁷ (69)

Mais ce n'est pas tout : le pluralisme au sein des disciplines théologiques est d'autant plus grand que la philosophie n'est plus, pour la théologie, l'unique médiatrice de l'autocompréhension humaine profane qu'elle a été jusqu'au 19^e siècle, quand la théologie *une* découlait pour une bonne part de la philosophie *une* :

chaque théologie est désormais aussi toujours une théologie des anthropologies et auto-interprétations profanes de l'être humain, lesquelles, en tant que telles, ne sont pas complètement assumées par les philosophies d'aujourd'hui [...].¹²⁸ (69)

Rahner explicite ensuite ce qui ne pouvait être, jusque-là, que déduit de son texte, à savoir que deux choses sont entendues par *pluralisme* : l'insurmontable fragmentation interne de la discipline, d'une part, et la pluralité non-assimilable des auto-interprétations profanes (philosophiques, scientifiques, artistiques ou autres) qui la nourrissent¹²⁹, d'autre part.

Ainsi s'éclaire la difficulté d'une théologie scientifique. Elle est devenue elle-même un ensemble de sciences particulières, elle doit demeurer en contact avec de nombreuses philosophies pour pouvoir être scientifique en ce sens immédiat ; elle doit être en relation avec les sciences pluralistes qui ne s'interprètent plus de manière philosophique, et finalement, la diversité de la vie non-scientifique de l'esprit à l'œuvre dans l'art, dans la poésie, dans la so-

.....

¹²⁷ « Der Herr Soundso exegetisiert mit einer z. B. an Heidegger (oder anderswo) orientierten Philosophie. Was er sagt, braucht deswegen gar nicht falsch zu sein. Aber er treibt dann eine Exegese (...), die ich nicht ganz beurteilen kann, weil ich deren philosophische Verstehenshorizonte nicht wirklich beherrsche. »

¹²⁸ « Nun ist natürlich aber auch jede Theologie immer eine Theologie der profanen Anthropologien und Selbstinterpretationen des Menschen, die als solche nie ganz in der Philosophien von heute aufgehoben sind [...]. »

¹²⁹ « La théologie n'est théologie véritable, proclamable, que dans la mesure où elle réussit à entrer en contact avec la compréhension-de-soi profane globale de l'être humain que ce dernier a à une époque déterminée, à entrer en dialogue avec elle, à la saisir et, de là, à se laisser féconder au sein du langage, mais également au sein de la chose elle-même. » (69)

ciété qui est si grande que tout ce qui y entre en scène n'est médiatisé ni à travers la philosophie ni à travers les sciences pluralistes et représente pourtant un domaine de l'esprit, de l'autocompréhension humaine avec lequel la théologie devrait avoir affaire.¹³⁰ (70)

Avant de conclure, Rahner se propose de montrer, à partir d'un tout autre point de vue, le caractère de ce qu'il a en tête. Après avoir évoqué le cas particulier des *rudes* au sein de l'« analysis fidei », dans le traité *de fide* (sur la foi) de la dogmatique classique¹³¹, Rahner formule la thèse selon laquelle :

dans la situation actuelle que j'ai tenté de décrire brièvement à l'instant, nous sommes tous en un sens, nécessairement et inévitablement, de tels « rudes », et il nous est permis de [l'être] sans complexe et avec courage, et de nous [l'avouer] à nous-mêmes et au monde.¹³² (71)

Revenant à l'exemple de la primauté en Mt 16, 18, Rahner conclut que l'approche purement « scientifique » n'est pas possible, « et manifestement, je

.....

¹³⁰ « Daraus erhellt die Schwierigkeit einer wissenschaftlichen Theologie: Sie ist selber eine unübersehbare Menge von Einzelwissenschaften geworden, sie muß in Kontakt mit so und so vielen Philosophien stehen, um in diesem unmittelbaren Sinne wissenschaftlich sein zu können, sie muß Verbindung haben mit den pluralistischen, nicht mehr philosophisch sich interpretierenden Wissenschaften und schließlich die Vielfalt auch des nichtwissenschaftlichen Geisteslebens in der Kunst, in der Dichtung, in der Gesellschaft verarbeiten, das so groß ist, daß alles darin Auftretende weder durch die Philosophie noch durch die pluralistischen Wissenschaften selbst vermittelt wird und dennoch ein Feld des Geistes, des menschlichen Selbstverständnisses darstellt, mit dem die Theologie etwas zu tun haben müßte. » – Notons que le passage correspondant du *Traité fondamental de la foi* précède immédiatement la section intitulée « Justification de la foi à un "premier niveau de réflexion" » (A1 Rahner 1983, 20).

¹³¹ Rahner note qu'il y est dit que la théologie fondamentale réflexive, comme condition préalable à la foi, n'est pas nécessaire aux « rudes », qu'il en va dans leur cas autrement (nonobstant le fait que pour cette tradition les « preuves » et « arguments de crédibilité » appartiennent pourtant à la foi et y ont leur fonction).

¹³² « wir in der heutigen Situation, die ich eben gerade kurz zu schildern versuchte, in einem gewissen Sinne notwendigerweise und unvermeidlich alle solche „rudes“ sind und es unbefangen und mutig sein und uns und der Welt das auch sagen dürfen. » — Comme quoi « en pareil contexte, les vieux problèmes de l'*analysis fidei* revêtent une importance toute nouvelle et s'imposent bien autrement qu'autrefois » (A2 Rahner 1982, 376).

peux tout de même être un chrétien qui vit sa foi en toute honnêteté intellectuelle¹³³ » (71).

D'où (à partir de l'exemple et de l'esquisse de la situation) la possibilité épistémologique, selon Rahner, d'une justification de la foi qui « précède la tâche et la méthode de l'affairement scientifique théologique et profane actuel¹³⁴ » (71), qui unit théologie fondamentale et dogmatique, et qui se situe à un premier niveau de réflexion « de la foi se justifiant elle-même¹³⁵ » (71).

Ce premier niveau, précise Rahner, doit être distingué du deuxième niveau de réflexion de cette foi,

où la science (théologique) pluraliste, à l'aide de la méthode spécifique (à chaque discipline) se justifie à son propre domaine¹³⁶ d'une manière qui, pour le tout de la foi, n'est aujourd'hui accessible à aucun individu, et surtout pas à ceux qui débutent en théologie.¹³⁷ (71-72)

Il précise que ce premier niveau de réflexion pratiqué de façon scientifique, « c'est-à-dire, ici : rigoureusement et systématiquement¹³⁸ » (72) représente une science propre et une science première au regard des disciplines théologiques (traditionnelles) qui, bien que désormais inaptes à offrir une compréhension de

.....

¹³³ « Und offenbar kann ich dann trotzdem ein Christ sein, der mit intellektueller Redlichkeit seinen Glauben lebt »

¹³⁴ « der Aufgabe und Methode des heutigen theologischen und profanen Wissenschaftsbetriebs vorausliegt »

¹³⁵ « des sich selbst Rechenschaft gebenden Glaubens »

¹³⁶ Au sens, nous semble-t-il, où « dans l'ensemble de la culture théologique, chaque spécialité s'efforce de se donner pour "scientifique" » (Al Rahner 1963, 106).

¹³⁷ « auf der die pluralistische (theologische) Wissenschaft ihrem eigenen Bereich, mit der einzelnen, je spezifischen Methode sich Rechenschaft gibt auf eine Weise, die für das Ganze des Glaubens heute keinem Einzelnen und erst recht nicht den Anfängern in der Theologie zugänglich ist. »

¹³⁸ « d. h. hier : genau und systematisch »

base et une justification nécessaires de la foi, ne doivent certes pas pour autant cesser d'être pratiquées¹³⁹.

Pour Rahner, la nécessité d'une justification de la foi à un premier niveau de réflexion paraît découler, tout à la fois, du *caractère impératif* de la question suivante : « Sur quelle base et avec quelle certitude intérieure as-tu le droit intellectuel et humano-existential d'être un chrétien et d'engager définitivement ta vie entière dans cette existence chrétienne[?] ¹⁴⁰ » (72), et des *contraintes* de la situation : « je dois tout de même pouvoir répondre dans ma situation, avec mes possibilités quant au temps, au niveau intellectuel et à la force spirituelle¹⁴¹ » (72). D'où la nécessité, écrit Rahner, d'une réponse qui « me satisfasse en regard de mon honnêteté intellectuelle, de ma responsabilité envers la vérité et envers ma vie que je veux par là engager¹⁴² (73), et qui, du fait de la situation,

doive pour cette raison apparaître manifestement différente de cette réponse de théologie fondamentale que me propose « en soi » la théologie fondamentale ou bien la dogmatique réflexive, mais que je ne peux jamais accomplir adéquatement, et surtout pas au cours des premiers semestres.¹⁴³ (73)

.....

¹³⁹ C'est bien d'« une possibilité épistémologique pour une justification de la foi *qui précède la tâche et la méthode légitimes* [...] des disciplines théologiques actuelles » dont parle Rahner (73, nous soulignons).

¹⁴⁰ « Aus welchen Gründen und mit welcher inneren Sicherheit hast du das intellektuelle und menschlich-existentielle Recht, ein Christ zu sein und dein ganzes Leben z. B. gerade priesterlich in diese christliche Existenz definitiv hinein zu engagieren »

¹⁴¹ « muß ich diese Frage doch in meiner Situation, mit meinen Möglichkeiten an Zeit, an intellektuellem Niveau und an geistiger Kraft beantworten können »

¹⁴² « für mich, hinsichtlich meiner intellektuellen Redlichkeit, meiner Verantwortung gegenüber der Wahrheit und gegenüber meinem Leben, das ich dahinein engagieren will, genügt »

¹⁴³ « offenbar deswegen anders aussehen muß, als jene fundamentaltheologische Antwort, die mir die Fundamentaltheologie oder auch die reflexive Dogmatik „an sich“ anbietet, die ich aber niemals adäquat und gar nicht in den ersten Semestern realisieren kann » — À noter : l'emploi, dans ce passage, de la première personne du singulier.

Pour Rahner, une telle justification « n'est pas contrainte d'être, et n'a pas le droit d'être non-scientifique¹⁴⁴ » (73) : « la "non-scientificité" de cette discipline d'un autre type tient à l'objet, pas au sujet et à sa méthode¹⁴⁵ » (73).

Inquiet de la clarté de son argumentation¹⁴⁶, Rahner revient à une explication (un témoignage ?) à la première personne du singulier, explication pouvant prêter à confusion et qu'il vaut par conséquent la peine de citer dans son intégralité :

Je considère qu'il y a ici une non-scientificité qui réside pour moi dans la chose elle-même, c'est-à-dire : ce chemin particulier de scientificité, qui implique au fond le passage à travers l'ensemble des disciplines théologiques avec leurs problématiques et méthodes propres, est pour moi concrètement impossible. Je reconnais que je ne peux pas aujourd'hui passer à travers toute la théologie, éclatée en un pluralisme de philosophies et d'autres sciences. Comme chrétien, je sais que je ne suis pas non plus obligé de parcourir ce chemin pour la réflexion sur la légitimité de ma situation chrétienne ; je réfléchis maintenant, avec toute la minutie et la méthodologie souhaitée par une démarche rigoureusement scientifique, à ce chemin d'une justification de la foi et naturellement aussi de la transmission du contenu de cette foi, qui m'épargne légitimement cet autre chemin à travers ces sciences théologiques et profanes – au moins provisoirement au début des études, et de façon définitive pour une grande partie de la problématique théologique. Je veux dire : du point de vue épistémologique, voilà ce que j'ai en tête avec ce cours fondamental. Évidemment, la possibilité et la chance de succès d'un tel chemin qui en même temps contourne, abrège beaucoup de la problématique des disciplines théologiques, et qui parvient tout de même à l'objectif d'une appropriation existentiellement honnête de la foi, ne sont jusqu'à présent que postulées, et il n'est pas montré, positivement et dans le détail, comment il se développe.¹⁴⁷ (74)

.....
¹⁴⁴ « muß und darf nicht unwissenschaftlich sein »

¹⁴⁵ « Die „Unwissenschaftlichkeit“ dieser andersartigen Disziplin liegt im Gegenstand, nicht im Subjekt und seiner Methode »

¹⁴⁶ « Je ne sais pas si je m'exprime d'une manière suffisamment claire » (73), écrit Rahner.

¹⁴⁷ « Ich setze eine „Unwissenschaftlichkeit“ für mich hier als gegeben voraus, die in der Sache selber liegt, d. h., dieser bestimmte Weg von Wissenschaftlichkeit, der grundsätzlich den Durchgang durch sämtliche theologischen Disziplinen mit je ihrer Problematik und Methode impliziert, ist konkret für mich unmöglich. Ich erkenne, daß ich die ganze, in einen Pluralis-

Rahner fait remarquer qu'il n'est pas dit que ce chemin postulé n'aurait rien à voir avec les voies de la théologie traditionnelle. Il parlait d'ailleurs à la page précédente d'une telle justification comme de « quelque chose qui ressaisisse en une unité plus étroite la thématique ou l'intention de la théologie fondamentale comme aussi de la dogmatique traditionnelles¹⁴⁸ » (73).

Avant de proposer sa vision d'une mise en oeuvre pratique du cours fondamental, Rahner s'exerce à une brève contre-épreuve de ce qu'il vient de formuler¹⁴⁹ : si « pour quelque raison donnée » on est chrétien et on vit en chrétien, si on se sent vraiment bien là-dedans, « pour dire les choses de manière rudimentaire¹⁵⁰ » (74), et qu'on se demande sur quelles bases on peut être un chrétien en toute honnêteté intellectuelle, on ne peut quand même pas, écrit

.....

mus der Philosophien und der anderen übrigen Wissenschaften aufgespaltene Theologie heute nicht durchlaufen kann. Ich weiß als Christ, daß ich für die intellektuelle Reflexion der Berechtigung meiner christlichen Situation diesen Weg auch nicht durchlaufen muß, und ich reflektiere jetzt mit aller Akribie und streng wissenschaftlich ausgerichteter Methodik auf jenen Weg einer Glaubensbegründung und natürlich auch inhaltlichen Vermittlung dieses Glaubens, der mir diesen anderen Weg durch diese bisherigen theologischen und profanen wissenschaften mit Recht erspart – wenigsten vorläufig am Anfang des Studiums und in dem Großteil der theologischen Problematik für immer. Ich meine: Das ist eigentlich die Sache, die mit diesem Grundkurs wissenschaftstheoretisch gemeint ist. Natürlich ist damit Möglichkeit und Erfolgchance eines solchen Weges, der zugleich vieles an der Problematik der theologischen Disziplinen umgeht, abkürzt und doch zum Ziel einer hier und jetzt existentiell redlichen Glaubensaneignung kommt, bisher nur postuliert, nicht aber positiv und im einzelnen gezeigt, wie er verläuft. »

¹⁴⁸ « etwas, was die Thematik oder die Absicht der bisherigen Fundamentaltheologie und auch der Dogmatik in einer Einheit enthält »

¹⁴⁹ On ne s'étonnera pas d'y retrouver l'idée newmanienne d'un "sens illatif" tellement ces pages rappellent l'esprit de la *Grammar of Assent*.

¹⁵⁰ « um es primitiv zu sagen » — Il est à noter qu'on retrouve, avec la traduction française, le *rudis* latin.

Rahner, répondre aujourd'hui que c'est parce qu'on a fait scientifiquement le tour de la question¹⁵¹.

L'exemple auquel recours Rahner est celui de la filiation biologique ; il entend montrer par là « qu'on ne postule pas subitement en théologie quelque chose qu'on ne rencontre pas d'ordinaire dans la vie¹⁵² » (75) : entre la « foi aveugle » de l'enfant qui considère ses parents comme les siens et l'investigation scientifique, il y a un espace pour une justification intellectuellement honnête (de la confiance en la filiation biologique) à un « premier niveau de réflexion ».

Il y a tout de même manifestement quelque chose de tel: il y a un sens illatif (pour parler comme Newman) également en ces matières qui impliquent une décision totale, [il y a] une convergence de vraisemblances qui permettent une certitude, c'est-à-dire une décision intellectuellement responsable, qui est tout à la fois connaissance et acte libre, une science de la non-scientificité, pour parler de manière paradoxale, justifiée en pareilles questions vitales. Il y a un premier niveau de réflexion qui doit être distingué du niveau de réflexion des sciences, parce que la vie, l'existence, exige une telle chose. Il y a quelque chose de tel, et certes avant tout en ce qui concerne la décision totale de la foi.¹⁵³ (76)

C'est cela que vise le « cours fondamental » comme première étape des études théologiques, ajoute l'auteur avant de passer aux considérations pratiques.

.....

¹⁵¹ Rahner n'hésite pas à écrire à plusieurs reprises que s'il est chrétien, c'est en tout premier lieu parce qu'il est né et a grandi dans une famille chrétienne (voir notamment A2 Rahner 1962).

¹⁵² « daß hier nun nicht plötzlich in der Theologie etwas postuliert wird, was sich sonst im Leben nicht ereignet »

¹⁵³ « So etwas gibt es doch offenbar: Es gibt einen illative sense (um mit Newman zu sprechen) auch in solchen Dingen, die totale Entscheidungen implizieren, einen Konvergenz von Wahrscheinlichkeiten, die eine Sicherheit, d. h. eine intellektuell redlich verantwortbare Entscheidung, die Erkenntnis und freie Tat in einem ist, ermöglichen, eine (paradox gesagt) Wissenschaft der legitimierten Unwissenschaftlichkeit in solchen Lebensfragen. Es gibt eine erste Reflexionsstufe, die von der Reflexionsstufe der Wissenschaften unterschieden werden muß, weil das Leben, die Existenz eine solche fordern. So etwas gibt es, und zwar vor allem hinsichtlich der totalen Entscheidung des Glaubens. Diese erste Reflexionsstufe meint der Grundkurs als erster Abschnitt des theologischen Studiums. »

2. Mise en œuvre

C'est par sa mise en œuvre, écrit Rahner, que la possibilité, l'originalité et la validité d'un concept de cours fondamental pourront être évaluées. Après avoir fait remarquer que les tentatives en ce domaine sont à peu près inexistantes – « moi-même, je n'ai pas encore donné un véritable cours fondamental¹⁵⁴ » (76) –, Rahner évoque un cours donné sur quatre semestres à Munich quelques années auparavant¹⁵⁵ et intitulé « Introduction au concept du christianisme¹⁵⁶ » (77) :

Au plan de la thématique, de l'intention et de l'auditoire, ce n'était pas encore un cours fondamental, mais tout de même quelque chose de semblable (comme je l'ai remarqué après-coup), et j'ai pu ainsi me faire une certaine idée du type et de l'importance d'une telle entreprise.¹⁵⁷ (77)

En ce qui a trait au format, Rahner plaide pour qu'une première étape d'études soit quasi exclusivement consacrée à un cours fondamental donné par plusieurs professeurs (philosophes et théologiens, précise-t-il) travaillant en étroite collaboration et, sous réserve de discussions sur l'ensemble de la réforme des études théologiques, s'étendant sur au moins trois semestres, à raison d'une leçon de trois heures par semaine.

Rahner formule ensuite trois considérations « fondamentales » quant au contenu du cours :

.....

¹⁵⁴ « Ich selbst habe einen eigentlichen Grundkurs auch noch nicht gehalten »

¹⁵⁵ À propos de ce cours, voir *Die Brüder Rahner: eine Biographie* (B4 Neufeld, Karl H. 1994, 258) et *Karl Rahner* (B4 Raffelt et Verweyen 1997, 106-108).

¹⁵⁶ « „Einführung in den Begriff des Christentums“ » — Ce sera, mot pour mot, le sous-titre du *Traité fondamental de la foi*.

¹⁵⁷ « Das war in Thematik, Absicht und Hörschaft nicht schon ein Grundkurs, aber doch etwas Ähnliches (wie ich hinterher bemerkte), und ich konnte so eine gewisse Vorstellung bekommen von der Art und Größe eines solchen Unternehmens. »

[1.] Il énonce une première « thèse » au sujet de l'articulation de son cours fondamental : « au sein du cours fondamental subsiste encore une authentique unité originelle de ce qu'on a l'habitude de nommer – entre guillemets – “philosophie” et “théologie”¹⁵⁸ » (77), et qui reflète tout bonnement l'unité originelle de la vie concrète du chrétien croyant et pensant¹⁵⁹. « On peut ici légitimement [...] philosopher en théologie, écrit-il, et cette “philosophie” – philosophie entre guillemets, quant à moi¹⁶⁰ – n'a pas à se faire de scrupule à déborder continuellement dans le domaine véritable de la théologie¹⁶¹ » (78).

L'articulation philosophie-théologie, que Rahner pense comme l'articulation « question-réponse » (voir 80) est encore plus claire au paragraphe suivant. L'auteur précise que le cours fondamental doit être le lieu d'une réflexion sur : l'être humain en tant que question universelle livrée à elle-même (ce que Rahner appelle « philosopher »), question qui est condition de possibilité d'une écoute de la réponse chrétienne¹⁶² ; sur les conditions de possibilité « “transcendantes” et “historiques”¹⁶³ » (79) de la révélation chrétienne, de façon à mettre en évidence l'articulation entre question et réponse ou, autre-

.....

¹⁵⁸ « Im Grundkurs besteht noch eine ursprünglich echte Einheit von dem, was man – in Anführungszeichen – „Philosophie“ und „Theologie“ zu nennen pflegt »

¹⁵⁹ Pour Rahner, réfléchir au tout de l'auto-accomplissement un de l'être humain revient déjà à philosopher, et réfléchir à la justification intellectuelle de l'auto-accomplissement chrétien constitue déjà de la théologie.

¹⁶⁰ À noter : l'insistance sur les guillemets lorsqu'il est question de philosophie au sein de la théologie.

¹⁶¹ « berechtigt kann hier in Theologie philosophiert werden, und diese „Philosophie“ – Philosophie meinetwegen in Anführungszeichen – bräuchte sich keinen Skrupel darüber zu machen, daß sie dauernd auch in die eigentlichen Gebiete der Theologie hinüberschreitet »

¹⁶² C'était précisément la thèse au centre de son ouvrage *L'homme à l'écoute du Verbe*, publié quelque trente ans plus tôt. Pas étonnant d'y trouver ici un renvoi en bas de page.

¹⁶³ « „transzendentalen“ und „geschichtlichen“ »

ment dit, entre « philosophie » et « théologie »¹⁶⁴ ; sur l'énoncé fondamental du christianisme comme réponse à la question que l'humain *est* (et qu'il n'« a » pas simplement) ; « c'est dire, conclut Rahner, qu'on doit faire de la théologie¹⁶⁵ » (80). Ces trois moments, écrit-il, se conditionnent mutuellement et forment une unité, un « cercle » („*Zirkel*“) essentiel que ce cours fondamental ne doit pas avoir comme objectif de dissoudre, mais qu'il doit réfléchir comme étant toujours déjà accompli en pratique chez le chrétien. Il en parle, plus bas à la même page, comme d'un « cercle herméneutique ».

Suivent deux remarques à propos de ce qui relève du contenu et de la méthode. Une première où Rahner insiste sur l'importance décisive de réfléchir (aux plans « transcendantal » et psychologique¹⁶⁶, précise-t-il) à la légitimité de l'accomplissement non réfléchi (*unreflektierten*) de l'être-chrétien, accomplissement qui n'est pas réalisable d'une manière adéquate par la réflexion scientifique¹⁶⁷. Une deuxième où il précise que le cours fondamental doit être le lieu d'une réflexion sur le « point de convergence » (*Konvergenzpunkt*) entre la réponse préfigurée *a priori* (d'une manière transcendantale) au sein de la question et la réponse concrète, indéductible et reconnue dans l'histoire¹⁶⁸ (bref, sur

.....

¹⁶⁴ Rahner insère deux parenthèses d'importance (voir 79). La première rappelle que cette réflexion ne doit pas être qu'abstraite, mais porter également sur les contenus fondamentaux de la révélation chrétienne ; on y discerne le souci d'une autre unité fondamentale chez lui : celle de la « théologie fondamentale » et de la « dogmatique ». La deuxième concerne plus directement notre sujet : l'auteur note que cette réflexion doit se faire « à la manière et dans les limites où c'est nécessaire et possible au premier niveau de réflexion ».

¹⁶⁵ « bedacht, also Theologie getrieben werden »

¹⁶⁶ La perspective adoptée par Newman, comme nous le verrons dans la troisième partie.

¹⁶⁷ Ce qui s'offre ainsi à la compréhension est déjà philosophie véritable qui réfute la nécessité d'un système absolu, note au passage Rahner (80).

¹⁶⁸ Si tant est, précise Rahner, que « la réponse “théologique” ne peut être comprise que lorsque, d'une manière théorique et existentielle, une question authentique a été élaborée “philosophiquement” (à l'intérieur du cercle herméneutique déjà mentionné), et si la réponse théologique

l'« unité de l'espérance transcendantale et de la réalisation historique¹⁶⁹ » (81). Ces tâches rendent le cours fondamental « plus subtil et compliqué » (*subtiler und komplizierter*), en un sens, que la théologie usuelle, écrit Rahner, mais permettent en revanche de contourner légitimement nombre de questions particulières qui devraient autrement être traitées.

[2.] Dans ce contexte d'unité de la philosophie et de la théologie, la deuxième « thèse » de Rahner sur son cours fondamental (en l'occurrence la méthode et le contenu de celui-ci) ne surprend pas : le cours fondamental doit, « en vertu de son essence », être une unité « toute particulière » de théologie fondamentale et de dogmatique, « de justification fondamentale de la foi et de réflexion sur le contenu de la foi¹⁷⁰ » (81). C'est « extraordinairement important¹⁷¹ » (85), écrira-t-il plus loin.

Au contraire d'une théologie fondamentale abstraite, formelle, qui fait fi du particulier, « il s'agit justement, avec notre cours de base, de donner confiance à l'être humain, également à partir du contenu même du dogme chrétien, que ce dernier est vrai et juste¹⁷² » (82).

.....

ne doit pourtant pas être le remplissage déductible a priori de la forme vide de la question « philosophique », mais une réponse et un engagement à partir de l'histoire imprévisible elle-même (et le christianisme se comprend tout de même manifestement ainsi), sans pour autant sombrer dans un positivisme dogmatique qui ferait du « positivement révélé » quelque chose d'incompréhensible et d'indifférent pour l'existence [...] » (80).

¹⁶⁹ « Einheit von transzendentaler Erwartung und geschichtlicher Erfüllung »

¹⁷⁰ « von fundamentaler Begründung des Glaubens und Reflexion auf die Inhaltlichkeit des Glaubens »

¹⁷¹ « außerordentlich wichtig »

¹⁷² « dem Menschen auch aus der Inhaltlichkeit des christlichen Dogmas selbst das Vertrauen zu geben, daß es wahr und richtig ist » — Rahner recourt à une métaphore pour illustrer la différence d'approche entre la théologie fondamentale « traditionnelle » et ce qu'il a appelé ailleurs la « nouvelle » théologie fondamentale (que cherche à mettre en oeuvre le « cours fondamental ») : la théologie fondamentale usuelle nous présente pour ainsi dire une enveloppe scellée et soutient que cette lettre vient de Dieu, et qu'on peut sur cette base, sans même l'avoir

Cette deuxième thèse lui donne également l'occasion de clarifier le concept de « mystère » (*Geheimnis*). On ne peut pas, écrit-il, nier l'unité intérieure (il va jusqu'à parler de « périchorèse », p. 83) de la théologie fondamentale et de la dogmatique sous prétexte que les vérités centrales du christianisme constituent des mystères, car d'une part, « mystère » n'est pas synonyme de phrase incompréhensible, absurde, appelant un *sacrificium intellectus*, et d'autre part, si « l'horizon de l'existence fondant et englobant tout le savoir humain est le Mystère¹⁷³ » (82), l'être humain a nécessairement une affinité avec ces « mystères » qui forment le contenu fondamental de la foi.

En réalité, précise Rahner, il n'y a de « mystères absolus » à proprement parler que dans l'autocommunication de Dieu lui-même dans la profondeur de l'existence (la grâce) et dans l'histoire (Jésus-Christ), en quoi est aussi déjà donné le mystère de la Trinité économique et immanente.¹⁷⁴ (83)

En ce qui a trait à la seule question qui à ses yeux demeure, celle de savoir si Dieu, entendu comme l'horizon insaisissable de l'existence, a voulu être l'éternellement distant ou le centre le plus intime de l'existence humaine par la grâce dans sa communication-de-soi, Rahner répond : « notre *Dasein* entier,

.....

lue, être certain de la vérité de son contenu ; avec le cours fondamental, la confiance émerge de l'examen du contenu même de la lettre (voir 81). Cf. sa remarque sur l'insistance sur le « fait » au détriment du « contenu » (ce qui, précisément, fait aujourd'hui problème) dans l'article de 1964 (p. 104, ci-dessus).

¹⁷³ « wenn der alles menschliche Erkennen gründende und umfassende Horizont seiner Existenz von vornherein das Geheimnis ist »

¹⁷⁴ « Wirklich „absolute Mysterien“ gibt es eigentlich nur in der Selbstmitteilung Gottes selbst in der Tiefe der Existenz (Gnade) und in der Geschichte (Jesus Christus), womit auch schon das Geheimnis der heilsökonomischen und immanenten Trinität gegeben ist. » — Rahner est revenu à plusieurs reprises sur le concept de « Mystère » en théologie. Les brèves remarques qu'il formule ici trouveront un an plus tard un développement très important dans une série de conférences publiée sous le titre « Considérations sur la méthode de la théologie » (A2 Rahner 1995).

porté par la grâce, en appelle à la deuxième possibilité comme réalisée de fait¹⁷⁵ » (83).

Pour appuyer sa thèse de l'unité intérieure de la théologie fondamentale et de la dogmatique, Rahner ajoute que, de toute façon, comme l'enseignait à juste titre le thomisme, la théologie fondamentale se pratique d'emblée sous la « lumière de la foi » (*lumen fidei*¹⁷⁶) et que la justification de la foi étant une affaire individuelle, elle ne saurait se concentrer sur la forme au détriment du contenu, bien qu'un thème puisse relever davantage de l'une ou l'autre dimension.

Mais on peut [en réalité] établir un concept du christianisme dans lequel la substance fondamentale ultime de la dogmatique elle-même est réfléchie, et cette substance correctement réfléchie et « existentiellement interprétée » rend tout autant crédible l'événement de la Révélation divine que, inversement, [des] réflexions formelles immédiates sur l'événement de la Révélation divine rendent crédible son contenu.¹⁷⁷ (83)

Il y a, nous dit Rahner, pour chaque énoncé de foi (il donne l'exemple du péché originel, de la création, mais aussi de la Trinité et de l'incarnation), une « position transcendantale de la question », une quête des présupposés qui font en sorte que l'être humain se trouve radicalement concerné par lui ; il s'agit là d'une condition de sa crédibilité.

.....
¹⁷⁵ « Nach der Bejahung der zweiten Möglichkeit als faktisch realisierter ruft aber unser ganzes von der Gnade getragenes Dasein »

¹⁷⁶ Pour Rahner, l'être humain n'est jamais *natura pura* ; il est d'emblée marqué par la grâce, ce dont Rahner faisait en quelque sorte abstraction pour des raisons méthodologiques dans *L'homme à l'écoute du Verbe* (cf. A2 Rahner et Metz 1968, 35-36).

¹⁷⁷ « Aber tatsächlich kann man einen Begriff des Christentums vermitteln, in dem die letzte Grundsubstanz mindestens der Dogmatik selber reflektiert wird und diese richtig reflektierte und „existentiell interpretierte“ Substanz ebenso das Ergangensein der göttlichen Offenbarung glaubwürdig macht, wie umgekehrt unmittelbare formale Reflexionen auf das Ergangensein der göttlichen Offenbarung ihre Inhalte glaubwürdig machen. »

Tout comme il y a, dans le cours fondamental, une singulière mais naturelle unité originaire de philosophie et de théologie, ainsi serait-il également extraordinairement important pour le cours fondamental qu'il ne s'agisse pas simplement d'une théologie fondamentale abstraite quant à la forme, encore vide quant au contenu, mais [bien] d'une théologie fondamentale [qui] présente les traits fondamentaux de la dogmatique comme pertinents pour l'être humain concret, et crédible pour cette raison même.¹⁷⁸ (85)

Mais de son avis même, comme il l'écrivait plus haut, ce n'est qu'avec la réalisation concrète d'un cours fondamental qu'on pourra se convaincre qu'une telle chose est possible¹⁷⁹.

[3.] La troisième remarque prend la forme de quelques mises en garde au regard du contenu. Il insiste d'abord sur le danger d'une réduction christologique dans un effort de réponse à l'appel du décret conciliaire sur la formation des prêtres à introduire au Mystère du Christ. À son avis, un cours fondamental ne peut pas, au prix d'un *sacrificium intellectus*, commencer simplement avec Jésus-Christ ; il doit également *y mener* – ce qu'on observe, précisément, dans le *Traité fondamental de la foi*, où on ne rencontre la christologie qu'au milieu de l'ouvrage¹⁸⁰.

.....

¹⁷⁸ « So wie im Grundkurs eine merkwürdige, aber selbstverständliche, ursprüngliche Einheit von Philosophie und Theologie gegeben ist, so wäre für den Grundkurs auch außerordentlich wichtig, daß es sich da nicht bloß um eine formal abstrakte, inhaltlich noch leere Fundamentalthologie handelt, sondern um eine Fundamentalthologie, welche die Grundzüge der Dogmatik als für den konkreten Menschen relevant und deswegen auch glaubwürdig aufzeigt. »

¹⁷⁹ Il redira sensiblement la même chose au début du *Traité fondamental de la foi*. Il nous apparaît ainsi permis de relativiser une fois de plus l'opinion selon laquelle la rédaction d'un tel traité ne lui tenait pas à cœur. Et quand bien même ça aurait été le cas, ce n'est jamais que la version écrite d'un cours réel qui lui apparaissait de toute évidence fondamental.

¹⁸⁰ Précisément au milieu : ce n'est probablement pas pour rien. – Bien que Rahner mette ainsi en garde contre une « réduction christologique », la théologie du *Traité fondamental* n'en est pas moins fortement christologique : l'étape christologique y apparaît en quelque sorte comme le carrefour de la théologie fondamentale et de la dogmatique. On peut d'ailleurs observer la même chose dans *Was sollen wir noch Glauben?*, le petit livre que Rahner fait paraître avec son confrère K.-H. Weger en 1979 et qui a nettement les allures d'un « petit *Traité fondamental* » (A2 Rahner et Weger 1979).

Rahner parle d'une « connaissance de Dieu qui n'est pas simplement donnée adéquatement à travers la rencontre avec Jésus-Christ », et de la nécessité d'une justification de la foi en Jésus-Christ elle-même.

C'est la question [de savoir] pourquoi et en quel sens on doit risquer sa vie (ce qu'un chrétien doit, peut et veut) [pour] ce Jésus de Nazareth concret en tant qu'Homme-Dieu cru, crucifié et ressuscité. Il doit y avoir une raison à cela.¹⁸¹ (85)

Dans l'esprit semble-t-il de son plaidoyer pour une plus grande unité de la théologie fondamentale et de la dogmatique, Rahner met aussi en garde contre une éventuelle concentration sur une herméneutique formelle pratiquée de façon exclusive : « la constitution de l'être humain [destinataire] de la révélation divine, l'expérience concrète a posteriori du salut et l'événement historique du salut ne peuvent être transformés en une structure purement transcendantalo-formelle, sans que le christianisme ne cesse d'être christianisme¹⁸² » (87).

La même prudence s'impose pour Rahner face à un biblicisme qui relèguerait au second plan la philosophie et la théologie systématique. Il doit n'y avoir dans le cours de base qu'autant de théologie biblique que nécessaire pour soutenir la réflexion sur la crédibilité de la résurrection et de l'autocompréhension de Jésus, écrit-il, convenant qu'il l'exprime ici d'une façon plutôt grossière¹⁸³ (88). Le cours fondamental doit s'en tenir à son propre thème.

.....

¹⁸¹ « Es ist die Frage, wieso und in welchem Sinne man, was natürlich der Christ muß und kann und will, sein Leben an diesen konkreten Jesus von Nazareth als den geglaubten, gekreuzigten und auferstandenen Gottmenschen wagen darf. Dafür muß selber eine Begründung gegeben werden. »

¹⁸² « der Konstitution des Menschen der göttlichen Offenbarung, die konkrete aposteriorische Erfahrung des Heils und der geschichtlichen Heilstatsachen nicht in eine rein transzendental-formale Struktur verwandelt werden kann, ohne daß Christentum aufhört, Christentum zu sein »

¹⁸³ « ganz massiv »

Anthropologie et christologie

Rahner soutient également qu'une part d'anthropologie « qui s'interprète elle-même correctement aux yeux des hommes et des femmes d'aujourd'hui¹⁸⁴ » (89) devrait précéder toute théologie au sein du cours fondamental, question de mettre au jour l'inhérence de la question de Dieu à l'être humain.

On doit [...] déjà connaître quelque chose de plus précis sur l'être humain pour rendre bien clair ce qui est signifié par « Dieu », et faire comprendre pourquoi on ne peut éviter une question sur Dieu, c'est-à-dire sur son propre renvoi à Dieu, renvoi dans lequel, seulement, on sait ce qui est au juste signifié par « Dieu ». ¹⁸⁵ (89)

On connaît Dieu à travers les choses créées, écrit Rahner, et au premier chef, à travers l'être humain. Une telle anthropologie permet également d'éviter une mythologisation de la question du Christ. En présentant le « Mystère du Christ » comme coextensif à l'histoire entière de l'humanité, et la christologie comme l'apogée eschatologique (anticipée dans l'espérance transcendantale soutenue par la grâce) de l'histoire du salut dans le Jésus concret, on évite qu'il ne soit perçu comme le « totalement inattendu » qui surgit un jour au beau milieu de l'histoire. C'est dans ce contexte que Rahner parle d'une...

« christologie transcendantale », dans laquelle la question [de savoir] quelles sont, dans l'être humain concret lui-même, les conditions préalables pour que quelque chose comme un *Heilsbringer* [littéralement : celui qui apporte le salut¹⁸⁶] eschatologique soit cherché dans l'histoire et que, pour cela même, le Christ concret puisse aussi être effectivement trouvé. ¹⁸⁷ (91)

.....
¹⁸⁴ « die den heutigen Menschen sich selbst richtig deutet »

¹⁸⁵ « Man muß also schon etwas Genaueres vom Menschen wissen, um klarmachen zu können, was mit Gott gemeint ist und warum man um eine Gottesfrage, d. h. um seine eigene Verwiesenheit auf Gott, nicht herumkommt, in welcher Verwiesenheit allein man weiß, was eigentlich mit Gott gemeint ist. »

¹⁸⁶ Au sujet de la traduction de *Heilsbringer*, Gwendoline Jarczyk note : « C'est à dessein que l'auteur n'utilise pas le terme simple de *Heiland*, « Sauveur ». Il veut éviter de donner à entendre que le salut relèverait du seul agir de Dieu, et suggérer, conformément à la problématique

Nonobstant cette mise en garde, Rahner soutient que le cours fondamental doit non seulement conduire à une telle christologie explicite, mais qu'il « doit considérer cela comme son thème central, ou mieux : comme son thème le plus central¹⁸⁸ » (91).

Pour Rahner, la christologie transcendantale représente, sur le chemin du passage du Jésus de l'histoire au « Christ » de la foi, l'une de ces étapes pour une bonne part négligées par la théologie fondamentale et la dogmatique de l'École et leur christologie descendante. Pour lui, une christologie ascendante qui trouve son point de départ dans « l'être-humain concret de la personne Jésus¹⁸⁹ » (93) est primordiale : « cette phase de la connaissance par laquelle sont en fin de compte passés les apôtres et les premiers disciples et qui est encore attestée dans l'histoire apostolique, il s'agit de la réitérer existentiellement et intellectuellement¹⁹⁰ » (92).

Tout en affirmant le caractère absolument légitime de la christologie descendante rencontrée dans les écritures, et en dépit de la complexité de la tâche¹⁹¹, Rahner suggère qu'il en va avec la christologie ascendante de la crédibili-

.....
générale de l'ouvrage, qu'il n'est effectif comme "don" de Dieu que lorsqu'il rencontre l'"accueil" de l'homme [...]. La traduction adoptée vise à respecter la nuance importante [...] » (A1 Rahner 1983, 221, n. 1).

¹⁸⁷ « „transcendentale Christologie“ gegeben, in der die Frage beantwortet wird, welches im konkreten Menschen selbst die Voraussetzungen dafür sind, daß so etwas wie ein eschatologischer Heilsbringer, ein Gottmensch überhaupt in der konkreten Geschichte gesucht und deshalb der konkrete Christus auch wirklich gefunden werden kann. »

¹⁸⁸ « muß das als sein zentrales oder besser sein zentralstes Thema betrachten »

¹⁸⁹ « Das konkrete Menschsein des Menschen Jesus »

¹⁹⁰ « Diese Phase der Erkenntnis, die doch die Apostel und die ersten Jünger durchgemacht haben und die noch in der Apostelgeschichte bezeugt ist, die gilt es existentiell und gedanklich zu wiederholen »

¹⁹¹ « On voit déjà d'ici quelles tâches terriblement difficiles et importantes reviennent à un tel cours fondamental » (*Man sieht bereits von hier aus, welche entsetzlich schweren und großen Aufgaben ein solcher Grundkurs hat*, 93)

té de la dogmatique ; il va jusqu'à dire que « sans une telle christologie ascendante, nous ne sommes plus en mesure de transmettre la foi en Jésus-Christ¹⁹² » (92). Ce thème est pour lui non seulement le plus central, mais aussi le « plus urgent¹⁹³ » (93).

Ecclésiologie

Un nouvel indice quant à ce que Rahner entend par premier niveau de réflexion se laisse découvrir au paragraphe suivant, où l'auteur passe de la christologie à l'ecclésiologie. Rahner parle d'un cours fondamental qui « introduit au concept du christianisme ecclésial concret¹⁹⁴ » (93), et qui devrait, à la suite de la christologie, dire « l'essentiel » (*Wesentliches*) à propos de l'Église « avec des motifs de crédibilité tels que nous, aujourd'hui inévitablement illettrés au plan théologique, pouvons légitimement reconnaître comme impératifs pour nous¹⁹⁵ » (93). L'auteur précise que ça n'implique pas de défendre et de légitimer « scientifiquement » l'histoire entière de la formation de l'Église : « il y a là aussi un accès immédiat à partir de l'existence concrète¹⁹⁶ » (93), mais d'en développer les raisons, « même si elles ne sont que “relativement” convaincantes » (94), dans une ecclésiologie fondamentale. Il est question du rapport entre vérité et institution (« entre l'être humain et la société, pour être plus précis ») dans la perspective d'une ouverture de l'horizon transcendantal de l'ecclésiologie à la réflexion.

.....

¹⁹² « wir ohne eine solche Aszendenz-Christologie nicht mehr in der Lage sind, den Glauben an Jesus Christus zu vermitteln »

¹⁹³ « dringendstes »

¹⁹⁴ « in den Begriff des konkreten kirchlichen Christentums »

¹⁹⁵ « mit solchen Glaubwürdigkeitsgründen, die wir, die theologisch heute unvermeidlich Ungebildeten, mit Recht als für uns verpflichtend erkennen können »

¹⁹⁶ « einen unmittelbaren Zugang aus der konkreten Existenz heraus »

Si c'est fait correctement, écrit Rahner, on peut sans problèmes, dans un tel contexte, s'éviter un grand nombre de questions difficiles et complexes en ce qui concerne la naissance de l'Église, le fondement de l'Église à travers Jésus, l'histoire de la formation de l'Église au temps apostolique ou post-apostolique.¹⁹⁷ (94)

Morale et eschatologie

Après quelques mots sur la place de la morale au sein du cours fondamental, Rahner conclut que le premier niveau de réflexion « devrait également être accompli¹⁹⁸ » (94) en ce qui concerne l'eschatologie, dans la perspective, toujours, d'une auto-réflexion du *Dasein* chrétien *concret* qui se découvre en tension au sein du temps, bref, dans la perspective d'une anthropologie fondamentale ; la question de l'« au-delà » comme tel y apparaît secondaire.

Zur Reform des Theologiestudiums se termine par de courtes considérations pratiques sur les modalités du cours fondamental et sur son intégration dans l'ensemble de la formation au sacerdoce. Rahner met notamment en garde contre le risque de désintégration du cours fondamental lui-même en disciplines particulières, dans le cas où il serait donné par un groupe de professeurs, et laisse entendre qu'un professeur qui n'est pas un « spécialiste borné » (*Fachidiot*), mais un humain et un chrétien, devrait être en mesure de donner, seul, un tel cours¹⁹⁹, de rendre compte, « au niveau d'un européen moyen éduqué d'aujourd'hui, de la raison pour laquelle il peut être un chrétien croyant en

.....

¹⁹⁷ « Wenn das richtig geschieht, dann kann man sich in einem solchen Zusammenhang sehr viele schwierige und komplizierte Fragen hinsichtlich des Entstehens der Kirche, der Kirchengründung durch Jesus, der kirchlichen Verfassungsgeschichte in apostolischer oder in nachapostolischer Zeit hier im Grundkurs unter Umständen ruhig sparen. »

¹⁹⁸ « müßte [...] vollzogen werden »

¹⁹⁹ « à condition qu'il s'agisse, avec le cours fondamental, du "premier niveau de réflexion" » (« unter der Voraussetzung, daß es sich beim Grundkurs um „die erste Reflexionsstufe“ handelt », 96).

toute honnêteté intellectuelle²⁰⁰ » (96), sans pour autant devoir être un spécialiste de chaque discipline théologique. On comprend que pour Rahner, cette capacité de rendre raison personnellement de sa foi est une condition préalable à l'enseignement de la théologie :

Si vous appartenez à la deuxième catégorie²⁰¹ (si ce n'est pas le cas, cessez d'être professeur de théologie), rendez compte d'une manière précise et à fond, pour vous-mêmes et devant vos auditeurs, des raisons que vous avez de croire (ne faites que cela, rien de plus) et ne craignez pas, ce faisant, de vous « ridiculiser » et de passer pour un « ignorant scientifique » devant les purs « Fachidioten » de la théologie et des autres sciences. Rendez raison, et vous aurez ainsi donné le cours fondamental.²⁰² (96)

.....

²⁰⁰ « auf dem Niveau des gebildeten Mitteleuropäers von heute schon darüber [...], warum er in intellektueller Redlichkeit ein glaubender Christ sein könne »

²⁰¹ À savoir : pas un « spécialiste borné ».

²⁰² Wenn Sie zur zweiten Kategorie gehören (wenn nicht, hören Sie auf, ein Theologieprofessor zu sein), dann berichten Sie diese Ihre Rechenschaft vor sich selbst genau und eingehend Ihren Hörern (das und sonst nichts), und fürchten Sie nicht, sich dabei vor den bloßen „Fachidioten“ der Theologie und der anderen Wissenschaften zu „blamieren“ und als „wissenschaftlicher Ignorant“ zu erscheinen. Geben Sie diese Rechenschaft, dann haben Sie den Grundkurs gelesen. »

IV. Lettre à Klaus P. Fischer (1973)

Dans une lettre de 1973 publiée en annexe de l'ouvrage *Der Mensch als Geheimnis: die Anthropologie Karl Rahners* de Klaus P. Fischer (A1 Rahner 1974a, 400-410)²⁰³, Rahner clarifie un certain nombre de choses sur le premier niveau de réflexion.

La lettre comprend deux volets, correspondant aux deux blocs de questions soumis par Fischer, lesquels concernent respectivement le rapport, chez Rahner, entre écrits « scientifiques » et « édifiants », et celui entre ce qu'on pourrait appeler sa « mystique du quotidien » et la mystique au sens usuel. On ne trouve de référence au premier niveau de réflexion qu'à l'intérieur du premier volet (bien qu'on puisse se demander si les deux volets ne s'éclairent pas l'un l'autre).

À Fischer qui lui demande son avis sur l'apparente (ou prétendue) « dualité » de son « travail théologico-littéraire²⁰⁴ » (400), Rahner commence par réaffirmer²⁰⁵ qu'à quelques exceptions près, ce qu'il a écrit n'entend aucunement être de la théologie scientifique²⁰⁶ (400), qu'en écrivant de la sorte, il a « fait des énoncés non-scientifiques ou pré-scientifiques²⁰⁷ » (ça a été le cas dans tous ses « *Schriften*²⁰⁸ », précise-t-il). Rahner défend la légitimité de ce genre d'affirmations qui cherchent à rejoindre le *Dasein*, et qui ne peuvent selon lui

.....

²⁰³ Le texte n'ayant pas été traduit en français, les indications de page renvoient à l'édition allemande, dont nous proposons ici nos propres traductions.

²⁰⁴ « theologisch-schriftstellerischen Arbeit » — Rahner évoquera à nouveau la littérature à la toute fin de ce premier volet (p. 405), référant à ce que Metz a nommé chez lui « théologie narrative » („*narrative Theologie*“).

²⁰⁵ Comme dans l'avant-propos à *Die anthropologische Wende* de P. Eicher (B4 1970).

²⁰⁶ « wolle gar nicht wissenschaftliche Theologie... sein »

²⁰⁷ « un- oder vorwissenschaftliche Aussagen mache »

²⁰⁸ Il est ici question de ses *Schriften zur Theologie*, partiellement traduits en français sous le titre *Écrits théologiques*.

ressortir adéquatement d'une réflexion scientifique, c'est-à-dire « de la science au sens le plus propre et le plus strict²⁰⁹ » (400).

On peut, enchaîne-t-il, se demander « pourquoi ces “stimulations spirituelles” ne se laissent pas transposer adéquatement en réflexion²¹⁰ » (400), une question à laquelle il n'est pas facile de répondre puisqu'une réponse satisfaisante, écrit-il, engagerait toute la théologie et quelques autres domaines encore.

L'auteur écrit n'avoir d'autre espoir que d'être simplement un chrétien tout à fait « normal »²¹¹ (400) sur le chemin du salut, et que c'est à ce titre qu'il a d'abord à réfléchir :

Comme être humain et comme chrétien, et dans la tâche précise qui m'a été impartie du fait de mes conditions de vie chez les jésuites où je dois être professeur de théologie (quel mot épouvantable !), je ne peux en aucune manière éviter de réfléchir à ce que l'être-chrétien signifie au juste. Ce *Nachdenken* (nommé réflexion et qui, en vertu de l'objet, s'appelle théologie), je dois alors, j'en suis convaincu, le pratiquer avec tout le labeur, avec tout le sérieux et avec toute l'honnêteté [possibles]. On peut donc, si l'on veut, appeler « science théologique » ce *Nachdenken*²¹² sérieux et réfléchissant pratiqué, dans une certaine mesure (parce qu'on a pour cela temps, obligation et force), de manière systématique sur son propre être-chrétien qu'il nous faut (autant que possible) transmettre aux autres.²¹³ (401)

.....
²⁰⁹ « aus Wissenschaft im eigentlichsten und strengsten Sinn »

²¹⁰ « warum diese „spirituellen Impulse“ sich nicht adäquat in Reflexion umsetzen ließen »

²¹¹ « Ich will einfach ein ganz „normaler“ Christ sein » — Une affirmation qui prend tout son sens dans le deuxième volet de sa réponse (sur la « mystique du quotidien ») et qui confirme ce qu'il écrivait à la p. 96 de *Zur Reform des Theologiestudiums*.

²¹² En français, *Nachdenken* (comme *Überlegung*) se traduit simplement par « réflexion ». Notons toutefois, derrière le terme allemand, l'idée d'un « penser (d')après », « revenir sur » qui nous paraît particulièrement importante dans le contexte du premier niveau de réflexion.

²¹³ « Ich kann nun als Mensch und als Christ und in der genaueren Aufgabe, die mir durch meine Lebensumstände als Jesuit zugefallen ist, und in der ich Theologieprofessor (eigentlich ein gräßliches Wort) sein muß, gar nicht vermeiden, darüber nachzudenken, was Christsein eigentlich meint. Dieses Nachdenken (Reflexion genannt und die, vom Gegenstand her, Theologie heißt) soll ich nun, davon bin ich überzeugt, mit aller Anstrengung, mit allem Ernst und aller Ehrlichkeit betreiben. Man kann also, wenn man will, solches ernste und in etwa

Mais cette appellation : « théologie scientifique », Rahner refuse de l'appliquer « à la majeure partie de ce [qu'il a] écrit d'une manière édifiante et également (soi-disant) scientifique²¹⁴ » (401) en raison notamment du « si *haut* degré de réflexion²¹⁵ » (401) qu'il reconnaît à la « *science* théologique²¹⁶ » (401).

Peut-on vraiment parler de ses « *Schriften zur Theologie* » en terme de science, demande Rahner²¹⁷ ? « Je préférerais pas. Pas pour être modeste ou pour feindre la modestie, précise-t-il. Simplement parce que j'exige davantage de la science théologique proprement dit que ce que j'ai fait. Et souhaitais faire »²¹⁸ (401).

Si, alors, on ne travaille pas « scientifiquement », si, comme j'ai l'habitude de l'exprimer, l'on s'en tient à un « premier niveau de réflexion » (même si celui-ci paraît à plusieurs être déjà trop « haut » et l'est souvent de fait), on n'a alors fait qu'usage d'un droit et d'un devoir que je pense au moins avoir.²¹⁹ (402)

Aux yeux de Rahner, la différence entre ses travaux qualifiés par d'autres de scientifiques et ses travaux « édifiants » (il emploie également ici l'adjectif

.....

(weil dazu Zeit, Verpflichtung und Kraft gegeben ist) systematisch betriebene reflektierende Nachdenken über sein eigenes, anderen (so weit wie möglich) zu vermittelndes Christsein „theologische Wissenschaft“ nennen. »

²¹⁴ « dem meisten von dem, was ich erbaulich und auch (angeblich) wissenschaftlich geschrieben habe »

²¹⁵ « einem so *hohen* Grad von Reflexion »

²¹⁶ « theologische *Wissenschaft* »

²¹⁷ Il écrit, entre autres : voyez « comment j'en finis rapidement avec mes présupposés “philosophiques” (comparativement à la réflexion philosophico-anthropologique ardue de la philosophie des gros livres d'aujourd'hui) » (401).

²¹⁸ « Ich möchte es nicht tun. Nicht um bescheiden zu sein oder Bescheidenheit zu mimen. Sondern einfach weil ich von eigentlich theologischer Wissenschaft mehr fordere, als ich geleistet habe. Und leisten wollte. »

²¹⁹ « Wenn man dann nicht „wissenschaftlich“ arbeitet, wenn man, wie ich zu formulieren pflege, auf einer „ersten Reflexionsstufe“ stehen bleibt (auch wenn diese schon für viele zu „hoch“ zu sein scheint und oft auch ist), dann hat man nur von einem Recht und einer Pflicht Gebrauch gemacht, die wenigstens ich zu haben meine. »

« spirituels ») s'avère très relative, secondaire et floue : d'une part, pour lui, il n'y a pas aujourd'hui d'« édification » possible sans réflexion, et d'autre part, une intention « édifiante » est également présente dans ses écrits réputés « scientifiques » : « dans [mes] écrits jugés “scientifiques” par d'autres, je cherche à rendre un peu plus clair et assimilable, pour moi et pour d'autres, mon être-chrétien (à vrai dire rien de plus), et j'y ai donc là aussi une intention “édifiante” »²²⁰ (402). Cette différence relative entre les deux genres (scientifique et spirituel) « tient à la différence de destinataires²²¹ » (403) envisagés, voire peut-être, ajoute-t-il, d'une humeur ou d'une disposition d'esprit non réfléchie²²² (403). Prenant l'exemple de la question du primat du pape, Rahner demande si, à défaut de pouvoir faire et savoir tout ce qu'il devrait faire et savoir à ce propos, il devrait ne rien dire ou si, « au moyen de réflexions indirectes²²³ » (403), notamment, il n'est pas possible de s'en faire tout de même une idée qui la rende plus compréhensible et assimilable. Sans nier en rien la nécessité du traitement « scientifique » d'une telle question, Rahner écrit :

Le premier niveau de réflexion dont je parle, et dont le style diffère au plus haut point en fonction de l'objet chaque fois en question, a tout de même néanmoins sa légitimité, parce qu'il ne peut absolument plus être évité.²²⁴
(403)

.....

²²⁰ « in den von anderen als wissenschaftlich eingeschätzten Schriften suche ich mein Christsein mir und anderen etwas deutlicher und assimilierbarer zu machen (und sonst eigentlich nichts), und habe also auch da eine „erbauliche“ Absicht. » — Il ajoutera un peu plus loin que si le lecteur visé par les « écrits théologiques » ne sort pas « édifié » de sa lecture, c'est parce que lui-même a mal écrit ou parce que le lecteur a mal lu (cf. 403).

²²¹ « kommen von den Adressaten her »

²²² « und vielleicht sind sie sogar aus einer gar nicht reflektierten Laune und Stimmung entsprungen »

²²³ « durch indirekte Überlegungen »

²²⁴ « Die erste Reflexionsstufe, von der ich rede, und die natürlich selbst wieder je nach dem Gegenstand, um den es sich jeweils handelt, von der verschiedensten Art ist, hat aber doch ihr Recht, weil sie gar nicht vermeidbar ist. »

Même le théologien spécialisé ne peut plus l'éviter, au moins en ce qui concerne le tout de sa foi chrétienne et catholique, précise-t-il. Rahner suggère d'ailleurs qu'« à travers ce premier niveau de réflexion et à travers une telle théologie "pré-scientifique"²²⁵ » (404), des connaissances peuvent être acquises qui ont de l'importance pour la théologie scientifique également, laquelle, par le biais de ses méthodes strictes, écrit-il, n'est peut-être qu'en mesure de les « retravailler »²²⁶. Quelque chose du genre est possible et existe avant tout en regard de questions et problèmes qui doivent être abordés, en vertu de l'objet, plutôt « réflexivement » qu'« historiquement²²⁷ », précise Rahner.

Les quelques aphorismes que nous tenons des présocratiques ne représentent pas encore une philosophie scientifique et sont tout de même plus importants que biens des gros ouvrages rédigés aujourd'hui par l'un ou l'autre philosophe spécialisé travaillant de manière scientifique.²²⁸ (404)

Rahner convient que ce qu'il a écrit jusqu'ici ne constitue pas une présentation et une justification théologiquement fondée du premier niveau de réflexion en théologie : cette justification « est encore pré-scientifique²²⁹ » (404). En revanche, écrit Rahner, « [j'ai] peut-être laissé entendre quelle est la particularité de la théologie que je me suis accordé le droit de pratiquer et que j'ai pratiquée dans l'un ou l'autre [de mes] travaux en théologie (à quelques exceptions

.....

²²⁵ « durch diese erste Reflexionsstufe und durch eine solche „vorwissenschaftliche“ Theologie »

²²⁶ On ne peut s'empêcher de penser ici à la métaphore newmanienne de celui qui « voit » la montagne et qui laisse à d'autres le soin de tracer le chemin (en l'occurrence, de scientificité) pour s'y rendre.

²²⁷ C'est-à-dire relatif à la science historique, pour reprendre l'expression employée par Gwendoline Jarczyk dans la traduction française du *Traité fondamental de la foi*.

²²⁸ « Die paar Aphorismen, die wir von den Vorsokratikern haben, sind auch noch keine wissenschaftliche Philosophie und sind doch bedeutsamer als viele dicke Bücher, die von diesem oder jenem wissenschaftlich arbeitenden Fachphilosophen heute geschrieben werden. »

²²⁹ « die noch vorwissenschaftlich ist »

près)²³⁰ » (404). À quoi s'ajoute, poursuit-il, cette conviction de fond (*Grundüberzeugung*) restée jusqu'ici implicite, et qui vaut à ses yeux pour l'ensemble de la théologie :

aucun individu ne peut traduire en une proposition explicite, clairement exprimée, le tout de sa vie, sa décision fondamentale. Il vit toujours à partir de plus que ce qu'il peut dire à lui-même et aux autres d'une manière réflexive. En dépit de toute la réflexion nécessaire et des raisons qu'il donne et doit donner, à lui-même et aux autres, à propos de son agir, il ne peut jamais réfléchir adéquatement à ce qu'il fait. [...] La théologie qui réfléchit et qui doit être elle-même objet de la réflexion ne rejoint jamais la foi accomplie au sein de l'existence.²³¹ (404)

La théologie comme réflexion argumentative²³² (404), suivant une méthode à proprement parler scientifique, doit être pratiquée et développée, précise Rahner, « mais l'être-chrétien et sa foi, c'est toujours davantage que ce qui se manifeste au sein d'une telle théologie²³³ » (404). Cette diastase, ce *fait* de la différence entre théorie et praxis, « entre la foi (comme acte de la liberté de l'existence) et la théologie²³⁴ » (405), doit être elle-même objet de la réflexion théologique, car il y a des conséquences à en tirer : « l'une d'elle est justement la

.....
²³⁰ « aber vielleicht doch angedeutet, welches die Eigenart der Theologie ist, die ich (von Ausnahmen abgesehen) in den einen und den anderen Arbeiten zur Theologie (also den „wissenschaftlichen“ und den erbaulichen) zu betreiben mir das Recht zubillige und betrieben habe. »

²³¹ « kein Mensch kann das Ganze seines Lebens, seiner Grundentscheidung voll zu einer expliziten, ausdrücklichen Aussage bringen. Er lebt immer aus mehr, als er sich selbst und anderen reflex sagen kann. Er kann sein Tun trotz aller notwendigen Reflexion und reflexen Rechenschaft, die er sich und anderen über sein Handeln gibt und geben muß, nie adäquat reflektieren. Die reflektierte und reflektierende Theologie holt nie den im Leben vollzogenen Glauben ein. »

²³² « als argumentierende Reflexion »

²³³ « Aber das Christsein und sein Glaube ist immer mehr, als was bei solcher Theologie zum Vorschein kommt »

²³⁴ « zwischen Glaube (als Tat der Freiheit des Lebens) und Theologie »

possibilité et la légitimité d'une théologie à un premier niveau de réflexion²³⁵ » (405). Malgré l'importance qu'il accorde lui-même à la méthode transcendantale, c'est peut-être ici, conclut Rahner, que commence « ce que Metz aime appeler [...] une "théologie narrative"²³⁶ » (405) : la théologie la plus argumentative ne doit pas cesser de porter témoignage,

si sous le terme « témoignage » on entend ici la simple manifestation d'un accomplissement de l'existence qui ne saurait être adéquatement compris comme une argumentation ou des principes clairs en eux-mêmes.²³⁷ (405)

.....

²³⁵ « Und eine davon ist eben die Möglichkeit und das Recht einer Theologie der ersten Reflexionsstufe »

²³⁶ « was Metz (wenn ich ihn richtig verstehe) eine „narrative Theologie“ nennen will »

²³⁷ « wenn hier einmal unter „Zeugnis“ die schlichte Bekundung eines Lebensvollzugs verstanden wird, die nicht adäquat im Sinne von in sich selbst durchsichtigen Prinzipien und von Argumentation aus ihnen verstanden werden darf. »

V. *Traité fondamental de la foi* (1976)

L'avant-propos

C'est dans l'avant-propos, dès le deuxième paragraphe, qu'apparaît pour la première fois dans le *Traité fondamental de la foi*²³⁸ l'expression « premier niveau de réflexion ». On la rencontre immédiatement après un questionnaire introductif sur le destinataire de l'ouvrage : considérant la diversité du public potentiel, et « compte tenu de la profondeur et de l'incompréhensibilité (*Unbegreiflichkeit*) du mystère auquel on a affaire dans le christianisme » (5), Rahner espère qu'il se trouvera des « lecteurs jouissant d'une certaine culture et ne répugnant pas au "labeur du concept" » (5) qui ne trouveront l'ouvrage « ni trop élevé, ni trop élémentaire » (5). « Les réflexions qui vont suivre, enchaînent-elles, voudraient par conséquent se déployer à un "premier niveau de réflexion"²³⁹ » (3), excluant d'emblée dans le contexte de l'avant-propos une clarification par une « réflexion épistémologique subtile²⁴⁰ » (3) de ce qu'il entend par là.

Ce faisant, il ne s'agira pas, écrit Rahner, de reprendre à la manière d'un catéchisme ce que le christianisme annonce, mais plutôt de « comprendre ce message d'une manière neuve » (5), sans toutefois « faire comme si un chrétien, *avant* pareilles réflexions, ne savait déjà ce qu'est le christianisme » (5).

.....

²³⁸ Les indications de page en italique renvoient dans ce chapitre à la traduction française de Gwendoline Jarczyk (A1 Rahner 1983), modifiée au besoin car pas toujours exacte (cf. note 286 ci-dessous, par exemple). Les indications de pages qui ne sont pas en italique correspondent quant à elles à l'édition allemande des *Sämtliche Werke* (A1 Rahner 1999b) et accompagnent, le cas échéant, nos propres traductions.

²³⁹ « Die folgenden Überlegungen möchten sich daher auf einer „ersten Reflexionsstufe“ bewegen. »

²⁴⁰ « subtilen erkenntnistheoretischen Überlegung »

Une « première introduction de ce genre » (6) exigera des « réflexions relativement laborieuses²⁴¹ » (3) et un travail conceptuel, avertit l'auteur, mais elle ne pourra en revanche chercher à reprendre l'ensemble des questions et des tâches de toute la gamme des disciplines éventuellement pertinentes (il en mentionne une dizaine) : « d'une façon générale, ceci est impossible à un théologien individuel aujourd'hui²⁴² » (3),

car même le théologien de métier ne peut être compétent que tout au plus dans l'une ou l'autre de ces disciplines, mais pas en toutes celles qui "de soi" seraient nécessaires à un niveau supérieur, c'est-à-dire à un niveau second de réflexion²⁴³, s'il lui fallait confronter sa théologie, d'une manière expresse et scientifiquement adéquate, à toutes les questions et toutes les tâches inhérentes à ces disciplines. (6)

Au début de l'introduction du livre, Rahner écrit qu'« en vertu de sa nature, une telle introduction au concept du christianisme est une aventure²⁴⁴ » (8) dont on ne peut présumer d'avance de la réussite ou de la faisabilité même. C'est que...

ce livre part [... de la] conviction qu'il cherche à confirmer par son existence même [, qu'] entre une simple foi, telle qu'elle est proposée dans le catéchisme, et le passage à travers toutes les sciences mentionnées et par bien d'autres encore, il y a place pour une justification de la foi chrétienne en toute probité intellectuelle : précisément sur [l]e plan que nous avons appelé le "premier niveau de réflexion". (6)

« Une telle possibilité *doit* exister » (6) insiste Rahner, sans quoi « "rendre compte de notre espérance", répondre de la foi chrétienne avec probité intellectuelle » (6) ne serait pas possible.

.....
²⁴¹ « verhältnismäßig mühsame Überlegungen »

²⁴² « Das ist [...] überhaupt für einen einzelnen Theologen heute [...] unmöglich »

²⁴³ Dans la version originale allemande : « un niveau de réflexion supérieur, second ou plus élevé » (« eine höhere, zweite oder weitere Reflexionsstufe », 4).

²⁴⁴ « Diese Einführung ist aus der Natur der Sache heraus ein Experiment »

D'une façon plus générale, remarque-t-il, l'être humain ne *vit* pas le tout de son existence (ni de larges pans de celle-ci) en « scientifique », et pourtant « il peut et doit [...] répondre devant sa conscience intellectuelle de ce tout de son existence d'une manière indirecte et succincte » (6) . C'est de toute évidence ce que Rahner se propose de faire, d'un point de vue chrétien, avec le *Grundkurs* : « De telles considérations sont à l'origine de l'intention de ce livre d'exprimer à un "premier niveau de réflexion" le tout du christianisme, et d'en répondre en toute probité²⁴⁵ » (4).

C'est au lecteur lui-même, écrit Rahner, de juger du succès de l'entreprise. Et d'en décider pour une bonne part : lui attribuant un rôle déterminant, il écrit que « toujours aussi il lui faut se demander, critique envers lui-même, s'il ne serait pas lui-même par hasard le vrai responsable de l'échec d'une telle entreprise, ce qui, certes, n'est pas à exclure d'entrée de jeu » (6).

Alors que dans cet avant-propos, la « méthode indirecte » n'est qu'*évoquée* au détour, la question de la « pré-scientificité » associée au premier niveau de réflexion y est déjà posée explicitement, Rahner suggérant que si (sous-entendant, semble-t-il : péjorativement) « on peut évidemment qualifier de "pré-scientifique" la tentative d'évoluer à un premier niveau de réflexion et ainsi de thématiser jusqu'à un certain point et de légitimer [...] le tout du christianisme »²⁴⁶ (4), il faut se demander d'emblée s'il est désormais possible de réflé-

.....
²⁴⁵ « Von diesen Einsichten her kommt die Absicht dieses Buches, auf einer „ersten Reflexionsstufe“ das Ganze des Christentums auszusagen und redlich zu verantworten. »

²⁴⁶ « Man kann natürlich den Versuch, sich auf einer ersten Reflexionsstufe zu bewegen und so das Ganze des Christentums in etwa zu thematisieren und zu legitimieren, als „vorwissenschaftlich“ bezeichnen. » — Nous nous inspirons ici de la traduction anglaise de William V. Dych, qui fait porter l'approximation sur la thématisation plutôt que sur la justification (ou les deux) : « to make the whole of Christianity thematic to some extent and to show its legitimacy [...] » (A1 Rahner 1978, xii).

chir autrement le tout de son existence, les sciences (considérées dans leur ensemble) excédant les capacités de l'individu.

Rahner suggère par ailleurs qu'« une telle réflexion “pré-scientifique” exige tout de même tant de précision et de “labeur du concept” qu'elle est en droit de prendre sereinement la place qui lui revient d'un point de vue scientifique aux côtés des nombreuses disciplines particulières²⁴⁷ » (4), disciplines qui lui conviendraient pour ainsi dire *sur papier*, mais dont l'individu n'est plus en mesure d'user « directement » (*direkt*) au regard du tout du christianisme. L'auteur précise :

ces sciences particulières doivent, bien sûr, être intensément cultivées, mais [...], en raison de leur complexité, de la difficulté et du pluralisme de leurs méthodes, elles ont déserté *le* domaine dans lequel le chrétien et aussi bien le théologien, pris tous deux individuellement, se doivent de répondre d'abord de leur christianisme. (7)

Après avoir rappelé que l'idée d'un cours fondamental sur la foi l'a préoccupé pendant plusieurs années (il évoque plus loin une rédaction qui remonte à 1964), et que le caractère particulier de l'ouvrage découle en partie de son origine académique (le sous-titre du livre est celui de son cours donné préalablement à Munich et à Münster), Rahner concède un certain nombre de limites quant au choix des thèmes et à leur équilibre, avant de conclure que « tout auteur a le droit de choisir²⁴⁸ » (5) lorsqu'il s'agit de tenter « une première introduction au tout du concept du christianisme²⁴⁹ » (5) qui tienne en 500 pages.

.....
²⁴⁷ « doch auch eine solche „vorwissenschaftliche“ Überlegung soviel Genauigkeit und Anstrengung des Begriffs erfordere, daß sie sich getrost neben die Wissenschaftlichkeit der vielen Einzeldisziplinen stellen darf »

²⁴⁸ « Jeder Autor hat das Recht zur Auswahl »

²⁴⁹ « eine erste Einführung in das Ganze des Begriffs des Christentums »

On assiste ensuite, dans une mise au point qui fait vraisemblablement écho à des discussions antérieures sur la place de l'exégèse au sein de la formation théologique (avec Norbert Lohfink²⁵⁰, notamment), à une première exposition de la difficile question du rapport entre les deux *niveaux de réflexion* :

Tout d'abord, l'auteur ne veut à aucun prix donner l'impression d'être exégète et d'œuvrer comme tel au sens [d'une spécialité scientifique]. Il espère cependant qu'il connaît à tout prendre de façon suffisante les questions et les résultats de l'exégèse et de la théologie biblique contemporaine, tels qu'ici, conformément au projet et au caractère spécifique de ce livre, *ils doivent être présumés*. (9, nous soulignons)

[Q]uand il en va d'une première introduction au concept du christianisme, on peut et doit présumer ce questionnement à la fois originaire et critique des sources. On peut et doit se limiter à rapporter brièvement – aussi consciencieusement que faire se peut – ce qui, à partir de ce travail originaire sur les sources, s'est imposé comme matériau pour une réflexion systématique. (9)

L'introduction

Remarques générales

Comme l'annonce son sous-titre, l'ouvrage est une introduction – « et rien de plus » (13) – au concept – « labeur d'une réflexion patiente, ardue, fastidieuse » (13) – du christianisme²⁵¹, une démarche « davantage liée à une décision personnelle de foi » (13) qu'il n'en va d'ordinaire au sein des milieux scientifique et académique, « bien qu'il soit clair que la relation entre une théologie de l'esprit, de l'intellect, et une théologie du cœur, de la décision et de la vie religieuse, représente [...] un problème des plus difficiles » (13), précise d'emblée l'auteur.

.....
²⁵⁰ Voir *Stimmen der Zeit* 181 (1968), p. 120-126 pour les remarques de Lohfink (sur l'article « Zur Neuordnung der theologischen Studien » de Rahner, publié aux pages 1 à 21 du même numéro et repris en première partie de *Zur Reform des Theologiestudiums*) et p. 196-201 pour la réponse de Rahner.

²⁵¹ « [N]ous présumons d'abord l'existence de notre propre christianisme personnel, sous sa forme ecclésiale normale, et tâchons [...] de le faire accéder à son *concept* », écrit Rahner.

Au dire de Rahner lui-même, il s'agit, « en vertu de l'essence de la chose²⁵² » (8) en question, d'un essai, d'une aventure (*Experiment*) à l'issue incertaine (car dépendant également du lecteur) : « il ne s'agit certes pas, pour celui qui est chrétien et qui veut l'être, de questions théologiques isolées, il en va du tout de son existence » (14), l'être-chrétien et le tout de l'existence coïncidant pour lui.

Évidemment, nous aurons à montrer – un leitmotiv permanent – qu'on peut être chrétien sans [avoir traversé] par la réflexion [...] le tout de cet être-chrétien de façon scientifiquement *adéquate*, sans pour autant – car on ne le peut et donc on n'y est pas contraint – en venir à manquer de probité intellectuelle. (14)²⁵³

Il écrit un peu plus loin que la réflexion en général et « à plus forte raison la réflexion théologique à la manière scientifique²⁵⁴ » (9) ne peuvent rejoindre (*einholen*) le tout de cette réalité accomplie (*realisieren*) en croyant, en aimant, en espérant, en priant.

Cette « différence persistante, irrécupérable²⁵⁵ » (9) entre accomplissement-de-soi chrétien originaire²⁵⁶ et réflexion à son propos sera, écrit Rahner, une préoccupation constante : « la prise de conscience de cette différence est une clé cognitive, qui représente une présupposition nécessaire pour une introduction au concept du christianisme²⁵⁷ » (9).

.....

²⁵² « aus der Natur der Sache heraus »

²⁵³ En allemand : « Natürlich werden wir zu zeigen haben – und das wird ein durchlaufendes Motiv sein –, daß man Christ sein kann, ohne das Ganze dieses Christseins in einer wissenschaftlich adäquaten Weise durchreflektiert zu haben, ohne daß man darum – weil man das nicht kann und deswegen auch nicht braucht – intellektuell unredlich wird » (8).

²⁵⁴ « erst recht die wissenschaftlich-theologische Reflexion »

²⁵⁵ « bleibende, unaufholbare Differenz »

²⁵⁶ En allemand : « ursprünglichem christlichem Daseinsvollzug » (9).

²⁵⁷ « Die Einsicht in diese Differenz ist eine Schlüsselerkenntnis, die für eine Einführung in den Begriff des Christentums eine notwendige Voraussetzung darstellt. »

La question bien simple (*die schlichte Frage*) : « Qu'est-ce qu'un chrétien, et pour quelle raison peut-on accomplir, aujourd'hui, cet être-chrétien en toute probité intellectuelle ? » (14), qu'il s'agit ici de réfléchir, écrit Rahner, « part du fait de l'être-chrétien²⁵⁸ » (9), aussi diversifié soit-il aujourd'hui, *fait* qui « doit *se justifier lui-même* devant notre conscience de la vérité, dans une "responsabilité en regard de l'espérance qui est en nous"²⁵⁹ » (9, nous soulignons).

Celui qui tente pareille entreprise (à savoir : une introduction au concept du christianisme), note Rahner, trouve devant lui « les grands penseurs, les saints et finalement Jésus Christ » et sait qu'il « n'a pas assez pensé, pas assez aimé, pas assez souffert » (14)²⁶⁰.

Remarques épistémologiques

Rahner parle du décret conciliaire sur la formation des prêtres comme du motif extérieur (*äußere Anlaß*) du questionnement sur la nature d'une introduction au concept du christianisme sous la forme d'un *Grundkurs* à l'intérieur de la théologie. Il s'agit, écrit-il, de savoir s'il y a une justification épistémologique (*wissenschaftstheoretische Begründung*) à l'existence d'un tel cours fondamental en tant que discipline autonome (et non comme simple introduction à la théologie en général²⁶¹). Le cas échéant, poursuit Rahner, son cheminement particulier et sa forme concrète devraient découler de cette justification épistémologique,

.....
²⁵⁸ « geht von der Tatsache des Christseins »

²⁵⁹ « soll sich selbst vor unserem Wahrheitsgewissen in einer „Verantwortung unserer Hoffnung“ (1 Petr 3,15) rechtfertigen »

²⁶⁰ Un indice de plus, nous semble-t-il, que le problème d'un « cours fondamental » comme introduction au concept du christianisme n'est pas d'abord (ou à tout le moins pas exclusivement) pour Rahner un problème didactique ou méthodologique.

²⁶¹ Remarquons à ce propos que le titre de l'ouvrage est *Grundkurs des Glaubens* : « traité fondamental » *de la foi*, et non *de la théologie*...

ajoutant que (sous-entendu : ainsi) « il ne vaudrait pas seulement pour la formation des prêtres » (16).

En guise de justification pour un tel cours d'introduction, écrit Rahner, on pourra en appeler à l'intention originaire de l'encyclopédie théologique du 19^e siècle, au sein de laquelle « on voulait comprendre, à partir de l'unité originaire de la théologie, ses différentes disciplines²⁶² » (11) de façon à atteindre ce qui est en question, la « chose » (*Sache*) de la théologie. « Elle est un organisme véritable, écrit Rahner, et [elle] porte en elle son principe de vie » (16). Mais si Rahner se réclame de la conception fondamentale des encyclopédistes, il se dissocie de sa concrétisation matérielle : « Elle ne fut tout de même mise en œuvre, au fond, que comme une sorte d'introduction à la pratique d'ensemble de la théologie [alors] en vigueur, comme coup d'œil et introduction pour débutants²⁶³ » (11). De toute manière, conclut-il, la question de la justification théorique d'un cours d'introduction devra être posée à neuf à partir de la situation contemporaine de la théologie et de ses destinataires.

Alors qu'autrefois les questions théologiques particulières se posaient « sur la base d'une christianité qui allait de soi²⁶⁴ » (12), le jeune théologien d'aujourd'hui a « une foi contestée, une [foi] qui ne va pas du tout de soi, une foi à conquérir aujourd'hui toujours à nouveau, une foi qu'il faut d'abord bâtir²⁶⁵ » (12). C'est d'une situation critique (*kritische Situation*) de la foi dont parle Rahner, une situation que le commencement des études théologiques

²⁶² « Man wollte also aus der ursprünglichen Einheit der Theologie ihre verschiedenen Disziplinen verstehen »

²⁶³ « Sie wurde im Grunde doch nur als eine Art Einführung in den faktischen Gesamtbetrieb der Theologie, als Überblick und Einführung für Anfänger vorgetragen. »

²⁶⁴ « auf dem Fundament einer selbstverständlichen Christlichkeit »

²⁶⁵ « hat einen angefochtenen, einen gar nicht selbstverständlichen, einen heute immer neu zu erringenden, einen erst aufzubauenden Glauben »

devrait aider à maîtriser en toute honnêteté. Or, les disciplines théologiques particulières, telles qu'elles existent de fait, « sont trop “science pour la science”, trop dispersées et éclatées pour pouvoir répondre vraiment et de manière satisfaisante à la situation personnelle qui est, aujourd'hui, celle de l'étudiant en théologie²⁶⁶ » (13).

C'est dans ce contexte qu'apparaît pour la première fois, dans le cadre de l'introduction, la notion de premier niveau de réflexion :

À cette justification d'un "traité fondamental" provoquée par la situation extérieure s'ajoute une justification plus essentielle pour la réalisation de ce qu'un "traité fondamental" doit produire, à un premier niveau de réflexion. Un tel premier niveau de réflexion (dont il faut encore préciser la nature) est nécessaire en raison du pluralisme des sciences théologiques, qui ne peut plus être valablement ramené à l'unité. Mais ici surgit un dilemme. Ce premier niveau de réflexion a certes pour tâche d'éviter, par une sorte de détour justifié, le passage pratiquement irréalisable²⁶⁷ à travers une problématique scientifiquement exacte et adéquate de toutes les disciplines théologiques, et de parvenir néanmoins à un "oui" intellectuellement honnête de la foi chrétienne. Mais le labeur intellectuel et scientifique qu'exige lui aussi ce premier niveau de réflexion n'est pas moindre pour autant que ne l'est celui exigé de l'étudiant par une discipline théologique particulière. (18)

Il est difficile, note Rahner, de respecter tout à la fois l'exigence épistémologique et la situation du débutant qu'il s'agit d'aider à entrer au sein de la théologie entendue comme un tout. « Mais quoi qu'il en soit, ce qui est décisif, c'est la justification épistémologique du cours fondamental, et non [la justification] pédagogique et didactique²⁶⁸ » (13).

.....
²⁶⁶ « sind zu sehr Wissenschaft um ihrer selbst willen, sie sind zu zersplittert und aufgeteilt, als daß sie wirklich auf die persönliche Situation des heutigen Theologiestudenten in einer genügenden Weise antworten könnten. »

²⁶⁷ « praktisch undurchführbaren » (13), au sens, vraisemblablement, d'irréalisable « en pratique » et non d'« à peu près » irréalisable.

²⁶⁸ « Jedenfalls aber ist die wissenschaftstheoretische und nicht die pädagogische und didaktische Begründung des Grundkurses das Entscheidende »

Revenant sur l'idée de dispersion et d'éclatement rencontrée plus haut au détour d'une phrase sur la situation du jeune théologien, Rahner écrit que la théologie s'est « désintégrée » (*zerfallen*²⁶⁹) en une multitude de disciplines particulières que la complexité des matériaux et des méthodologies tend à isoler les unes des autres. Alors qu'au sein des sciences de la nature, écrit Rahner, des résultats démontrés avec exactitude dans une discipline peuvent être repris dans une autre, le travail de groupe multidisciplinaire est limité par la nature des choses dans le domaine des *Geisteswissenschaften*, des sciences de l'esprit :

Au sein des sciences de l'esprit, la compréhension réelle de l'énoncé et l'évaluation de son bien-fondé dépendent de la participation personnelle à la découverte de cet énoncé²⁷⁰. Et c'est précisément cela qui n'est plus possible en théologie pour le représentant d'une autre discipline.²⁷¹ (14)

Un pluralisme semblable existe par ailleurs en philosophie, note Rahner, laquelle s'est désintégrée (*zerfallen*, une fois encore) en un pluralisme de philosophies (à noter que pour la théologie, il parlait explicitement d'une désintégration *disciplinaire*) : « de là provient nécessairement encore une fois un pluralisme encore plus gigantesque des théologies²⁷² » (14). Au surplus, ajoute Rah-

.....

²⁶⁹ Un verbe qui, notons-le, peut également se traduire (en un sens péjoratif) par « tomber en ruine »...

²⁷⁰ Nous nous inspirons ici de la traduction anglaise du *Traité fondamental* : « the evaluation of its validity depend upon one's personal participation in the discovery of what is asserted » (A1 1978, 7).

²⁷¹ « Bei den Geisteswissenschaften hängen das wirkliche Verständnis der Aussage und die Würdigung ihrer Gültigkeit von der persönlich mitvollzogenen Findung dieser Aussage ab. Und eben diese ist in der Theologie für den Vertreter je einer anderen Disziplin nicht mehr möglich. »

²⁷² « Und so wird von daher noch einmal ein ungeheurer Pluralismus der Theologien notwendig bewirkt. » — Considérant que Rahner parlait d'anthologies profanes « traduites » en philosophies, on peut penser que c'est un pluralisme *idéologique* en théologie qui est ici évoqué. Sur cette question du pluralisme en théologie, voir aussi « Le pluralisme en théologie et l'unité du Credo de l'Église » (A2 Rahner 1969a).

ner, la philosophie ne représente plus pour la théologie *la* médiatrice des auto-interprétations profanes existant en sciences, en arts, etc.

Cela met en lumière la difficulté d'une théologie scientifique. Elle est elle-même devenue une masse incalculable de disciplines scientifiques individuelles ; elle doit être en contact avec je ne sais combien de philosophies pour pouvoir être scientifique en ce sens immédiat, mais elle doit aussi être en relation avec les sciences qu'il n'est plus possible d'interpréter de manière philosophique.²⁷³ (15)

Comme on peut s'y attendre, c'est à la section de l'introduction intitulée « Justification de la foi à un "premier niveau de réflexion"²⁷⁴ » (15) que le thème qui nous intéresse connaît le plus important développement de l'ouvrage : plus du quart des occurrences du terme *Reflexionsstufe* s'y retrouvent. Rahner commence par rappeler que la théologie traditionnelle de la foi, dans le contexte d'*analysis fidei* du traité *De Fide*, admettait que pour les *rudes* sans culture théologique, « une réflexion menée de façon adéquate concernant les motifs intellectuels de crédibilité » (21) n'était « pas possible et pas nécessaire²⁷⁵ » ; pour autant, elle n'affirmait pas moins l'appartenance des arguments de crédibilité (*Glaubwürdigkeitsargumente*) à la foi et leur fonction au regard de la foi. Ceci étant rappelé, Rahner énonce une thèse : « nous tous, dans la situation actuelle, [...] en dépit de toutes nos études théologiques, sommes et demeurons inéluctablement en un certain sens [de tels] *rudes* » (21). Une telle affirmation, s'empresse-t-il d'ajouter, n'est pas une carte blanche à la paresse et à l'indifférence intellectuelles « en regard de cet acte de répondre de notre espé-

²⁷³ « Daraus erhellt die Schwierigkeit einer wissenschaftlichen Theologie. Sie ist selber eine unübersehbare Menge von Einzelwissenschaften geworden; sie muß im Kontakt mit soundso vielen Philosophien stehen, um in diesem unmittelbaren Sinne wissenschaftlich sein zu können, sie muß aber auch Verbindung haben mit den Wissenschaften, die sich nicht mehr philosophisch interpretieren lassen. »

²⁷⁴ « Glaubensrechtfertigung auf einer „ersten Reflexionsstufe“ »

²⁷⁵ « nicht möglich und nicht notwendig »

rance et [de] notre foi qui, concrètement, dans chaque situation particulière donnée d'une personne déterminée est nécessaire et possible, et par suite lui incombe » (21). Suivent un constat et une affirmation qui posent comme nous l'avons vu une difficulté à certains commentateurs (à noter : l'emploi de la première personne) :

Mais je peux dire au vu de bien des réflexions théologiques : « Je *ne suis pas capable* de les accomplir, et pour cette raison, je n'ai *pas* non plus *besoin* de le pouvoir ». Manifestement²⁷⁶, je peux quand même être un chrétien qui vit sa foi avec l'honnêteté intellectuelle qui est demandée à chaque individu.²⁷⁷ (16)

« De cette constatation, enchaîne Rahner, découle la possibilité épistémologique d'une justification de la foi qui précède la tâche et la méthode de l'entreprise scientifique théologique et profane d'aujourd'hui »²⁷⁸ (15). C'est ici qu'intervient à nouveau la notion de premier niveau de réflexion. La phrase en question comptant plusieurs subordonnées, il est utile de la décomposer pour mettre en évidence les concepts en jeu et leur articulation :

Cette justification de la foi

intègre, dans l'unité, la théologie fondamentale et la dogmatique,

elle s'accomplit à un premier niveau de réflexion de la foi rendant raison d'elle-même,

niveau qui doit être distingué du deuxième niveau de réflexion de la foi,

.....

²⁷⁶ Les traducteurs rendent l'adverbe *offenbar* par *manifestement* et *obviously*. Signalons toutefois que le *Langenscheidt* propose également la traduction *apparemment* (au sens de *anscheinend* : selon toute apparence).

²⁷⁷ « Aber ich kann hinsichtlich vieler theologischer Reflexionen sagen: „Ich kann sie *nicht* durchführen, und deshalb *brauche* ich es auch *nicht* zu können“. Offenbar kann ich trotzdem ein Christ sein, der mit der intellektuellen Redlichkeit seinen Glauben lebt, die jedem Menschen abverlangt wird.

²⁷⁸ « Aus dieser Feststellung folgt die wissenschaftstheoretische Möglichkeit einer Glaubensbegründung, die der Aufgabe und Methode des heutigen theologischen und profanen Wissenschaftsbetriebs vorausliegt. »

sur lequel les nombreuses disciplines scientifiques théologiques rendent, d'une certaine façon, raison d'elles-mêmes dans leur domaine respectif, avec leur propre méthode,

[manière] qui, pour le tout de la foi, n'est plus aujourd'hui accessible – à nous tous et à plus forte raison aux débutants en théologie.²⁷⁹ (16)

Ce niveau « scientifiquement premier²⁸⁰ » (*wissenschaftlich erste*) de réflexion de la foi, et de la responsabilité de la foi, « représente une science première spécifique²⁸¹ » (16) aux yeux de Rahner, pour qui les disciplines théologiques particulières, telles qu'elles sont aujourd'hui comprises et constituées, ne sont plus (*nicht mehr*) en mesure d'offrir à la personne concrète « cette compréhension fondamentale de la foi et cette justification de la foi dont [...] cette personne a besoin et qu'elle réclame comme être qui réfléchit²⁸² » (16), et cela en raison de leur contenu, de l'ampleur de leur problématique, de leurs méthodes différenciées, etc. « Il faut qu'il y ait, insiste Rahner, une possibilité épistémologique pour une justification de la foi qui précède cette tâche et cette mé-

.....

²⁷⁹ « Diese Glaubensbegründung enthält so Fundamentaltheologie und Dogmatik in Einheit, sie vollzieht sich auf einer ersten Reflexionsstufe des sich selbst Rechenschaft gebenden Glaubens, die von der zweiten Reflexionsstufe dieses Glaubens unterschieden werden muß, auf der die pluralistischen theologischen Wissenschaften in ihrem Eigenbereich mit der je ihnen eigenen spezifischen Methode sich auf eine Weise Rechenschaft geben, die für das Ganze des Glaubens heute uns allen und erst recht den Anfängern in der Theologie nicht zugänglich ist. »

²⁸⁰ Nous nous inspirons ici de la traduction anglaise : « This scientifically first level... » (A1 1978, 9).

²⁸¹ « bedeutet eine eigene erste Wissenschaft »

²⁸² « jenes Grundverständnis des Glaubens und jene Glaubensbegründung [...], die er einerseits braucht und als intellektueller Mensch fordert »

thodologie légitimes des disciplines actuelles »²⁸³ (16), qui ne se charge pas de « tous les présupposés métaphysiques d'une justification de la foi²⁸⁴ » (16) ni de tous les détours par les diverses disciplines théologiques, mais qui « n'a pas pour autant le droit d'être non-scientifique²⁸⁵ » (16). La non-scientificité de cette discipline différente, précise Rahner, « réside dans l'objet » (*liegt im Gegenstand*) – elle ne relève pas du sujet qui s'y adonne et de la méthode qu'il emploie. Comme en écho au constat et à l'affirmation (problématique, de l'avis de certains) rapportée plus haut, l'auteur écrit (à nouveau à la première personne) :

Je reconnais qu'il ne m'est plus possible de parcourir aujourd'hui la théologie dans sa totalité, telle qu'elle se trouve ancrée dans un pluralisme de philosophies et d'autres sciences, et, par là même, éclatée. Mais, comme chrétien, je sais que la réflexion intellectuelle portant justification de ma situation de chrétien [*ne*] me contraint [*pas*]²⁸⁶ à parcourir ce chemin, et maintenant, c'est en toute rigueur – c'est-à-dire avec une précision scientifique – que je réfléchis à cette voie pour justifier la foi, et naturellement aussi à la transmission de la foi quant à son contenu, qui peuvent m'épargner pour cette première justification intellectuelle de ma foi cet autre chemin au travers des sciences théologiques et profanes. Cela à tout le moins de façon provisoire au début de l'étude, et de façon définitive pour l'essentiel de la problématique théologique.²⁸⁷ (22)

Suit immédiatement la référence à Newman : « il existe un *illative sense* (un sens de l'inférence), pour parler comme le cardinal Newman » (22), également et justement en matière de décisions totales, affirme Rahner. C'est « d'une convergence de vraisemblances, d'une certitude, d'une décision honnêtement

.....

²⁸³ « Es muß eine wissenschaftstheoretische Möglichkeit für eine Glaubensbegründung geben, die dieser berechtigten Aufgabe und Methodik der heutigen Disziplinen vorausliegt. »

²⁸⁴ « alle metaphysischen Voraussetzungen für eine Glaubensbegründung »

²⁸⁵ « darf deswegen nicht unwissenschaftlich sein »

²⁸⁶ La traduction française comporte ici une erreur. Rahner écrit en allemand : « ich [...] nicht durchlaufen muß » (16), soit : « je ne suis pas obligé de parcourir ».

²⁸⁷ On trouve le même genre d'auto-interprétation ailleurs chez Rahner, notamment dans « Le pluralisme en théologie et l'unité du Credo de l'Église » (A2 Rahner 1969a, 93).

responsable qui est tout à la fois connaissance et acte libre²⁸⁸ » (17) dont parle Rahner, laquelle rend possible la « scientificité de la non-scientificité²⁸⁹ » (17) en ce qui concerne de telles questions vitales.

Il y a un premier niveau de réflexion, enchaîne d'emblée l'auteur, qui doit être distingué du niveau de réflexion des disciplines scientifiques entendues au sens actuel, parce que la vie, l'existence le réclame.²⁹⁰ (17)

« C'est ce premier niveau de réflexion que vise le cours fondamental en tant que première partie de l'étude de la théologie » (23), conclut Rahner.

Avant de passer à des considérations d'ordre épistémologique, Rahner dit un certain nombre de choses sur la conception de cette entreprise d'introduction en ce qui concerne son contenu. Il est question, essentiellement, d'unité : celle de la philosophie et de la théologie, et celle de la théologie fondamentale et de la dogmatique. Avec cette « première réflexion sur le *Dasein* chrétien spécifique et son bien-fondé²⁹¹ » (17) proposée par le cours d'introduction²⁹², on est incontestablement encore en présence d'une sorte

.....

²⁸⁸ « eine Konvergenz von Wahrscheinlichkeiten, eine Sicherheit, eine redlich verantwortbare Entscheidung, die Erkenntnis und freie Tat in einem ist »

²⁸⁹ « Wissenschaftlichkeit der legitimierten Unwissenschaftlichkeit »

²⁹⁰ « Es gibt eine erste Reflexionsstufe, die von der Reflexionsstufe der Wissenschaften im heutigen Sinn unterschieden werden muß, weil das Leben, die Existenz eine solche fordert. Diese erste Reflexionsstufe meint der Grundkurs als erster Abschnitt des theologischen Studiums. »

²⁹¹ « ersten Reflexion über das eigene christliche Dasein und seine Berechtigung »

²⁹² *Einführungskurs* ; la traduction française parle de *propédeutique*, alors qu'il semble que ce soit précisément ce que Rahner entend éviter. Il écrivait en ce sens en 1964 : « On notera avec soin le malentendu auquel peut donner [sic] ce concept pourtant nécessaire [de « cours de base »]. *Il ne s'agit pas d'une propédeutique* préparant à une discipline [...]. Il s'agit bel et bien d'une discipline absolument autonome » (A1 1966a, 196, n. 13, nous soulignons) ; l'allemand est clair : « Es handelt sich nicht um die Propädeutik für eine andere Disziplin [...] » (A1 Rahner 1965, 151, n. 1). Notons par ailleurs qu'en toute rigueur, *Einführung* signifie « mener à l'intérieur de » (« Ein-führung ») et non « préparer à » (le terme français correspondant a d'ailleurs une forme analogue : « intro-duction »).

d'intrication (ou « périchorèse ») de la philosophie et de la théologie, écrit Rahner ;

on y réfléchit sur le tout concret de l'accomplissement de soi humain *un* du chrétien. C'est déjà en réalité de la « philosophie ». On y réfléchit sur le *Da-sein* chrétien et le bien-fondé intellectuel d'un accomplissement de soi chrétien, et c'est au fond déjà de la « théologie ». (17)

De toute évidence, cette unité disciplinaire (quant à la *Sache*) ne fait que refléter à ses yeux « cette unité originare qui est déjà donnée dans la vie concrète du chrétien²⁹³ » (17), qui est tout à la fois un croyant *et* une personne qui réfléchit le tout de son existence « comme une exigence de sa propre foi²⁹⁴ » (17). Rahner expose l'articulation de la philosophie et de la théologie comme trois « moments » interdépendants et formant un cercle unitaire essentiel (qu'on devine herméneutique), et qu'il s'agit de réfléchir et non de résoudre : il faut, *premièrement*, réfléchir à l'être humain comme « question universelle donnée à elle-même²⁹⁵ » (18) – donc philosopher, écrit Rahner – en considérant cette question comme condition de possibilité de l'écoute de la réponse chrétienne ;

Deuxièmement : les conditions de possibilité transcendantales et historiques de la révélation doivent être réfléchies de la façon que, et dans les limites où, cela est possible à un premier niveau de réflexion, de manière à ce que soit perçu le point d'articulation entre question et réponse, entre philosophie et théologie.²⁹⁶ (17)

Troisièmement, il faut réfléchir aux affirmations fondamentales (*Grundaussage*) du christianisme comme réponse à la question que l'être humain est, donc
.....

²⁹³ « Diese ursprüngliche Einheit ist ja im konkreten Leben des Christen schon gegeben »

²⁹⁴ « als Forderung seines eigenen Glaubens »

²⁹⁵ « die sich selbst aufgegebene universale Frage » — Question « que l'être humain *est*, et pas seulement qu'il *a* » (18), précise Rahner.

²⁹⁶ « *Zweitens*: Die transzendentalen und geschichtlichen Bedingungen der Möglichkeit der Offenbarung sind zu reflektieren in der Art und in den Grenzen, wie dies auf der ersten Reflexionsstufe möglich ist, so daß der Vermittlungspunkt zwischen Frage und Antwort, zwischen Philosophie und Theologie gesehen wird. »

faire de la théologie, conclut l'auteur. « La question, précise d'emblée Rahner, engendre la condition de l'écoute réelle, et seule la réponse amène la question à sa présence à soi réflexive²⁹⁷ » (18). Outre cette unité intérieure²⁹⁸ de philosophie et de théologie, le cours fondamental doit constituer en même temps, en vertu de sa nature, une unité intrinsèque (*innere*) de théologie fondamentale et de dogmatique, de justification de la foi et de réflexion sur le contenu de la foi : « dans notre cours fondamental de théologie, il s'agit précisément, à partir également du contenu même du dogme chrétien, de susciter en l'homme cette confiance : il peut croire en toute probité intellectuelle²⁹⁹ » (24). Dans une tournure qui rappelle *L'homme à l'écoute du Verbe*³⁰⁰, publié presque un demi siècle plus tôt, Rahner résume l'enjeu :

il n'y a à vrai dire que la question [de savoir] si [...] Dieu a voulu être l'éternel lointain, ou si, au-delà de cette possibilité, il a voulu être, en libre grâce dans la communication-de-soi, le centre le plus intime de notre existence. C'est à la réponse positive à cette deuxième possibilité comme réalisée de fait qu'appelle notre *Dasein* entier, porté par la question ; il en appelle au mystère qui demeure ; mais il n'est pas à tel point éloigné [*étranger*, dans la traduction française] de ce mystère que celui-ci ne serait rien d'autre que le *sacrificium intellectus*.³⁰¹ (18)

.....
²⁹⁷ « Die Frage schafft die Bedingung des wirklichen Hörens, und die Antwort bringt die Frage erst zu ihrer reflexen Selbstgegebenheit »

²⁹⁸ Une unité *dans la chose même*, pour ainsi dire, et non un « rapprochement » de deux choses différentes.

²⁹⁹ « In unserem theologischen Grundkurs kommt es gerade darauf an, dem Menschen auch aus der Inhaltlichkeit des christlichen Dogmas selbst heraus das Vertrauen zu geben, daß er in intellektueller Redlichkeit glauben kann » (18).

³⁰⁰ « Puisque du point de vue de l'homme il faut compter autant avec le silence de Dieu, l'ouverture de Dieu lui-même reste à tous égards une grâce imprévisible et gratuite » (A2 Rahner et Metz 1968, 302-303). C'est dans cette optique, précisément, qu'il est question, tout au long de l'ouvrage, d'un « Dieu *libre* d'une révélation *éventuelle* » (*ibid.*, nous soulignons).

³⁰¹ « So gibt es eigentlich doch nur die Frage, ob dieser Gott bloß der ewig Ferne oder darüber hinaus in freier Gnade in Selbstmitteilung die innerste Mitte unserer Existenz sein wollte. Nach der Bejahung der zweiten Möglichkeit als faktisch realisierter ruft aber unser ganzes, von

Évoquant Thomas d'Aquin, Rahner rappelle que la théologie fondamentale se pratique déjà elle-même sous la « lumen fidei », qu'elle « est justification de la foi à travers la foi, d'abord pour elle-même et face à elle-même³⁰² » (19), et qu'elle doit donc également porter sur la réalité qui est crue (*geglaubte Wirklichkeit*) elle-même.

À ces considérations sur cette double unité (entre théologie et philosophie, et entre théologie fondamentale et dogmatique) au sein du *Grundkurs*, Rahner ajoute trois remarques sur ce qui doit être évité dans ce contexte, à savoir un « resserrement » christologique (*christologischen Engführung*), une herméneutique strictement formelle, et un pur biblicisme (*bloßen Biblizismus*).

Il n'est pas vrai qu'on doive seulement prêcher Jésus Christ et qu'alors tout problème est résolu. [...] La question est de savoir pourquoi et en quel sens on doit risquer sa vie pour ce Jésus de Nazareth concret, en tant que l'homme-Dieu confessé comme crucifié et ressuscité. C'est pour cela même qu'une justification doit être donnée.³⁰³ (19)

Une justification qui déploie et médiatise la pluralité des sources d'expérience et de connaissance dont dispose l'être humain, précise Rahner. Pour lui, on ne peut se contenter ici de partir de Jésus Christ, « il faut également mener à lui ». Son affirmation : « il est une connaissance de Dieu qui n'est pas communiquée de façon adéquate par la rencontre de Jésus Christ³⁰⁴ » (19)

.....
 der Frage getragenes Dasein; es ruft nach dem Geheimnis, das bleibt; aber es ist nicht so von diesem Geheimnis entfernt, daß dieses nichts wäre als das sacrificium intellectus. »

³⁰² « Rechtfertigung des Glaubens durch den Glauben ist, zunächst einmal für ihn und vor ihm selber »

³⁰³ « Es stimmt nicht, daß man nur Jesus Christus predigen muß und dann alle Probleme gelöst hat. [...] Es ist die Frage, wieso und in welchem Sinne man sein Leben an diesen konkreten Jesus von Nazaret als den geglaubten, gekreuzigten und auferstandenen Gottmenschen wagen darf. Dafür muß selber eine Begründung gegeben werden. »

³⁰⁴ « Es gibt eine Erkenntnis Gottes, die nicht adäquat durch die Begegnung mit Jesus Christus vermittelt wird »

est à comprendre, nous semble-t-il, dans l'horizon de son « Discours d'Ignace de Loyola aux jésuites d'aujourd'hui » (A2 Rahner 1979b) et de l'article « La logique de la connaissance existentielle chez Ignace de Loyola » (A2 Rahner)³⁰⁵.

Au sujet de l'herméneutique formelle, Rahner écrit qu'eu égard à la structure de l'être humain engagée dans la révélation divine, « l'expérience concrète a posteriori du salut et des réalités historiques du salut ne peut être transposée en une structure purement formelle à la manière transcendantale, sans que le christianisme ne cesse d'être christianisme »³⁰⁶ (20).

Finalement, en ce qui a trait au biblicisme, Rahner écrit, comme en écho à sa mise en garde de l'avant-propos, qu'« on ne peut qu'apporter ici qu'autant de données de l'Écriture que ce que l'exégèse a aujourd'hui suffisamment assuré en toute probité³⁰⁷ » (20), et « que pour autant que cela est absolument nécessaire³⁰⁸ » (20), dans la perspective d'une distinction entre ce qui doit être fait en vertu de l'essence du *Traité fondamental* et « la théologie biblique, la théologie fondamentale, l'ecclésiologie et la dogmatique, *nécessaires ultérieurement*³⁰⁹ » (20).

.....

³⁰⁵ Il sera question de cet article dans la quatrième partie.

³⁰⁶ « die konkrete aposteriorische Erfahrung des Heils und der geschichtlichen Heilstatsachen nicht in eine rein transzendental formale Struktur verwandelt werden kann, ohne daß das Christentum aufhört, Christentum zu sein. »

³⁰⁷ «Aber man kann hier nur so viele Daten der Schrift bringen, wie sie bei einer redlichen Exegese auch heute noch [...] hinreichend sicher sind »

³⁰⁸ « als es unbedingt notwendig ist »

³⁰⁹ « *später notwendigen* Bibeltheologie, Fundamentaltheologie, Ekklesiologie und Dogmatik »

Remarques gnoséologiques³¹⁰

Les dernières références au premier niveau de réflexion apparaissent, dans le contexte de l'introduction, à la section intitulée « De la relation entre chose et concept, entre possession-de-soi originaire et réflexion³¹¹ » (21).

Le *Traité fondamental de la foi* est pour Rahner un « essai » (*Versuch*) d'introduction au *concept* du christianisme ; il se veut « un effort de pensée de type conceptuel, s'appliquant à la théologie et à la philosophie de la religion [au] premier niveau de réflexion » (27), et non une initiation mystagogique (*mystagogische Einweihung*) au christianisme.

Il s'agit du concept et non de la chose sous mode immédiat, précise Rahner, parce que et malgré que concept et chose soient éloignés l'un de l'autre ici comme nulle part ailleurs ; parce que, d'autre part, le concept, pour être compris, exige plus que partout ailleurs qu'on se tourne vers la chose elle-même.³¹² (21)

.....

³¹⁰ G. Jarczyk traduit le sous-titre correspondant du *Grundkurs des Glaubens* : « Zu einigen erkenntnistheoretischen Grundproblemen » (A1 Rahner 1999b, 21, nous soulignons), par « Quelques problèmes fondamentaux d'épistémologie » (A1 Rahner 1983, 27). Bien qu'en français, *épistémologie* évoque autant la théorie *des sciences* que celle *de la connaissance*, nous préférons recourir ici à l'adjectif *gnoséologique*, ne serait-ce que pour mettre en évidence le fait que c'est à l'intérieur de ses remarques préliminaires de *théorie des sciences*, de ses « *Wissenschaftstheoretische Vorbemerkungen* » (A1 Rahner 1999b, 10, nous soulignons) que Rahner place la section consacrée explicitement à la justification de la foi à un premier niveau de réflexion (15-17). Paradoxalement, si la problématique du premier niveau de réflexion nous paraît effectivement émerger en 1954 dans un contexte de réflexion sur les sciences (ou plutôt de réflexion sur l'individu *et* les sciences), elle nous semble se révéler progressivement davantage gnoséologique qu'épistémologique (comme Rahner le suggère selon nous indirectement dès 1954). À l'aide d'indices trouvés ailleurs dans l'œuvre de Rahner, nous ferons dans la quatrième partie l'hypothèse qu'au-delà de l'épistémologie, de la pédagogie, de la méthodologie ou de la gnoséologie, la problématique du premier niveau de réflexion est pour Rahner radicalement *théologique*.

³¹¹ « Zum Verhältnis von Sache und Begriff, von ursprünglichem Selbstbesitz und Reflexion »

³¹² « Es handelt sich um den Begriff, nicht um die Sache unmittelbar, weil und obwohl hier, wie nirgends, Begriff und Sache voneinander entfernt sind und andererseits der Begriff, um verstanden zu werden, nirgends so sehr die Hinwendung zur Sache selbst verlangt wie hier. »

Suit immédiatement, et dans le même paragraphe, une remarque qui nous concerne directement ; elle porte sur une condition de possibilité d'une introduction au *concept* du christianisme :

Même si *notre* essai devait échouer, il doit être possible en principe, en vertu justement de l'exigence de ce christianisme. Car, d'une part, le christianisme n'existe chez l'individu, dans sa finitude concrète déterminée historiquement, que lorsque cette personne l'accepte au moins avec un minimum de savoir acquis personnellement et embrassé en conformité avec la foi, et d'autre part, c'est cela qui, du christianisme, est compris comme ce qui est requis et qui peut être compris de tout le monde.³¹³ (21)

Si le christianisme doit être quelque chose de personnellement compréhensible sans que chacun doive être spécialiste en théologie (*Fachtheologe*), poursuit Rahner, « il doit en principe exister une introduction au christianisme à un premier niveau de réflexion³¹⁴ » (21).

Pour lui, il ne peut pas en aller en théologie comme en d'autres sciences où « il se peut que [...] plus la spécialité scientifique trouve à s'y exprimer, plus inaccessible elle est au profane, plus aussi elle s'affirme comme importante, et quasiment comme le critère de vérité de cette science » (27) : la théologie n'entend pas n'être qu'une réflexion « seconde », scientifique, sur un savoir salutaire destiné à tous, mais en tant que réflexion – de « premier niveau », en

.....
³¹³ « Auch wenn dieser *unser* Versuch scheitern würde; er muß prinzipiell nach dem Anspruch eben dieses Christentums möglich sein. Denn das Christentum ist einerseits im einzelnen Menschen bei seiner konkreten geschichtlich bedingten Endlichkeit nur dann gegeben, wenn dieser Mensch es wenigstens mit einem Minimum an personal erworbenem und glaubensmäßig umfaßtem Wissen annimmt, und dies ist andererseits, was vom Christentum als das jedermann grundsätzlich Zumutbare und Ergreifbare verstanden wird. »

³¹⁴ Le passage complet se lit ainsi : « Es kann nicht jeder in einem strengen Sinne Fachtheologe sein. Soll das Christentum aber dennoch das personal Ergreifbare sein können, dann muß es eine auf einer ersten Reflexionsstufe stehende Einführung in das Christentum grundsätzlich geben. »

l'occurrence –, « elle entend être également elle-même ce savoir salutaire qui s'adresse à tous³¹⁵ » (21).

Suit l'affirmation d'une double unité (asymétrique), chez l'être humain, entre possession-de-soi originaire et réflexion³¹⁶, d'une part, et entre réalité et présence-à-soi (ou connaissance de soi) dans la relation à cette réalité³¹⁷, d'autre part. Cette dernière unité « représente davantage et est plus originaire que l'unité de cette réalité et de son concept qui l'objective³¹⁸ » (21), et elle est déjà présente au sein du libre accomplissement-de-soi de l'être humain³¹⁹. Or, poursuit Rahner, un tel savoir originaire comprend lui-même un moment réflexif (*Reflexionsmoment*), lequel, toutefois, « ne rattrape pas cette unité et ne la transpose pas adéquatement en conceptualité objectivante³²⁰ » (22). Cette unité originaire visée, précise encore Rahner, n'existe chez l'être humain « qu'avec, dans et par ce qu'on peut appeler le langage, par conséquent aussi la réflexion, et par conséquent encore la communicabilité³²¹ » (22) ; ce moment réflexif viendrait-il à disparaître, conclut l'auteur, l'être-auprès-de-soi cesserait lui aussi.

.....

³¹⁵ « sondern sie will auch noch dieses Heilswissen, das alle meint, selber sein » —

³¹⁶ « ursprünglichem Selbstbesitz und Reflexion » — Il écrit un peu plus loin : « entre un savoir acquis à travers ce qu'on fait et qu'on subit et le concept s'y rapportant » (23).

³¹⁷ « Wirklichkeit und deren „Bei-sich-selber-Sein“ »

³¹⁸ « die mehr und ursprünglicher ist als die Einheit dieser Wirklichkeit und ihr objektivierender Begriff »

³¹⁹ Ne pourrait-on pas voir, dans ces exemples suivants donnés par Rahner à la première personne, quelque chose comme cette « résistance à la résistance » que Ricœur associe, comme nous le verrons dans la troisième partie, à la « réflexion seconde » chez Gabriel Marcel (cf. C1 Ricœur 1999, 50) : « Lorsque j'aime, lorsque je suis tarauté de questions, lorsque je suis triste, lorsque je suis fidèle, lorsque j'éprouve de la nostalgie, cette réalité humano-existentielle est une unité, une unité originaire de la réalité et de son propre être-présent-à-soi, unité dont ne rend pas raison *de façon adéquate* le concept scientifiquement objectivant [de ces expériences] » (28) ?

³²⁰ « diese Einheit nicht einholt und adäquat in objektivierende Begrifflichkeit umsetzt »

³²¹ « nur mit und in dem und durch das, was wir Sprache und so auch Reflexion und so wiederum auch Mitteilbarkeit nennen können »

Revenant à la première unité dans la différence (*Einheit in Unterschiedenheit*), qu'il appelle ici tension (*Spannung*) entre savoir originaire et concept, Rahner écrit qu'elle n'est pas une grandeur statique, mais qu'elle a plutôt une histoire à double sens : une tendance à la conceptualisation de la connaissance originaire dans le langage et le savoir théorique sur soi-même côtoie une aspiration inverse de la conceptualité et du langage vers la connaissance originaire « dans laquelle ce qu'on veut dire et l'expérience de ce qu'on veut dire ne font encore qu'un³²² » (23) :

Peut-être n'éprouve-t-on que lentement de façon claire ce sur quoi l'on a déjà longtemps disserté – prévenu que l'on est, formé et endoctriné de l'extérieur par le langage commun. Nous autres théologiens sommes précisément toujours en danger de parler du ciel et de la terre, de Dieu et de l'homme à l'aide d'un arsenal quasi illimité de concepts religieux et théologiques. Nous pouvons être parvenus en théologie à une habileté extraordinairement développée en ce qui concerne ce discours, sans peut-être avoir le moins du monde compris, à partir de la profondeur de notre existence, ce dont nous parlons en vérité. (29)

Même si ce n'est jamais que d'une manière asymptotique,

nous devrions [...] toujours mieux savoir conceptuellement ce que, antérieurement à une telle conceptualité, bien que ce ne soit pas absolument sans elle, nous expérimentons et vivons déjà ; et, inversement, nous devrions sans cesse montrer que toute cette conceptualité théologique n'apporte pas à l'homme, de l'extérieur, la chose même, mais qu'elle est bien plutôt *l'énoncé de ce qui, plus originellement, est déjà expérimenté et vécu dans la profondeur de l'existence* (29, nous soulignons)³²³

.....
³²² « in der das Gemeinte und die Erfahrung des Gemeinten noch eins sind »

³²³ « Wir sollten – wenn auch in einer immer nur asymptotisch ihr Ziel erreichenden Bewegung – immer besser begrifflich wissen, was wir im voraus zu solcher Begrifflichkeit, wenn auch nicht schlechthin ohne sie, schon erfahren und erleben; und wir sollten umgekehrt immer wieder zeigen, daß all diese theologische Begrifflichkeit nicht die Sache selber dem Menschen von außen zur Gegebenheit bringt, sondern daß sie vielmehr die Aussage dessen ist, was schon ursprünglicher in der Tiefe des Daseins erfahren und erlebt wird. »

« Ainsi, conclut aussitôt Rahner, notre tentative est [bel et] bien justifiée et nécessaire³²⁴ » (23), et son éventuel échec ne devrait être qu'une incitation à réessayer.

La première étape « anthropologique »

C'est à la toute fin de la première étape³²⁵ : « L'auditeur du message » (*Der Hörer der Botschaft*), plus précisément dans la partie intitulée « L'humain en tant que soumis à disposition³²⁶ » (*Der Mensch als der Verfügte*), que réapparaît l'expression « niveau de réflexion ».

Bien que Rahner use ici d'une périphrase : « le niveau de réflexion auquel nous nous plaçons délibérément³²⁷ » (47), plutôt que d'employer l'adjectif *premier*, il apparaît assez évident que c'est bien de celui-ci dont il est question, ne serait-ce qu'en raison du contexte : c'est, à nouveau, en regard de la double unité différenciée rencontrée dans l'introduction qu'est évoqué le « premier niveau ».

[D]ans la mesure où la réflexion ne peut jamais soumettre à disposition, jamais maîtriser, jamais rejoindre le tout du fondement à partir duquel et en direction duquel le sujet s'accomplit, [l'être humain] n'est pas seulement, dans l'un ou l'autre domaine de sa réalité concrète, celui qui pour lui-même est encore inconnu, mais il est le sujet qui, comme tel, est soustrait à lui-même dans son origine et sa fin. Il parvient justement à sa vérité propre en ce qu'il assume et accepte dans l'abandon cette non-disponibilité dont il a conscience en regard de sa réalité propre. (58)

[L'être humain], en un sens ultime, inéluctable[,] en tant même qu'actif, est toujours encore celui qui pâtit, et son expérience de soi lui offre toujours, dans une unité qui n'est plus analysable de façon adéquate sur un plan objec-

.....
³²⁴ « So ist also unser Versuch wohl berechtigt und notwendig »

³²⁵ Le nom donné par Rahner aux division de l'ouvrage (en allemand : *Gang*).

³²⁶ Bref, en tant que *sujet*, au sens étymologique.

³²⁷ « der Reflexionsstufe, auf die wir uns bewußt stellen »

tif, la synthèse entre la possibilité dès toujours donnée de la liberté et la libre disposition de soi, entre ce qui est propre et ce qui est étranger, entre l'agir et le pâtir, entre le savoir et le faire. (58)

Au premier niveau de réflexion, laisse-t-il entendre, « tous les concepts que nous avons utilisés [...] ne sont à envisager ici que comme *évoqueries d'une intelligence [du Dasein³²⁸]* » (58, nous soulignons)³²⁹

La sixième étape « christologique »

Ce n'est qu'au milieu de la sixième étape du *Traité fondamental*, intitulée simplement « Jésus Christ », qu'on rencontre à nouveau l'expression qui nous intéresse ici.

Sous le titre « La caractéristique de notre manière de procéder » (*Die Eigenart unseres Vorgehens*), dans la section portant sur le Jésus prépaschal, Rahner revient sur le rapport du premier niveau de réflexion à l'exégèse (et autres sciences « historiennes³³⁰ ») évoqué dans l'avant-propos et l'introduction de l'ouvrage :

À ce niveau de réflexion, nous avons parfaitement le droit de présupposer les résultats d'une telle exégèse et d'une telle histoire savante et de première main portant sur la vie de Jésus, à tout le moins quant à ces résultats que ces sciences historiennes nous livrent comme suffisamment sûrs ou vraisemblables. (278)

Autrement dit, il n'est pas question de se mettre soi-même ici à l'exégèse (en la pratiquant alors au mieux comme une pseudo-science, comme il le disait ailleurs) : « Une telle tâche n'est pas celle d'un premier niveau de réflexion,

.....

³²⁸ *Dasein* – littéralement et pour ainsi dire avec une « naïveté seconde » (Ricœur) : *être-là* – nous apparaît plus éloquent que le terme *existence* employé dans les traductions française et anglaise.

³²⁹ « Alle Begriffe, die wir gebraucht haben, sind hier – auf der Reflexionsstufe, auf die wir uns bewusst stellen – nur als Evokationen eines Daseinsverständnisses anzusehen » (47).

³³⁰ Dans le contexte, *historien* (*historisch*) renvoie à la réflexion sur l'*historique* (*geschichtlich*).

[...], ne *peut* absolument pas être la tâche d'une première réflexion du genre sur la légitimité de la foi chrétienne en Jésus comme Christ » (278). Rahner n'ignore pas les controverses qui ont cours au sein de ces disciplines scientifiques, mais...

le caractère conditionné de ces sciences historiques, les diversités d'opinion qui se font jour en elles, de même qu'un certain flou quant à la moyenne de leurs résultats ne sont pas une raison de nous interdire un engagement absolu face à une donnée historique connue uniquement de cette manière. (279)

Il parlera finalement simplement de son emprunt à l'exégèse en terme de « ce que [...] l'on peut affirmer avec suffisamment bonne conscience » (279) sur Jésus.

La septième étape « ecclésiologique »

La notion de premier niveau de réflexion revient explicitement au début et à la fin de la septième étape : « Le christianisme comme Église ».

C'est sous le titre « La question difficile de la véritable Église » qu'on voit d'abord réapparaître l'expression « premier niveau de réflexion ». Il s'agit, écrit Rahner, de « l'une des questions les plus difficiles et les plus débattues » (364) en théologie, d'une question « extraordinairement difficile » du point de vue de la théologie biblique et de l'histoire.

Une justification de notre foi en notre Église concrète comme l'Église du Christ « pourrait en principe consister en un compte rendu matériel, direct, des questions concernées³³¹ » (309).

Mais pour nous, à ce premier niveau de réflexion, il ne peut être question d'emprunter ce chemin direct d'une discussion critique, à niveau matériel et objectif, sur les dimensions institutionnelles prises une à une de l'Église ca-

.....

³³¹ « könnte prinzipiell in einer direkten, materialen Aufarbeitung der betreffenden Fragen bestehen »

tholique-romaine. Nous tenterons de suivre un chemin plus indirect, un chemin qui correspond justement au niveau premier de réflexion³³² qui est nôtre dans toute cette introduction au concept du christianisme. (364)

Un chemin, précise-t-il, qui va consister davantage, pour le chrétien catholique, en une réflexion sur son appartenance à son Église : « pourquoi [...] croit[-il] et est-il persuadé qu'il rencontre véritablement Jésus Christ dans son Église et n'a pas de raison d'abandonner ou de mettre en doute la position qui lui a été transmise comme situation existentielle³³³ » (309).

À notre connaissance, c'est à la fin de la section consacrée au magistère ecclésial (« Über das kirchliche Lehramt », 358) de cette septième étape qu'on trouve, pour la dernière fois dans le *Grundkurs*, une référence explicite à un « premier niveau de réflexion » (*erste Reflexionsstufe*).

La question ultérieure de savoir sous quelle forme les dogmes mariaux sont contenus, au moins de façon implicite, dans la Tradition apostolique [...], sous quelle forme ce procès théologique [du] déploiement d'un savoir fondamental sur la place de la Très Sainte Vierge dans l'histoire du salut s'est engagé, voilà qui ne peut être expressément traité à ce premier niveau de réflexion.³³⁴ (432)

La question *ultérieure*, précise Rahner ; il venait de conclure (à un premier niveau de réflexion, pour ainsi dire) que le dogme de l'Assomption « n'est rien [d'autre] que l'achèvement de l'action salvifique de Dieu dans un être humain [...], celui[-là] même que nous espérons pour nous tous » (431).

.....

³³² À noter, ici, la permutation par la traductrice de l'adjectif et du substantif dans l'expression « premier niveau de réflexion », forme que nous privilégions nous-même parce que l'adjectif « premier » y suggère alors une certaine primauté davantage qu'une simple antécédence.

³³³ « warum der katholische Christ glaubt und davon überzeugt ist, daß er in seiner Kirche wirklich Jesus Christus begegnet und keinen Grund hat, die ihm als existenzielle Situation überlieferte Position [...] aufzugeben oder anzuzweifeln »

³³⁴ « Die weitere Frage, wie die Mariendogmen in der apostolischen Überlieferung wenigstens implizit enthalten sind [...], wie dieser theologische Entfaltungsvorgang eines grundsätzlichen Wissens über die heilsgeschichtliche Stellung der heiligsten Jungfrau genauer vor sich gegangen ist, kann auf der ersten Reflexionsstufe nicht ausdrücklich behandelt werden. » (367)

VI. « Traité fondamental de la foi » (1980)

Rahner revient sur la question du premier niveau de réflexion à l'occasion d'une conférence donnée à Fribourg-en-Brisgau en février 1979, et publiée l'année suivante sous le même titre que le livre sur lequel elle porte : « Grundkurs des Glaubens » (A1 1999a)³³⁵. Le but de l'auteur ? « Dire tout simplement ce qu'il a cherché à faire avec le livre et en quoi consiste son contenu³³⁶ » (449).

C'est dans cet article que Rahner précise que le titre *Traité fondamental de la foi* est un choix de l'éditeur qui, bien que non erroné, risque de laisser croire à une sorte de catéchisme – il aurait pour sa part préféré *Introduction au concept du christianisme*, le sous-titre de l'ouvrage : « le livre lui-même veut se situer à un niveau scientifique et suppose le labeur du concept, pour s'exprimer avec Hegel³³⁷ » (450), et entend, dans la mesure du possible, « porter à un *concept* le tout du christianisme, réfléchir l'unité ultime et la cohérence intrinsèque de tout ce que le christianisme annonce³³⁸ ». S'il y a là « traité fondamental » de la foi, c'est en tant que « question sur les motifs ultimes de la foi³³⁹ » (450).

En dépit du niveau scientifique que l'ouvrage cherche à maintenir³⁴⁰ (450), écrit Rahner,

sa particularité ne réside pas simplement dans sa conceptualité et scientificité,
mais plutôt dans la volonté résolue de traiter la question de l'essence du

.....

³³⁵ Ce texte n'ayant pas été traduit en français, les indications de page réfèrent à des passages de la version allemande, dont nous proposons ici nos propres traductions.

³³⁶ « Nur nüchtern sagen, was er mit dem Buch beabsichtigte und was sein Inhalt ist »

³³⁷ « das Buch selbst will sich auf einem wissenschaftlichen Niveau bewegen und setzt, um mit Hegel zu reden, die Anstrengung des Begriffes voraus »

³³⁸ « das Ganze des Christentums auf einen *Begriff* bringen, die letzte Einheit und den eigentlichen Zusammenhang alles dessen bedenken, was das Christentum verkündet. »

³³⁹ « als Frage nach den letzten Gründen des Glaubens »

³⁴⁰ « trotz des wissenschaftlichen Niveaus, das das Buch zu halten versucht »

christianisme à un premier niveau de réflexion, comme je l'appelle. Qu'est-ce qui est envisagé par là ? Avec le concept d'un « premier niveau de réflexion », je ne souhaite pas m'embarquer dans de sublimes et profonds problèmes d'une épistémologie. Avec le concept du premier niveau de réflexion est envisagé quelque chose de tout simple, mais cela, expressément et avec détermination jusque dans toutes ses conséquences.³⁴¹ (450)

Suivent des considérations sur la situation du chrétien d'aujourd'hui qui souhaite justifier et clarifier sa foi et sa conduite comme chrétien. Alors qu'il fut un temps où il était possible à un individu (Rahner donne l'exemple de Suarez) de penser avoir en tête – « je veux dire : explicitement et réflexivement présent³⁴² » (450) – tout ce qui pouvait sembler pertinent pour la justification de la foi ; « personne ne peut désormais savoir et écrire tout ce qui, du point de vue des exigences de la science réflexive, serait “en soi” nécessaire pour la justification de la foi »³⁴³ (450), personne ne peut plus justifier sa foi de la manière que la théologie fondamentale et la dogmatique traditionnelles présumaient possible – Rahner reprend l'exemple de la question du primat du pape (auquel il avait eu également recours dans la lettre à Fischer), et rappelle les limites du travail d'équipe interdisciplinaire en ce domaine (à la différence des sciences de la nature).

Et pourtant, rétorque Rahner, on doit pouvoir répondre de la foi chrétienne d'une manière rationnelle et la comprendre dans ses affirmations, parce qu'on ne peut l'accomplir qu'en tant que sujet librement responsable. Il doit

.....

³⁴¹ « ist seine Eigentümlichkeit nicht eigentlich in seiner Begrifflichkeit und Wissenschaftlichkeit gegeben, sondern in dem entschlossenen Willen, die Frage nach dem Wesen des Christentums auf einer ersten Reflexionsstufe, wie ich das nenne, durchzuführen. Was ist damit gemeint? Durch den Begriff einer „ersten Reflexionsstufe“ will ich mich nicht in sublime und tiefsinnige Probleme einer Wissenschaftstheorie einlassen. Mit dem Begriff der ersten Reflexionsstufe ist etwas ganz Einfaches, dies aber auch ausdrücklich und mit Entschlossenheit zu allen Konsequenzen, gemeint. »

³⁴² « Ich meine : ausdrücklich und reflex präsent »

³⁴³ « Keiner kann mehr all das selber wissen und schreiben, was von den Erfordernissen der reflexen Wissenschaft her für die Begründung des Glaubens „an sich“ notwendig wäre... »

donc y voir une méthode de justification et de compréhension de la foi chrétienne qui *ne découle pas*, comme résultat et synthèse, du passage à travers toutes les disciplines théologiques particulières. Il est par ailleurs finalement égal qu'on appelle ou non science cette justification et cette intelligence du sens de la foi chrétienne [...] qui précède une telle scientificité.³⁴⁴ (451).

Rahner apporte par ailleurs de nouvelles précisions sur la nature de ce « premier niveau de réflexion » – précisions qui, nous semble-t-il, le rapprochent encore davantage de Newman :

Il va également de soi qu'un tel effort, chez la personne individuelle, est déployé de manière très différente et à des niveaux très différents en fonction du caractère individuel et de la situation spirituelle et existentielle dans laquelle l'individu se trouve. Si nous parlons ainsi d'un premier niveau de réflexion, cela ne signifie pas que ce premier niveau de réflexion serait le même pour tous et ne présenterait aucune différenciation essentielle.[.]³⁴⁵ (452)

Ces précisions nouvelles sont suivies de la définition « négative » à laquelle Rahner nous a habitués :

[L'expression] premier niveau de réflexion est employée en contraste avec cette réflexion scientifique sur la foi chrétienne composée de toutes les mé-

.....

³⁴⁴ « Und dennoch muß man den christlichen Glauben, weil man nur als frei verantwortliches Subjekt ihn vollziehen kann, rational verantworten und in seinen Aussagen verstehen können. Es muß also eine solche Weise der Rechtfertigung und des Verstehens des christlichen Glaubens geben, die *nicht* als Resultat und Synthese aus dem Durchgang durch alle theologischen Einzelwissenschaften sich ergibt. Es ist dabei letztlich gleichgültig, ob man diese Rechtfertigung und das Sinnverständnis des christlichen Glaubens, das nicht aus den theologischen Einzelwissenschaften in ihrer heute vom einzelnen nicht mehr bewältigbaren Komplexität entsteht, sondern solcher Wissenschaftlichkeit vorausliegt, selber Wissenschaft nennen mag oder nicht. »

³⁴⁵ « Es ist auch selbstverständlich, daß solches Bemühen bei den einzelnen Menschen nochmals in sehr verschiedener Weise und in sehr verschiedenen Graden und Stufen der Reflexion geschehen wird, je nach der individuellen Eigenart und der gestigen und existentiellen Situation, in der der einzelne sich vorfindet. Wenn wir somit von einer ersten Reflexionsstufe reden, dann bedeutet dies nicht, daß diese erste Reflexionsstufe bei allen dieselbe sei und keine wesentlichen Differenzierungen aufweise.[.] » — Rahner dira également qu'un tel ouvrage « pourrait être écrit tout autrement » (« man [...] ganz anders schreiben könnte », 452) ; il évoquera d'ailleurs, à la fin, la possibilité d'aborder une introduction au concept du christianisme par la voie de la théologie politique ou de la théologie de la libération (n'est-ce pas précisément ce que tentera Metz ?), et précisera : « on ne devrait pas lire mon livre *sensu exclusivo*, mais plutôt *sensu positivo* » (voir 459).

thodes, réflexions, recherches et résultats des nombreuses disciplines particulières historiques et philosophiques qui, d'un côté, doivent s'exprimer à un tel « deuxième » niveau de réflexion, et qui, d'un autre côté, ne peuvent plus aujourd'hui être maîtrisées par aucun individu.³⁴⁶ (452)

Par conséquent, ajoute Rahner, le *Grundkurs* avait simplement (*einfach*) l'intention de montrer comment un chrétien normal (*ein normaler Christ*) peut rendre compte de la légitimité et du sens de sa foi sans pouvoir être spécialiste de toutes les disciplines théologiques pertinentes.

Rahner y va également de quelques précisions sur l'approche de la théologie fondamentale et de la dogmatique modernes : *dans les faits*, elles ne parcourent pas le chemin que Rahner entend « contourner », mais elles continuent à faire comme si elles étaient le résultat abstrait et rigoureusement scientifique de la reprise de toutes ces disciplines particulières. Par ailleurs, commentant en quelque sorte le rapport entre les niveaux de réflexion, l'auteur écrit que, en vertu de ce qui a été évoqué à propos de l'essence d'un premier niveau de réflexion dans le domaine de la connaissance et de la décision importantes au plan existentiel, « la réflexion au premier niveau de réflexion procède en pratique elle aussi, en partie, comme c'était jusqu'ici le cas au sein de la théologie à un niveau de réflexion d'une scientificité supérieure, et est contrainte, en partie, d'emprunter d'autres voies de la réflexion³⁴⁷ » (452), et que l'auteur d'un ouvrage comme le *Traité fondamental* doit de toute évidence avoir la meilleure

.....

³⁴⁶ « erste Reflexionsstufe wird gesagt im Vergleich mit jener wissenschaftlichen Reflexion auf den christlichen Glauben, die zusammengesetzt ist aus all den Methoden, Überlegungen, Forschungen und Ergebnissen der vielen historischen und philosophischen Einzelwissenschaften, die einerseits bei einer solchen « zweiten » Reflexionsstufe zu Worte kommen müssen, und die andererseits heute zusammen von keinem einzelnen mehr beherrscht werden können. »

³⁴⁷ « auch die Reflexion auf dieser ersten Stufe teilweise praktisch so arbeitet, wie auch bisher in der Theologie auf einer Reflexionsstufe höherer Wissenschaftlichkeit der Fall war, teilweise aber auch zu anderen Wegen der Reflexion gezwungen ist. »

connaissance possible des problèmes au cœur des disciplines afférentes³⁴⁸.

Néanmoins,

mon ouvrage, écrit Rahner, appartient explicitement à un niveau de réflexion simplement premier, à une non-scientificité qui sera elle-même, encore une fois, justifiée scientifiquement (si on peut s'exprimer ainsi) en ce qui concerne sa légitimité propre et son inéluctabilité.³⁴⁹ (452)

Il résume ainsi l'intention de l'ouvrage :

Ce livre veut évoluer à un premier niveau de réflexion et rendre raison du sens et de la crédibilité de la foi chrétienne catholique de *la* manière qui est possible à une personne, à un théologien particulier. Cette « non-scientificité » est consciente et intentionnelle, mais elle est elle-même, encore une fois, je le pense, justifiée d'un point de vue existential-ontologique et théologique ; il s'agit d'une non-scientificité expressément assumée.³⁵⁰ (453)

Passant de la forme de l'ouvrage à son contenu, Rahner présente ce qui ressemble finalement à un abrégé du *Traité fondamental* où il met implicitement en lumière les rapports soulignés plus haut entre philosophie et théologie, et théologie fondamentale et dogmatique. Notons l'emploi au bas de la p. 454 de l'expression « verschiedensten Stufen der Reflexion » (littéralement : niveaux les plus divers de la réflexion) plutôt que de l'habituel « Reflexionsstufen » (niveaux de réflexion), une nuance sémantique vraisemblablement significative : dans le contexte (l'histoire *générale* de la révélation comme autocommunication de

.....

³⁴⁸ Rahner fait remarquer qu'un ouvrage de ce genre représente déjà, en soi, un travail ardu et peut-être, pour plusieurs, non immédiatement réalisable (voir 452).

³⁴⁹ « bekennt sich mein Buch ausdrücklich zu einer bloß ersten Reflexionsstufe, zu einer Unwissenschaftlichkeit, die aber in ihrem eigenen Recht und ihrer Unvermeidlichkeit selber noch einmal wissenschaftlich (wenn man so sagen will) begründet wird. »

³⁵⁰ « Diese Buch will sich auf einer ersten Reflexionsstufe bewegen und sich über Sinn und Glaubwürdigkeit des katholisch-christlichen Glaubens Rechenschaft geben in *der* Weise, wie es einem einzelnen Menschen und Theologen möglich ist. Diese „Unwissenschaftlichkeit“ ist gesehen und gewollt, sie wird aber, so glaube ich, selber noch einmal existential-ontologisch und theologisch gerechtfertigt; es handelt sich um eine ausdrücklich verantwortete Unwissenschaftlichkeit. »

Dieu), *Reflexion* apparaît référer toutefois davantage à la prise de conscience qu'à la pensée critique.

À propos des brèves formules de foi qui concluent le *Traité fondamental*, Rahner écrit qu'elles sont susceptibles de mettre au clair le fait « qu'on peut en quelque sorte [...] ramener le christianisme à un court "concept" et qu'il y a plusieurs [voies d']accès à une véritable compréhension de la foi chrétienne³⁵¹ » (457). Convenant volontiers que l'ouvrage, « qui vise le concept de base ultime du christianisme³⁵² » (458), a sa part d'insuffisances et de lacunes, il précise néanmoins qu'on ne peut pas lui reprocher l'absence de « ce qui, en vertu de sa méthode et de son approche de base, ne peut absolument pas appartenir à son thème³⁵³ » (457).

Après avoir rappelé, comme au début du *Traité fondamental*, que l'ouvrage ne devrait pas être considéré comme la présentation systématique et intégrale de sa théologie, Rahner conclut :

Mais ce livre offre tout de même, au premier niveau de réflexion, une vue d'ensemble sur le tout de la doctrine de foi chrétienne. Une telle chose est difficile et comporte bien plus de risques que lorsqu'un théologien procède à une étude particulière, aussi exacte soit-elle. On va d'autant plus rester en deçà de l'accomplissement d'une tâche que cette tâche est grande. On doit toutefois avoir le courage de se risquer à une tâche dont l'accomplissement demeure presque désespérément inadéquat.³⁵⁴ (459)

.....

³⁵¹ « daß man das Christentum [...] in etwa auf einen kurzen „Begriff“ bringen kann, und daß es viele Zugänge zu einem echten Verständnis des christlichen Glaubens gibt »

³⁵² « das auf den letzten Grundbegriff des Christentums hinzielt »

³⁵³ « was nach seiner Methode und seinem Grundansatz gar nicht zu seinem Thema gehören kann »

³⁵⁴ « Aber das Buch bietet auf der ersten Reflexionsstufe doch einen Überblick über das Ganze der christlichen Glaubenslehre. Das ist schwer und beinhaltet viel mehr Risiken, als wenn ein Theologe eine noch so genaue Einzeluntersuchung vornimmt. Je größer eine Aufgabe ist, um so weiter wird man hinter einer vollendeten Erfüllung dieser Aufgabe zurückbleiben. Aber man

Bilan

Nous nous sommes appliqué, dans ce deuxième chapitre, à suivre le développement de l'idée d'un « premier niveau de réflexion » au sein des écrits rahnériens. Les sept textes à l'étude ont été retenus parce qu'ils traitent explicitement de la notion qui nous intéresse – les deux premiers articles de 1954 et 1964 n'y font pas encore directement référence, mais le contexte (la formation théologique des futurs prêtres) est exactement le même que celui de l'ouvrage *Zur Reform des Theologiestudiums* de 1968, où il en est cette fois explicitement question.

Dans six cas sur sept (l'exception étant la lettre à Fischer), les textes à l'étude tournaient autour de l'idée d'un « cours fondamental » (*Grundkurs*) de théologie, auquel la notion d'un « premier niveau de réflexion » apparaît en quelque sorte co-extensive. Mais alors qu'il était question en 1954 d'un « parcours » pastoral à un niveau (intermédiaire) « d'enseignement », pour ainsi dire, la dimension strictement pédagogique de la question occupe de moins en moins d'espace dès le second article en 1964, jusqu'à devenir, dans le *Traité fondamental de la foi*, une sorte de vestige du contexte « pédagogique » d'émergence de la question³⁵⁵ : c'est la dimension épistémologique, voire théologique du problème qui paraîtra de plus en plus déterminante. Car le problème des débutants devient rapidement, en situation de « concupiscence gnoseologique », l'affaire de tous : de l'impression de Rahner que nous sommes « de plus en plus » des *rudes* en 1964, on passe à la conviction que dans la situation

.....

muß den Mut haben, sich auch an eine Aufgabe zu wagen, hinter der ihre Durchführung fast hoffnungslos zurückbleibt. »

³⁵⁵ Contexte pédagogique qu'évoque encore le titre allemand de l'ouvrage : *Grundkurs (des Glaubens)*, à la différence des titres français et anglais.

actuelle, nous « sommes tous » des *rudes* dans *Zur Reform des Theologiestudiums* (tous, jusqu'au théologien professionnel), une thèse à la base du *Traité fondamental de la foi*.

Alors que le « doute méthodique » sur fond d'une « christianité » allant de soi a fait place à une préoccupation existentielle, Rahner suggère qu'il est de moins en moins possible à l'individu de répondre de sa foi devant sa conscience de vérité par la voie traditionnelle d'une approche scientifiquement exhaustive de la question. Mais parce qu'il s'agit d'une exigence de la vie, mais aussi du christianisme lui-même, il peut et il doit encore y avoir moyen pour l'individu de justifier intellectuellement sa foi – Rahner en a la *conviction*. C'est une « démonstration à travers la réalisation » (évoquée dès 1964) de cette conviction que nous propose Rahner dans son *Traité fondamental de la foi*, à ce « plan » qu'il appelle, précisément, « premier niveau de réflexion ».

Avant de revenir à cette « conviction » au quatrième chapitre, nous ferons, dans l'immédiat, une incursion chez John Henry Newman et Gabriel Marcel, un détour auquel nous invite au fond Rahner lui-même dans *Zur Reform des Theologiestudiums* et le *Traité fondamental de la foi*.

En plus d'être l'occasion de nous faire notre propre idée au sujet de références qui, nous l'avons vu, ont prêté à controverse dans la littérature secondaire, ce détour nous permettra de situer la problématique du premier niveau de réflexion sur un horizon plus large que celui de la « formation » théologique, contexte duquel une partie de la critique, sinon Rahner lui-même – malgré l'affirmation claire dans l'article de 1964 que ce qui est en jeu, c'est l'essence de la théologie³⁵⁶ – a semble-t-il peine à la sortir.

.....

³⁵⁶ Et malgré l'insistance de Rahner sur une justification « intellectuellement honnête » de l'adhésion au christianisme qui a en vue, avec le *Traité fondamental de la foi*, non plus d'abord l'étudiant ou le débutant en théologie, mais le croyant « cultivé ».

3. L'arrière-cour et le voisinage

Objectif

Ce troisième chapitre est consacré à l'exploration de deux références faites par Rahner dans le contexte précis du premier niveau de réflexion, à savoir celles à John Henry Newman¹ et à Gabriel Marcel². Les renvois étant relativement rares chez Rahner, la seule présence de ces références a de quoi attirer l'attention. Si plusieurs commentateurs les ont notées au passage, très peu paraissent les avoir véritablement creusées. Ceux qui l'ont fait ont souvent conclu implicitement, sinon explicitement, à une erreur d'interprétation de Rahner : le premier niveau de réflexion ne « correspondrait » pas à l'*illative sense* chez Newman ; la distinction de deux niveaux de réflexion n'aurait « rien à voir » avec la distinction d'une réflexion « primaire » et d'une réflexion « seconde » chez Gabriel Marcel. D'où l'importance d'aller vérifier soi-même.

Il sera par ailleurs également ici question de Pierre Rousselot et de son article « Les yeux de la foi ». Contrairement à ce qu'il fait pour Newman et Gabriel Marcel, Rahner ne renvoie pas à Rousselot dans les textes où il est explicitement question du « premier niveau de réflexion ». Il le fait toutefois dans un autre article-clé qui sera au centre de nos considérations au quatrième chapitre, de sorte que « Les yeux de la foi » nous paraît trouver sa place dans le présent chapitre, consacré à l'exploration de l'« arrière-fond » de la question du « premier niveau de réflexion » chez Rahner.

.....

- ¹ Au dernier paragraphe de la section « Justification de la foi à un “premier niveau de réflexion” » du *Traité fondamental de la foi* (A1 Rahner 1983, 22) et dans le passage correspondant de *Zur Reform des Theologiestudiums* (A1 Rahner 1969, 76) : « Il existe un *illative sense* (un sens de l'inférence), pour parler comme le cardinal Newman [...]. Il y a un premier niveau de réflexion [...]. »
- ² À la note 49 de *Zur Reform des Theologiestudiums* (A1 Rahner 1969, 64), où Rahner suggère de « voir aussi » le cinquième chapitre de l'ouvrage *Le mystère de l'être* de Gabriel Marcel à propos du concept de « premier niveau de réflexion ».

Revisiter ces références nous a paru crucial, et le détour se révélera, de fait, particulièrement fructueux : il nous permettra de comprendre un peu mieux dans quelle tradition de pensée s'inscrit Rahner, et nous y trouverons de précieux indices pour l'interprétation de la notion rahnérienne de premier niveau de réflexion.

Il va de soi que l'on ne peut viser ici une quelconque exhaustivité : face à l'ampleur et à l'originalité des oeuvres évoquées par Rahner, il faudra s'en tenir à de brèves présentations : nous faisons en définitive ici nous-même l'expérience du pluralisme matériel et idéologique au fondement de la problématique du « premier niveau de réflexion » chez Rahner.

Il s'agira donc simplement d'un effort pour mettre en évidence une partie de l'« horizon » de la réflexion de Rahner autour de la question du premier niveau de réflexion. Aussi, ce ne sera qu'au prochain chapitre que les fruits de cette incursion se manifesteront vraiment en nous permettant d'éclairer le lien du « premier niveau de réflexion » à Ignace de Loyola.

I. John Henry Newman : le « sens illatif »

Dans une lettre adressée en 1860 au professeur de philosophie Charles Meynell, dans laquelle il le remercie d'avoir lu ses *Fifteen Sermons preached before the University of Oxford* (consacrés au rapport foi/raison), Newman exprime son désir de faire encore « une chose ou l'autre » sur le sujet. Il précise :

If I wrote a new work, it would be on “the popular, practical, and personal evidence of Christianity” – i.e. as contrasted to the scientific, and its object would be to show that a given individual, high or low, has as much right (has as real rational grounds) to be certain, as a learned theologian who knows the scientific evidence.³

L'ouvrage projeté paraît de fait dix ans plus tard et a pour titre *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (littéralement : *Essai de contribution à une grammaire de l'assentiment*).

C'est, nous semble-t-il, la correspondance colossale de Newman (trente-deux volumes) qui éclaire le mieux l'histoire de l'ouvrage et l'intention de l'auteur. Wilfrid Ward la cite abondamment dans sa biographie *The Life of John Henry Cardinal Newman*, en particulier au chapitre « The Grammar of Assent (1870) » (c2 Ward 1912, 242-278) qui nous intéresse tout particulièrement. On y apprend que la *Grammar* est le fruit de vingt ou trente ans de préoccupations et de plusieurs années de labeur :

Oh! what a toil it has been to me – for three years – how many times I have written it – but so I have most of the books I have published [...]. It is my last work. I say work because “work” implies effort – and there are many things I can do without an effort.⁴

.....
³ Lettre à Charles Meynell citée dans l'ouvrage de Ward (c2 1912, 242). Publiée ultérieurement dans *The Letters and Diaries of John Henry Newman* (c1 Dessain 1961, 294).

⁴ Lettre à Imelda Poole citée par Ward (c2 1912, 266). Publiée ultérieurement dans *The Letters and Diaries of John Henry Newman* (c1 Dessain et Gornall 1973, 10-11).

[I]t is on a subject which has teased me for these twenty or thirty years⁵. I felt I had something to say upon it, yet, whenever I attempted, the sight I saw vanished [...].⁶

Non seulement Newman était-il préoccupé par le sujet, mais l'écriture d'un tel ouvrage lui apparaissait comme un devoir :

However, anyhow I have got a great burden off my mind – for 20 or 30 years I have felt it a sort of duty to write upon it [...]. Now, whether I have done it well or ill, still I have done it. I have no further call on me. I have done my best, and given my all, and I leave it to Him to prosper or not, as He thinks fit, for Whom I have done it.⁷

En quoi consiste donc cet ouvrage qui devait plus tard impressionner si fortement Bernard Lonergan, notamment ?

Comptant quelque 500 pages (*trop*, dira après coup Newman), le livre se divise en deux parties de cinq chapitres chacune. La première s'intitule « Assent and Apprehension » et conduit à la distinction entre « assentiment notionnel » et « assentiment réel ». La seconde, « Assent and Inference », mène à la notion d'*illative sense* (le titre du neuvième chapitre). Dans l'une comme dans l'autre, le dernier chapitre (les cinquième et dixième, respectivement) se veut l'application au champ de la religion des considérations générales qui précèdent.

.....

- ⁵ Rahner écrivait quant à lui, dans l'avant-propos du *Traité fondamental de la foi* : « L'idée d'un traité fondamental de la foi a préoccupé l'auteur depuis de nombreuses années » (A1 1983, 7). Au moins, comme nous l'avons vu, depuis son premier article sur la formation théologique des séminaristes, une vingtaine d'années plus tôt.
- ⁶ Lettre à Aubrey de Vere citée par Ward (C2 1912, 245). Publiée ultérieurement dans *The Letters and Diaries of John Henry Newman* (C1 Dessain et Gornall 1973, 199).
- ⁷ Lettre à Henry James Coleridge citée par Ward (C2 1912, 268). Publiée ultérieurement dans *The Letters and Diaries of John Henry Newman* (C1 Dessain et Gornall 1973, 50-51).

Aux yeux de Newman, la *Grammar of Assent* est, comme l'indique son titre complet, un *essai*⁸. Ward écrit à ce propos : « Newman chose for the full title of his book, "An Essay in Aid of a Grammar of Assent," as if to disclaim as emphatically as possible any pretension to a final treatment of his subject » (C2 1912, 262).

Newman ne proposant, à la différence de Rahner, aucun avant-propos ou introduction à son ouvrage (on n'y trouve pas non plus de conclusion, à l'image cette fois du *Traité fondamental* rahnérien), continuons à voir ce qu'en dit, avec beaucoup de justesse nous semble-t-il, son biographe :

His aim was simply to rouse in men's minds certain perceptions as to their mental processes, rooted in the experience of mankind, but dormant, or apt to be dormant, because their practical importance is not directly obvious. And he trusted that these perceptions, once properly roused, would account for and justify important beliefs which could not adequately be proved by explicit logical arguments. (C2 Ward 1912, 262)

Avec cet ouvrage, écrit-il en substance, Newman entendait mettre au jour certains processus cognitifs décisifs mais latents, susceptibles d'expliquer et de justifier des convictions fondamentales impossibles à démontrer par la voie usuelle de l'argumentation « logique ». De l'avis même de Newman, le but ultime de l'ouvrage est davantage pratique que théorique : « my aim is of a practical character⁹ » (C1 Newman 1903, 344)¹⁰.

.....

⁸ C'est également le cas du *Traité fondamental de la foi* : Rahner parle explicitement d' « essai » ou de « tentative » (*Versuch*) une dizaine de fois dans l'avant-propos et dans l'introduction de l'ouvrage.

⁹ Ward écrivait à ce sujet : « The method of the book is predominantly empirical, not theoretical. Its author does not begin by laying down the law as to how people ought to think, but studies rather to show them how they do think. » (C2 1912, 262).

¹⁰ Les indications de page du présent chapitre renvoient à cette édition de la *Grammar of Assent*. Signalons par ailleurs que l'ouvrage a fait l'objet d'une traduction française dans la collection « Textes Newmaniens » chez Desclée de Brouwer (C1 Newman et Olive 1975).

La *Grammar of Assent* apparaît globalement comme une réflexion sur le jugement en matière concrète¹¹ (religieuse, en particulier). Elle n'est pas *elle-même* une apologie de la foi chrétienne (pas même, semble-t-il, le dernier chapitre qui en a pourtant toutes les apparences). L'ouvrage se veut plutôt la *mise au jour* d'une « apologétique » implicite qui ne prend pas la forme du syllogisme, qui ne se trouve pas dans les livres, mais qui agit plutôt dans les profondeurs obscures de l'esprit¹².

1. La notion de « sens illatif »

Qu'entend donc Newman par sa notion d'*illative sense*, à laquelle Rahner fait directement référence ?

Notons d'abord son commentaire simple mais éclairant sur l'emploi du mot *sens* : « a use of the word “sense” parallel to our use of it in “good sense,” “common sense,” a “sense of beauty,” etc. » (345).

Dans l'introduction du chapitre de la *Grammar* qu'il lui consacre (le 9^e), Newman présente ce « sens » comme la perfection (ou vertu) de la « ratiocinative faculty » (345) à l'origine du jugement final sur la validité d'une inférence en matière concrète, ajoutant : « since our warrant cannot, as I have said, be scientific » (345). Dans la suite en trois points du chapitre (sur la sanc-

.....

¹¹ Newman écrit par exemple, au début de son chapitre sur le sens illatif (343) : « My object in the foregoing pages has been, not to form a theory which may account for those phenomena of the intellect of which they treat (...), but to ascertain what is the matter of fact as regards them (...). » Il ajoute, 346 : « We are in a world of facts, and we use them; for there is nothing else to use. Et, 350 : « what is left to us but to take things as they are, and to resign ourselves to what we find? »

¹² De toute évidence, pour Newman comme pour Pascal le « cœur » a ses raisons que la raison ne connaît pas.

tion, la nature et le champ d'action de cet *illative sense*), Newman explicite ce qu'il entend par là.

Sanction

S'appuyant sur les conclusions des chapitres précédents de la *Grammar*, Newman juge que plutôt que de chercher en vain à concevoir une science du raisonnement capable d'imposer la certitude en matières concrètes, l'être humain doit reconnaître que...

there is no ultimate test of truth besides the testimony born to truth by the mind itself, and that this phenomenon, perplexing as we may find it, is a normal and inevitable characteristic of the mental constitution of a being like man on a stage such as the world. (350)

Newman conclut par une remarque sur ce qui lui apparaît comme le but ultime de la quête religieuse et éthique (trouver Dieu) et de son ultime condition de possibilité (la grâce éclairante) :

who among us can hope to seize upon the true starting-points of thought for that enterprise [finding Him], and upon all of them, who is to understand their right direction, to follow them out to their just limits, and duly to estimate, adjust, and combine the various reasonings in which they issue, so as safely to arrive at what it is worth any labour to secure, without a special illumination from Himself? (352)

Nature

Newman commence par rappeler ce qu'il entend par *illative sense* : « [the] power of judging and concluding, when in its perfection » (353), avant de donner des exemples de facultés humaines analogues, en particulier celle qu'Aristote appelait *phronesis* (ou jugement) dans son *Éthique à Nicomaque* : « the faculty which guides the mind in matters of conduct » (353)¹³.

.....

¹³ Newman précise qu'il ne compare pas la *phronesis* avec l'assentiment comme tel, « but with the controlling principle in inferences » (356).

The authoritative oracle, which is to decide our path, is something more searching and manifold than such jejune generalizations as treatises can give [...]. It is seated in the mind of the individual, who is thus his own law, his own teacher¹⁴, and his own judge in those special cases of duty which are personal to him. It [...] is formed and matured by practice and experience; and it manifests itself, not in any breadth of view, any philosophical comprehension of the mutual relations of duty towards duty, or any consistency in its teachings, but it is a capacity sufficient for the occasion, deciding what ought to be done here and now, by this given person, under these given circumstances. [...] Thus it is, and not by science, that he perfects the virtues [...]. (353)

Soulignant que ce « practical sense » (356), cette faculté qui est la « règle vivante » de l'action¹⁵ règne en maître dans les métiers et les arts¹⁶, Newman demande pourquoi il en irait autrement en matière de raisonnement¹⁷ :

why ratiocination should be an exception to a general law which attaches to the intellectual exercises of the mind; why it is held to be commensurate with logical science; and why logic is made an instrumental art sufficient for determining every sort of truth, while no one would dream of making any one formula, however generalized, a working rule at once for poetry, the art of medicine, and political warfare? (358)

Newman en revient finalement à ce qu'il disait dans l'introduction du chapitre en réponse à la question de l'ultime critère de la valeur de l'inférence : « in no class of concrete reasonings, whether in experimental science, historical research, or theology, is there any ultimate test of truth and error in our inferences besides the trustworthiness of the Illative Sense that gives them its sanction » (359).

.....

¹⁴ Bien que les concepts soient différents, on ne peut s'empêcher de penser ici à la notion de « maître intérieur » chez saint Augustin.

¹⁵ Newman le voit comme « a sort of instinct or inspiration, not an obedience to external rules of criticism or of science » (358).

¹⁶ Comme l'a noté Farrugia, l'*illative sense* n'a pas pour Newman un sens spécifiquement religieux (B2 1985, 194, n. 358).

¹⁷ Notons qu'à la p. 361, il semble assimiler les deux notions, écrivant : « the Illative Sense, that is, the reasoning faculty ».

Champ d'action

Pour Newman, c'est « l'esprit vivant » qui, par son sens illatif, comble la marge¹⁸ entre l'argumentation et les conclusions effectives :

Great as are the services of language [...], still the mind itself is more versatile and vigorous than any of its works, of which language is one, and it is only under its penetrating and subtle action that the margin disappears, which I have described as intervening between verbal argumentation and conclusions in the concrete. (360)

Que son acuité soit innée ou développée, écrit Newman, l'*illative sense* « determines what science cannot determine, the limit of converging probabilities and the reasons sufficient for a proof¹⁹ » (360).

It is to the living mind that we must look for the means of using correctly principles of whatever kind, facts or doctrines, experiences or testimonies, true or probable, and of discerning what conclusion from these is necessary, suitable, or expedient, when they are taken for granted; and this, either by means of a natural gift, or from mental formation and practice and a long familiarity with those various starting-points. (360)

Avant de passer à un exemple concret, Newman y va d'une dernière remarque : du fait de sa nature radicalement personnelle, le sens illatif ne fournit pas d'étalon, pas de commune mesure d'esprit à esprit : « Every one who reasons, is his own centre; and no expedient for attaining a common measure of minds can reverse this truth » (345)²⁰.

.....

¹⁸ Marge au sens d'écart, mais vraisemblablement aussi de « liberté d'action dont on dispose, entre certaines limites, pour le choix, l'exécution de quelque chose. » (*Bibliorum Larousse* 2.0).

¹⁹ Il écrira plus loin, à propos d'un ouvrage d'Eusebius Amort (Newman fait vraisemblablement référence à *Demonstratio Critica Religionis Catholicae*), théologien allemand du 18^e siècle qui a proposé « what he calls "a new, modest, and easy way of demonstrating the Catholic Religion" » (411) : « In this work he adopts the argument merely of the greater probability; I prefer to rely on that of an accumulation of various probabilities; but we both hold (that is, I hold with him), that from probabilities we may construct legitimate proof, sufficient for certitude. » (411) – cf. note 35.

²⁰ On songe immédiatement ici aux remarques de Rahner sur les limites en soi insurmontables du travail en commun dans le champs des sciences de l'esprit.

C'est précisément ce qu'illustre l'exemple qu'il propose et qui porte sur la différence radicale des conclusions d'historiens contemporains quant à la pré-histoire hellénique et romaine :

Taking the facts by themselves, probably these authors would come to no conclusion at all; it is the "tacit understandings" [...], the vague and impalpable notions of "reasonableness" [...], which both make conclusions possible, and are the pledge of their being contradictory. The conclusions vary with the particular writer, for each writes from his own point of view and with his own principles, and these admit of no common measure. (367)

Plus loin, dans une section consacrée à l'action du sens illatif au plan des postulats implicites du raisonnement, Newman cite l'un de ses écrits de sa période protestante²¹ :

... to require theories at [...] hand argues an ignorance of human nature, and of the ways in which truth is struck out in the course of life. Common sense, chance, moral perception, genius, the great discoverers of principles do not reason. They have no arguments, no grounds, they see the truth, but they do not know how they see it; and if at any time they attempt to prove it, it is as much a matter of experiment with them, as if they had to find a road to a distant mountain, which they see with the eye; and they get entangled, embarrassed, and perchance overthrown in the superfluous endeavour. It is the second-rate men, though most useful in their place, who prove, reconcile, finish, and explain. (380)

2. La mise au jour de son action au regard de la foi

La réflexion de Newman sur le sens illatif se poursuit et culmine dans le dixième et dernier chapitre de la *Grammar*, qui traite du rapport de l'assentiment à l'inférence et de ce que Newman appelle les « preuves » du christianisme.

Le chapitre s'ouvre sur un avertissement au premier abord étonnant, mais représentatif de la vision des choses de Newman : « in these provinces of inqui-

.....
²¹ À savoir : *Lectures on the Prophetical Office of the Church* (C1 Newman 1896, 283).

ry egotism is true modesty » (384). Pour lui, en matière religieuse, chacun ne peut (et n'est autorisé à) parler que pour lui-même : « In religious inquiry each of us can speak only for himself, and for himself he has a right to speak. His own experiences are enough for himself, but he cannot speak for others » (385).

S'il s'en trouve, écrit Newman, qui se refusent résolument à toute recherche en ce domaine ou qui ne se soucient pas de telles questions ; s'il s'en trouve à qui l'idée même de se demander pourquoi ils croient et en quoi ils croient ne vient pas (ou, leur viendrait-elle, qui seraient incapables d'y répondre d'une manière satisfaisante),

it causes no uneasiness to any one who honestly attempts to set down his own view of the Evidences of Religion [...]. [H]e brings together his reasons, and relies on them, because they are his own, and this is his primary evidence; and he has a second ground of evidence, in the testimony of those who agree with him. But his best evidence is the former, which is derived from his own thoughts; and it is that which the world has a right to demand of him.[.] (385)

La première (et la meilleure) « preuve » en matière de foi est donc, pour Newman, résolument personnelle ; c'est elle, dit-il, que le monde est en droit d'exiger²². Suivant la même logique, le témoignage (la seconde assise qu'identifie Newman) n'apparaît pas comme la transmission d'une preuve, mais comme l'humble exposition par celui qui témoigne des fondements personnels de sa foi²³ :

his true sobriety and modesty consists, not in claiming for his conclusions an acceptance or a scientific approval which is not to be found anywhere, but in stating what are personally his own grounds for his belief in Natural and Revealed Religion, – grounds which he holds to be so sufficient, that he thinks that others do hold them implicitly or in substance, or would hold them, if

.....

²² On ne peut s'empêcher de songer ici à l'appel de la première Épître de Pierre (1 P 3,15) à laquelle Rahner fait écho au début de son *Traité fondamental de la foi*.

²³ Sur le caractère « personnel » de la foi chez Rahner, voir notamment le début de sa conférence « Est-il possible aujourd'hui de croire ? » (A1 Rahner 1966b, 15-17).

they inquired fairly, or will hold if they listen to him, or do not hold from impediments, invincible or not as it may be, into which he has no call to inquire. However, his own business is to speak for himself. (385)

Alors qu'il était jusque là question de l'action largement implicite, pour ainsi dire pré-consciente, Newman parle maintenant de *rendre compte*, d'*exposer* les fondements personnels de la foi. Ou plus précisément (comme Rahner un siècle plus tard), d'une tentative honnête en ce sens.

Convaincu que la révélation chrétienne ne vient ni supplanter ni contredire la connaissance naturelle en matière de religion – comment pourrait-il en aller autrement, demande Newman, alors que ses affirmations, pour se justifier, ne peuvent en appeler qu'à ce dont l'être humain dispose déjà? –, Newman s'emploie d'abord à exposer ce qu'il considère comme les fondements de la « religion naturelle ».

La « religion naturelle »

Après avoir défini la religion naturelle comme « the knowledge of God, of His Will, and of our duties towards Him » (389), Newman rappelle (il l'avait écrit au cinquième chapitre) que le « maître intérieur » en matière de religion, c'est la conscience²⁴, plus proche de soi que tout autre voie de connaissance :

as it is given to me, so also is it given to others; [...] requiring nothing besides itself, it is thus adapted for the communication to each separately of that knowledge which is most momentous to him individually, – adapted for the use of all classes and conditions of men, for high and low, young and old, men and women, independently of books, of educated reasoning, of physical knowledge, or of philosophy. (390)

Pour Newman, la « civilisation » est pour une bonne part le fruit d'un développement unilatéral de l'esprit : celui de l'intellect ; elle reconnaît, dit-il, le

.....

²⁴ Entendue de toute évidence comme le « cœur » : « Conscience (...) being carried about by every individual in his own breast (...). » (390)

sens moral, mais ignore la conscience. L'« artificial religion » (396) qui en découle, écrit-il, « contradicts informants which speak with greater authority than itself » (396).

Aux yeux de Newman, le fondement profond de la religion authentique est le sens du péché, de la culpabilité et de la désobéissance au sens du bien et du mal²⁵ : « This leads me to lay down the general principle, which I have all along implied: that no religion is from God which contradicts our sense of right and wrong²⁶ » (419).

En revanche, il y a également pour Newman un « general feeling, originating directly in the workings of conscience » (402) de l'action de Dieu dans le monde :

It is possible to give an interpretation to the course of things, by which every event or occurrence in its order becomes providential; and though that interpretation does not hold good unless the world is contemplated from a particular point of view, in one given aspect, and with certain inward experiences, and personal first principles and judgments, yet these may be fairly pronounced to be common conditions of human thought [...]. (402)

Points de vue, expériences intérieures, premiers principes et jugements : c'était précisément pour Newman, rappelons-le, la source des divergences radicales entre historiens d'un même niveau de compétence à propos de la préhistoire grecque et romaine²⁷.

Ayant de toute évidence les *rudes* en tête, Newman écrit que :

.....

²⁵ On pourrait penser qu'il s'agit là d'une vision des choses typique d'un théologien du 19^e siècle. Remarquons toutefois que la troisième étape du *Traité fondamental* rahnérien s'intitule : « L'homme comme être radicalement menacé par la faute », et la troisième section de cette dernière : « Possibilité de la décision contre Dieu ».

²⁶ Newman ajoute toutefois immédiatement qu'un discernement s'impose en cette matière.

²⁷ Notons par ailleurs que ce dernier paragraphe n'est pas sans évoquer certains passages du *Traité fondamental de la foi* sur la notion de miracle.

To the unsophisticated apprehension of the many, the successive passages of life, social or political, are so many miracles, if that is to be accounted miraculous which brings before them the immediate Divine Presence; and should it be objected that this is an illogical exercise of reason, I answer, that since it actually brings them to a right conclusion, and was intended to bring them to it, if logic finds fault with it, so much the worse for logic. (403)

Notons que c'est de la « logique » et non de la « raison » dont parle ici Newman : pour lui, le sens illatif est, rappelons-le, la plus haute manifestation de la « ratiocinative faculty » ; les conclusions auxquelles il conduit sont pour Newman « rationnelles » à défaut d'être « logiques ».

La « religion révélée »

La deuxième et dernière partie du chapitre 10, intitulée « Revealed Religion », s'étend sur une quarantaine de pages et apparaît comme une mise au jour de motifs²⁸ de croire. On y trouve en quelque sorte un exemple d'application de la « méthode » exposée au chapitre précédent, mais également, dès le premier paragraphe, des précisions supplémentaires – ou confirmations – de la pensée newmanienne en matière de justification de la foi.

À ceux qui pourraient l'accuser d'emprunter une voie personnelle sans garantie suffisante, Newman réplique d'avance :

Every one who thinks on these subjects takes a course of his own, though it will also happen to be the course which others take besides himself. The minds of many separately bear them forward in the same direction, and they are confirmed in it by each other. This I consider to be my own case[.] (409)

Il précise un peu plus loin que s'il témoigne, c'est parce qu'il a la conviction que ce qu'il ressent (« what I felt », 410) concorde avec ce que d'autres ressentent également – « whatever be the measure, more or less, of their explicit

.....
²⁸ Essentiellement historiques ; c'est la perspective de Newman.

recognition of it²⁹ » (413) ; autrement, dit-il, il ne lui servirait à rien de témoigner (il ne dit pas : *de croire*³⁰).

Newman rappelle ce qu'il a fait au regard de la religion naturelle : « I have done no more than view the notorious facts of the case in the medium of my primary mental experiences, under the aspects which they spontaneously present to me, and with the aid of my best³¹ illative sense » (409). Bref, ajoute-t-il, rien de plus que ce que d'autres, qui arrivent à une conclusion différente, font à partir d'un ensemble différent de premier principes³² : les présuppositions (*assumptions*, 410) ne sont simplement pas les mêmes³³. Il écrira plus loin : « It is not wonderful then, that, while I can prove Christianity divine to my own satisfaction, I shall not be able to force it upon any one else. [...] I have not the power to change his principles, or the conclusion which he draws from them³⁴ » (412). C'est ce qui l'amène à se méfier des démonstrations scientifiques en ce

.....

²⁹ Une remarque que fait souvent Rahner dans un contexte analogue : idée de la foi « implicite », du christianisme « anonyme » ; aussi, Newman emploie-t-il l'expression « crypto-chrétiens », même si c'est dans un contexte un peu différent : « Those Jews became Christians in Apostolic times who were already what may be called crypto-Christians » (413).

³⁰ « The individual [...], under circumstances, may be justified in opposing himself to the judgment of the whole world » (353), écrivait Newman.

³¹ Le sens illatif n'est pas un absolu statique, infaillible, écrivait-il au chapitre précédent ; il s'« aiguise » avec l'expérience.

³² Signalons au passage qu'on trouve, dans ce premier paragraphe, une confirmation que, aux yeux de Newman, Dieu parle directement par la voie/x de la conscience humaine : « [...] He who speaks through my conscience has told us all directly » ; n'était-ce pas également la conviction d'Ignace de Loyola ?

³³ Newman recourt à une métaphore qui s'apparente à celle des « yeux de la foi » (cf. Rousselot) pour illustrer son propos : « Light is a quality of matter, as truth is of Christianity; but light is not recognized by the blind, and there are those who do not recognize truth, from the fault, not of truth, but of themselves » (410).

³⁴ Pour Newman, les êtres humains se distinguent davantage par les principes de leurs raisonnements que par leurs raisonnements eux-mêmes.

domaine : « I am suspicious then of scientific demonstrations in a question of concrete fact, in a discussion between fallible men. » (410).

Newman et Rahner s'entendent sur la nécessité d'une voie alternative en matière de justification de la foi. Mais même si ce n'est pas exactement pour la même raison, leur convergence au plan de la solution est frappante. Newman écrit par exemple (à la première personne du singulier, comme Rahner avec son exemple de la filiation biologique) : « For me, it is more congenial to my own judgment to attempt to prove Christianity in the same informal way in which I can prove for certain that I have been born into this world, and that I shall die out of it » (411). L'« informal way » dont parle Newman³⁵ n'est pas sans évoquer ce que Rahner appelle de son côté « méthode indirecte » ou « manœuvre de contournement » : la difficulté ne pouvant être surmontée directement, elle doit être « contournée ».

Autre point de rencontre avec la pensée rahnérienne : la nécessité du choix *in situ* et, ultimement, de la « non-scientificité », pour employer une expression de Rahner. Newman écrit en ce sens :

as in mathematics we are justified by the dictate of nature in withholding our assent from a conclusion of which we have not yet a strict logical demonstration, so by a like dictate we are not justified, in the case of concrete reasoning and especially of religious inquiry, in waiting till such logical demonstration is ours, but on the contrary are bound in conscience to seek truth and to look for certainty by modes of proof, which, when reduced to the shape of formal propositions, fail to satisfy the severe requisitions of science. (412)

La justification de la foi, chez Newman (comme chez Rahner, d'ailleurs), apparaît comme un problème résolument *pratique* auquel le croyant est tenu, en vertu d'une intimation de sa conscience, de répondre avec empressement

.....

³⁵ En établissant un parallèle avec Eusebius Amort, plus précisément avec « what he calls “a new, modest, and easy way of demonstrating the Catholic Religion” » (411) – cf. note 19.

d'une façon qui lui apparaisse satisfaisante³⁶. Un choix « existentiel » s'impose ici et maintenant ? On ne peut et on ne doit, pour Newman, que s'en remettre à son « sens illatif ». Pour Newman comme pour Rahner, dans une telle situation où un choix s'impose sans possibilité d'« expertise », l'abstinence n'a pas sa place (ou revient déjà à choisir la négative).

Le destinataire

Comme Rahner le fera un siècle plus tard, au début de son *Traité fondamental de la foi*, Newman traite ici d'entrée de jeu du lecteur :

I have no scruple in beginning the review I shall take of Christianity by professing to consult for those only whose minds are properly prepared for it; and by being prepared, I mean to denote those who are imbued with the religious opinions and sentiments which I have identified with Natural Religion. (415)

Autrement dit, à ceux qui attendent, qui sont « à l'écoute », dirait Rahner, d'une révélation. Newman écrivait un peu plus haut combien, à ses yeux, « congenial the notion of a revelation is to the human mind, so that the expectation of it may truly be considered an integral part of Natural Religion.³⁷ » (404). Ainsi, ce que vise Newman, c'est un état d'esprit : « the state of mind for which I stipulate in those who would inquire into the truth of Christianity » (418), ou une préparation de l'esprit : « the preparation of mind which is necessary for the inquirer into Christianity » (418).

Newman s'adresse à celui qui cherche, qui désire : « I wish to deal, not with controversialists, but with inquirers » (425), pas avec des *juges*, mais avec des

³⁶ Aux yeux, non pas de la science, mais de son sens illatif, « the validity of proof is determined, not by any scientific test, but by the illative sense » (413).

³⁷ Il écrira plus loin, dans le même sens : « [o]ne of the most important effects of Natural Religion on the mind, in preparation for Revealed, is the anticipation which it creates, that a Revelation will be given. That earnest desire of it, which religious minds cherish, leads the way to the expectation of it » (422).

supplicants (425), et à celui qui est disposé à un certain effort : « in this matter some exertion on the part of the persons whom I am to convert is a condition of a true conversion. » (425).

Sens illatif et convergence

Newman prête au sens illatif la faculté d'induire une conclusion convaincante à partir d'un ensemble indéfini de probabilités convergentes, mais insatisfaisantes lorsque considérées individuellement.

L'argumentaire du dixième chapitre repose pour une bonne part sur ce principe : il y a dans l'histoire du christianisme, aux yeux de Newman, une cumulation³⁸ de coïncidences qui « though not in themselves miraculous, do irresistibly force upon us, almost by the law of our nature, the presence of the extraordinary agency of Him whose being we already acknowledge » (427). Ce ne sont pas les faits isolés, pas même, semble-t-il, les coïncidences considérées individuellement, mais bien leur *cumulation* qui est reconnue spontanément par celui qui cherche comme providentielle :

I think, then, that the circumstances under which a professed revelation comes to us, may be such as to impress both our reason and our imagination with a sense of its truth, even though no appeal be made to strictly miraculous intervention [...], but that the miraculous intervention addresses us at this day in the guise of those circumstances; that is, of coincidences, which are indications, to the illative sense of those who believe in a Moral Governor, of His immediate Presence³⁹, especially to those who in addition hold

.....

³⁸ Il parle de *cumulation*, et non d'*accumulation*, comme le laisse penser la traduction française. Le mot *cumulation* existe aussi en français et signifie davantage le fait de *réunir* que celui d'*additionner*. Il apparaît plus proche du terme convergence, employé par Rahner à propos du sens illatif.

³⁹ Cf. Rahner sur la présence immédiate, en particulier dans son « Discours d'Ignace de Loyola aux jésuites d'aujourd'hui ». Pour la compréhension rahnérienne de la notion de miracle, voir notamment la section « Le miracle à partir de la relation Dieu-monde » du *Traité fondamental de la foi*, où Rahner conclut : « À partir de ces considérations préalables, nous sommes certes en droit de dire : il y a miracle, au sens théologique et non justement au sens "miraculeux", là où,

with me the strong antecedent probability that, in His mercy, He will thus supernaturally present Himself to our apprehension. (429)

Rappelons que Newman ne cherche pas – ce n'est pas possible, dit-il – à convaincre par syllogismes ; il s'adresse à celui qui partage son présupposé hérité de la « religion naturelle » (l'ouverture à une révélation), et dont l'*illative sense* reconnaît avec le sien, dans cette cumulation de coïncidences, une indication valable.

.....

pour le regard de l'homme spirituel ouvert au mystère de Dieu, la configuration concrète des événements est telle qu'à cette configuration participe l'autocommunication divine que, dans son expérience transcendante de la grâce, il a dès toujours vécue "instinctivement" [...] » (A1 1983, 294).

II. Pierre Rousselot : les « yeux de la foi »

Bien que Rahner ne renvoie pas à Rousselot dans le contexte précis du « premier niveau de réflexion », un détour par « Les yeux de la foi » nous paraît ici justifié. Ne serait-ce que, provisoirement, en raison de la présence permanente, en filigrane dans cet article, de la théorie newmanienne du « sens illatif⁴⁰ ». Cette incursion chez Rousselot prendra en fait tout son sens au quatrième chapitre, lorsque nous verrons que dans un article sur une « nouvelle tâche » en théologie fondamentale, au demeurant exempt de toute référence au premier niveau de réflexion, Rahner établit non seulement un parallèle entre Rousselot et Newman (ce dernier étant chez lui, faut-il le rappeler, associé étroitement au premier niveau de réflexion), mais rapproche également ces deux auteurs d'Ignace de Loyola, son maître spirituel et, nous le verrons à cette occasion, son maître de théologie. Voyons en quoi consiste cet article auquel réfère alors Rahner (A2 1975b, 207).

En 1910, Pierre Rousselot publie dans le premier volume des *Recherches de science religieuse* un article en deux parties intitulé « Les yeux de la foi » (C1 1910)⁴¹. Son objectif est de réfléchir au problème de l'acte de foi sur fond des controverses quant à la détermination du rapport entre la grâce et l'adhésion au *credo*⁴², deux termes dont « le catholicisme, qui reconnaît, sous certaines réserves, une dissociation possible, affirme cependant la connexion normale et naturelle » (241). Rousselot note que « les documents de l'Église sont là, exigeant

⁴⁰ Présence d'abord intuitionnée, et qui s'est éventuellement confirmée au détour d'une phrase, p. 464.

⁴¹ C'est à ce texte que font référence les indications de page de cette section. Notons par ailleurs immédiatement que dans la deuxième partie, Rousselot parle de la première comme de « l'article précédent » (444).

⁴² Autrement dit, le rapport foi/raison.

que la foi ne soit point aveugle, mais raisonnable » (245). Pour lui, la compréhension de l'acte de foi passe par l'intelligence de l'articulation entre foi infuse et foi objective (ou dogmatique), entre foi « croyante » et foi « crue ».

1. « Rationabilité » et surnaturalité

Rousselot écarte d'emblée deux explications qu'il qualifie d'« extrêmes⁴³ » et qui ont été condamnées par le premier concile du Vatican : la première, qui dénie à la grâce toute activité connaissante, est associée par l'auteur au rationalisme de Georg Hermès ; la deuxième, qui réclame une révélation intérieure objective, est associée au sentimentalisme protestant. Aux yeux de Rousselot, la voie empruntée par nombre de théologiens catholiques modernes, à savoir la « foi scientifique » (245), n'est guère plus satisfaisante, car sans prétendre remplacer la foi surnaturelle, ces théologiens la dédoublent en quelque sorte :

Ils pensent que la raison peut retrouver, par elle-même, sans la grâce, la *determinatio* des vérités à croire, par la démonstration de la crédibilité, qui lui montre avec certitude qu'il faut adhérer à l'Église de Jésus-Christ comme à l'envoyé de Dieu sur la terre. La raison présentera ainsi à la foi surnaturelle son objet préparé.⁴⁴ (245)

Pour Rousselot, cette théorie, en dépit des efforts déployés pour l'accommoder aux diverses situations possibles, pose problème dans le cas des enfants et des « ignorants » (les *rudes* de la théologie traditionnelle).

La solution proposée par Rousselot fait appel à « la lumière de la grâce » (248) et à « l'activité synthétique de l'intelligence naturelle ou surnaturalisée⁴⁵ »

.....

⁴³ C'est-à-dire, précisément, *décentrées* : ces explications ont de toute évidence pour Rousselot un fond de vérité, mais elles apparaissent pour ainsi dire déséquilibrées par l'excès de l'un des deux termes.

⁴⁴ N'est-ce pas en un sens ce que Rahner conteste avec son affirmation de l'unité de la théologie fondamentale et de la dogmatique ?

⁴⁵ Rousselot voit dans l'intelligence « avant tout, une puissance active de synthèse » (251).

(249) ; une telle approche lui paraît aller tellement de soi qu'il s'étonne qu'elle ne se soit pas généralisée⁴⁶.

Dans le but de clarifier cette notion de science perceptive (*vs* perçue), l'auteur recourt à l'exemple du chercheur ou de l'enquêteur qui, confronté au même détail qu'un collègue, sera le seul à y percevoir l'indice de la solution⁴⁷.

C'est-à-dire que se représentant et l'hypothèse proposée et le fait nouveau avec la même exactitude matérielle que son collègue, *pensant* même, peut-être, leur relation, si ce dernier la lui expose, la connexion, cependant, lui échappe, la synthèse ne se fait pas. Ainsi, la différence entre le voyant et l'autre ne doit être cherchée dans aucune différence des *notes*⁴⁸ de la représentation, mais dans la puissance supérieure ou moindre de l'activité intellectuelle. (251)

Pour Rousselot, il en va d'une manière analogue en matière de foi : la *lumen fidei* (lumière de la foi) ne fournit pas de nouveaux *objets* à l'intelligence⁴⁹, « mais on lui doit la perception de la connexion, la synthèse, l'assentiment » (252) – trois choses qui pour lui n'en font qu'une.

Renvoyant à l'exemple de l'enquêteur clairvoyant, Rousselot attire l'attention sur la « priorité réciproque » (253) des perceptions de l'indice et de la conclusion : « on voit la loi *par* l'indice, mais ce n'est que *dans* la loi qu'on voit l'indice » (253). Dans la même perspective, l'assentiment ou le « jugement de crédibilité »⁵⁰ (254) ne devrait pas être conçu comme un acte séparé de la

.....

⁴⁶ « ... puisque la théologie conçoit la foi comme une activité connaissante surnaturelle », écrit-il plus loin (252). Rousselot soupçonne que si une telle approche ne s'est pas davantage répandue, c'est parce que ses promoteurs « ne montraient pas assez clairement comment [la grâce] peut créer une certitude parfaite sans bouleverser le contexte psychologique, sans apporter avec elle de nouvelles notions, de nouveaux objets » (249).

⁴⁷ Notons que pour clarifier la notion de science perceptive, Rousselot cite également un passage de la pièce autobiographique *Loss and Gain* de Newman (cf. note 61).

⁴⁸ Ce terme est employé à la p. 448 de l'article comme un synonyme de *propriétés*.

⁴⁹ Rousselot fait délibérément abstraction du cas du « miracle ».

⁵⁰ Les guillemets sont de Rousselot.

synthèse : « c'est à tort qu'on ferait de l'assentiment un acte plus ou moins volontaire, distinct de la synthèse des termes » (253) ; percevoir l'indice, écrit Rousselot, c'est percevoir *du même souffle* la chose indiquée (un point selon lui important de la théorie de la foi). Rousselot insiste : « *C'est un acte identique, que la perception de la crédibilité et la confession de la vérité* » (254), c'est-à-dire l'acte de foi. Cela lui fait dire à la suite de Thomas d'Aquin que « c'est la lumière⁵¹ de la foi qui montre qu'il faut croire » (254), qui éclaire l'acte de foi originel. D'où l'idée d'une « causalité réciproque », d'une « induction rapide et surnaturelle » (256), d'une « *science perceptive*, [qui] précède et [qui] suit la *science perçue* » (255).

Pour Rousselot, les signes extérieurs qui font « voir » sont pluriels et ils appartiennent *tout à la fois* à l'expérience quotidienne et à l'ordre (surnaturel) de la vérité nouvelle dont ils sont l'indice : « la grâce intérieure [...] n'offre pas de nouveaux objets à connaître, mais illumine dans l'objet déjà connu un aspect nouveau⁵² » ; elle « *continue* les clartés de la connaissance naturelle » (256) et permet de pénétrer plus à fond leur réalité. Cette continuité des connaissances naturelle et surnaturelle n'est possible selon lui qu'à la condition que leurs « objets formels » respectifs (« l'être naturel » et « l'être surnaturel », 256) ne s'opposent pas, mais que le deuxième « englobe et dépasse l'autre, l'approfondissant, le perfectionnant *intérieurement* » (257).

Pour Rousselot,

La « solidité [des raisons de croire perçues sous la lumière de la grâce] est absolument indépendante du pouvoir que peut avoir la raison discursive

.....

⁵¹ Soit, « la faculté spirituelle qui manifeste la liaison » des termes ou « l'activité synthétique qui les unit » (*ib.*).

⁵² D'une manière analogue à Marcel qui réfère aux personnages d'œuvres dramatiques, Rousselot renvoie ici au centurion de l'Évangile qui reconnaît spontanément en Jésus le Fils de Dieu (Mc 15, 39).

d'établir entre le fait qui sert d'indice et la crédibilité de la foi chrétienne une série syllogistique d'arguments. (258)

À ses yeux, l'Esprit peut manifester la crédibilité de la foi en illuminant l'un ou l'autre lien (il donne l'exemple de la liaison entre la sainteté d'un curé de paroisse et celle de l'Église), *pour peu que ce lien existe*, précise-t-il.

Dans la connaissance naturelle, plus l'intelligence est agile et pénétrante, plus il lui suffit d'un léger indice pour induire avec certitude une conclusion. Il en est de même dans la connaissance surnaturelle. Plus l'âme est mobile aux touches du Saint-Esprit, plus il lui sera facile, au moyen des signes vulgaires et quotidiens, et non point « extraordinaires » ni « miraculeux », d'arriver à l'assentiment de la foi chrétienne. (258)

D'où, selon lui, l'éloge évangélique de ceux qui croient sans miracles – et la possible méprise à laquelle cet éloge peut donner lieu : « On ne les loue point pour avoir cru sans raison : cela ne serait que blâmable » (258), précise-t-il.

Pour Rousselot, ce phénomène semble atteindre son apogée dans la *consolation*⁵³ : « l'expérience [...] ne montre-t-elle pas que lorsque le Saint-Esprit visite l'âme par sa consolation, celle-ci ne peut plus douter, pour ainsi dire, et voit en toutes choses des signes manifestes de la vérité ? » (259). Un brin d'herbe suffit au saint, illustre l'auteur.

2. Certitude et liberté

Avant de pouvoir généraliser une telle explication (de la perception de la crédibilité par la grâce) et de renoncer du coup à l'idée d'une crédibilité perçue de manière strictement naturelle, il faut encore montrer, selon Rousselot, que la pleine liberté et la pleine rationalité de l'acte de foi ne peuvent être réunies que dans sa surnaturalité : c'est l'objet de la deuxième partie de son article « Les

.....

⁵³ Une référence implicite à Ignace de Loyola. Il sera à nouveau question de cette expérience centrale des « exercices spirituels » ignatiens au quatrième chapitre.

yeux de la foi ». Alors que dans la première partie, il s'agissait, rappelle l'auteur, de montrer comment la rationalité de l'acte de foi s'accorde avec sa surnaturalité, il s'agit maintenant de faire un travail analogue pour la certitude et la liberté, au delà de leur apparente antinomie.

Alors que les théories usuelles tendent à harmoniser certitude et liberté en donnant à l'une ou l'autre priorité, aux yeux de Rousselot,

pour que l'acte de foi réponde aux conditions posées par l'Église, il faut, semble-t-il, que les deux propositions suivantes se trouvent être vraies en même temps : *C'est parce que l'homme veut, qu'il voit la vérité ; C'est parce que l'homme voit la vérité, qu'il veut.* (448)

Pour Rousselot, il se passe au plan du jugement spéculatif quelque chose d'analogue à la causalité réciproque entre jugement pratique et élection volontaire (« choix ») dans la vie courante :

Un amour, une passion, un appétit peut teindre si à fond de sa couleur propre tout le monde des objets, qu'il influence puissamment, voire même qu'il transforme les jugements sur « les choses en soi ». (449)

C'est ce que Rousselot appelle la « vision d'amour⁵⁴ » (449). Elle peut surgir en même temps que l'élection libre, les deux s'éclairant mutuellement (c'est l'idée de causalité réciproque). Ce n'est pas la connaissance que choisit alors la volonté, mais bien « l'amour ou la vie qui nécessairement l'implique » (450), « l'amour du Bien divin, de la fin divine » (450) en matière de foi⁵⁵. « Du même coup, l'amour suscite la faculté de connaître et la connaissance légitime l'amour » (451). Pour Rousselot, la certitude (qui porte sur l'être et qu'induit
.....

⁵⁴ Ne trouve-t-on pas la même idée dans la troisième partie de l'ouvrage *Certitude de foi et liberté* (C2 Muschalek 1972), ouvrage auquel réfère d'ailleurs Rahner dans *Zur Reform des Theologiestudiums* (A1 Rahner 1969, 30, n. 20) au regard de la différenciation des niveaux (Rahner ne renvoie à aucune section ou page en particulier, et nous n'y avons pas trouvé a priori de correspondance directe) ?

⁵⁵ Rousselot parle d'ailleurs, à la fin de son article, de la vision béatifique comme d'une « connaissance [...] toute pénétrée d'affection » (474).

l'interprétation de l'indice, objet de la première partie de l'article) dépend de l'amour, et ainsi de la liberté.

Anticipant une possible objection quant à la priorité de l'amour sur la raison, Rousselot écrit que « cette méthode [...] est celle du bon sens » (453), qu'elle repose sur la « grande vérité » (453) qui gît dans le « pragmatisme »⁵⁶, à savoir que la connaissance exprime un appétit et qu'ultimement, « la raison [...] n'est pas autre chose qu'un pur amour de l'Être⁵⁷ » (454), un « pur amour de Dieu et de l'être » (456). Cette *inclination vers* la fin dernière (*vs* une fin particulière) est pour Rousselot « la première et essentielle condition de légitimité » (456) du jugement *absolu* au cœur de l'acte de foi. Alors qu'une inclination vers une fin particulière fausse l'intelligence religieuse,

l'on pourra aussi concevoir une inclination qui l'approfondira, qui la *dilatara*, qui la rendra capable de mieux pénétrer son objet, l'être dérivé et secondaire, en la rendant plus profondément éprise de la Vérité subsistante, son objet premier et son idéal⁵⁸. Cette transformation d'amour sera identiquement un accroissement d'intelligence, et la vision d'amour qu'elle commandera sera connaissance plus parfaite, dans la ligne même de l'intellectualité. (456)

Mais comment l'être humain peut-il s'assurer de cette orientation « pour qu'il ait le droit de s'y fier absolument, autant ou plus qu'à son intelligence » (457), demande Rousselot ? Il doit savoir que Dieu n'est pas moins la source de cet amour que de sa raison, ce que permet selon lui la perception de l'indice décrite dans la première partie de l'article. Une fois la religion reconnue divine, c'est la volonté d'être « religieux » *pas moins que* « l'évidence rationnelle elle-même » (457) qui doit conduire les jugements absolus ; la première conditionne

.....

⁵⁶ Rousselot emploie lui-même les guillemets.

⁵⁷ Il écrit dans le même sens, p. 461, que « l'affirmation de l'être, qui paraît parfois imposée du dehors, par les objets, est, en réalité, l'expression de notre désir le plus intense » et pas simplement le fruit d'un raisonnement.

⁵⁸ Ou encore sa « Fin dernière » (456).

alors la deuxième et « offre même à nos assentiments leur règle la plus légitime » (457). Amour et connaissance se présupposent et se suscitent ainsi l'une l'autre dans « l'unité vivante d'un même acte » (458) :

Dans l'acte de foi, comme l'amour est nécessaire à la connaissance, ainsi la connaissance est nécessaire à l'amour. L'amour, l'hommage libre au Bien suprême, donne de nouveaux yeux. L'être, plus visible, ravit le voyant. L'acte est raisonnable, puisque l'indice perçu apporte à la nouvelle vérité le témoignage de l'ordre naturel. L'acte est libre, puisque l'homme peut repousser, s'il le veut, l'amour du Bien surnaturel. (457)

Pour éclairer plus à fond l'unité en question et le rôle de l'indice extérieur, Rousselot recourt à la notion de « connaissance sympathique », un type de connaissance émanant de l'expérience d'une réalité (donc différente de la connaissance purement conceptuelle⁵⁹) et qui se trouve au fondement des jugements de foi selon Thomas d'Aquin⁶⁰. Rousselot précise que ce type de connaissance ne repose pas sur une comparaison consécutive à une impression : « La véritable connaissance sympathique est immanente à la tendance même qui porte l'âme vers l'objet ou qui l'en retire, au mouvement de désir ou d'aversion » [...], elle s'exprimera naturellement en termes d'appétit (460). Ainsi, pour le chrétien,

le Christ n'est connu par la foi, comme maître qu'il faut écouter, comme médiateur auquel il faut s'attacher, comme voie qu'il faut prendre, que si, en même temps, la volonté libre, acceptant, comme dit saint Thomas, « quelque appétit du Bien surnaturel », se soumet à ce maître, se tourne vers ce médiateur, et choisit cette voie. (462)

.....

⁵⁹ Rappelons que dans une perspective analogue, Newman distingue le « réel » du « notionnel » en regard de l'assentiment – c'est l'objet du quatrième chapitre de la *Grammar* (CI 1903, 36-97).

⁶⁰ N'est-ce pas ce type de connaissance que Rousselot a en tête lorsqu'il tire de sa lecture de l'Évangile que : « Les purs n'ont qu'à agir purement pour connaître que le Christ dit vrai » (472) ?

D'une manière réciproque, « qu'il faille écouter, qu'il faille croire, on le voit quand on fait l'acte de foi » (462), ajoute d'emblée Rousselot.

Ce rôle décisif accordé à l'amour et à la liberté ne doit pas faire oublier pour autant la rationalité de l'acte de foi et l'objectivité (et la communicabilité) des « raisons de croire » (464), insiste Rousselot. Se dissociant des partisans de l'explication par « coup d'état » (de la volonté sur la raison), il précise que « pour nous, au contraire, l'amour donne des yeux, le fait même qu'on aime fait voir, crée pour le sujet aimant une nouvelle sorte d'évidence » (464), qu'il soit ou non en mesure de la communiquer.

C'est dans ce contexte qu'intervient la référence à Newman, ou plus exactement au « sens illatif⁶¹ ». Rousselot écrit que si ce qui précède vaut pour les saints,

c'est fort souvent aussi le cas pour les raisons des simples⁶², si les réflexions que nous avons faites à leur sujet dans le précédent article⁶³ doivent être acceptées. La grâce, alors, illumine pour le sujet des faits qui, dans leur complexité originale, sont connus de lui seul, et la connaissance ainsi suscitée n'est pas moins incommunicable que, dans l'ordre naturel, les perceptions les plus personnelles du « sens illatif ». C'est dans la *matière* même de la connaissance qu'est la racine de son incommunicabilité. (464)

Rousselot parle de l'Esprit qui suscite ce genre d'évidences « dans le secret des cœurs » (464), mais qui illumine également des faits visibles à tous

.....

⁶¹ Le nom de Newman n'est pas mentionné dans le cadre de ce renvoi explicite à sa théorie. Il apparaît toutefois ailleurs dans « Les yeux de la foi » : à la note 2 de la p. 252, en référence à *Loss and Gain*, le roman qu'a inspiré à Newman sa conversion au catholicisme. Rousselot a d'ailleurs lui-même reconnu sa dette à l'égard de Newman dans son article « Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle » (voir C1 Rousselot 1913, 30). Sur la relation Rousselot-Newman, voir également *Le problème de l'acte de foi* de Roger Aubert (C2 1945, 468, incluant la note 36).

⁶² Notons que chez Rahner également, la notion d'*illative sense* apparaît dans le contexte d'une réflexion sur les *rudes* (les « simples »).

⁶³ La première partie de « Les yeux de la foi » (cf. note 41).

(l'histoire de Jésus, celle d'Israël et celle de l'Église sont évoquées) : « Les motifs⁶⁴ de croire empruntés ainsi à des faits patents peuvent être mis en forme de discours et de raisonnement⁶⁵, et font l'objet de la science apologétique » (465). Ce sont vraisemblablement les « preuves historiques et extérieures de la religion [qui] peuvent être exprimées par le langage⁶⁶, réduites à un ensemble logiquement cohérent, et, sous cette forme, proposées à tous » (466) auxquelles il fait référence un peu plus bas (466).

Il n'en demeure pas moins qu'à ses yeux,

[l]a foi de ceux qui savent ces motifs n'est pas nécessairement plus ferme que celle des autres. On doit même dire que la grâce rend la foi du charbonnier tout aussi *raisonnable*, au sens principal et véritable du mot, que la foi de l'historien et du docteur. (465)

Aussi, la valeur objective, réelle des « preuves extérieures » ne peut être perçue que sous la « lumière surnaturelle ». Ainsi, l'apologétique bien comprise...

développe les raisons extérieures et historiques, et les juge, *comme raisons*, parfaitement suffisantes et bonnes ; mais elle ne pense point qu'elles agissent *ex opere operato* ; elle est également convaincue, et de leur absolue *légitimité*, et de leur certaine *inefficacité* si Dieu n'ouvre les yeux de l'âme. Elle requiert de l'auditeur non point la réflexion sur le « fait intérieur », mais le « fait intérieur » lui-même, c'est-à-dire cette bonne disposition volontaire qui permet de comprendre le « fait extérieur ». (466)

Deux choses paraissent en fait requises à Rousselot : d'une part, cette « bonne disposition volontaire » ou « volonté de croire » (467) dont il a traité dans cette deuxième partie de l'article, et d'autre part, « la sympathisation de l'intelligence au monde surnaturel par une grâce » (467) dont il a été question
.....

⁶⁴ Remarquons ici l'emploi du mot *motif* (en l'occurrence « de croire », ou encore « de crédibilité », comme à la p. 464), distingué plus ou moins implicitement de *raison*, employé quelques lignes plus bas : « raisons de croire exprimables, développables et communicables » (465). Nous reviendrons sur cette distinction au quatrième chapitre.

⁶⁵ Devenir, pour ainsi dire, des « raisons ».

⁶⁶ Il oppose à la même page preuves « individuelles » et preuves « communicables ».

dans la première partie et qui lui semble « indispensable pour que l'acte de foi soit légitimement certain » (467). La grâce, écrit Rousselot, « suscite en nous une nouvelle faculté de voir » (468) :

comme pour voir il faut des yeux, comme pour percevoir les choses sous la raison d'être, il faut cette sympathie naturelle avec l'être total, qui s'appelle l'intelligence, ainsi, pour croire, il faut avoir avec l'objet de la croyance cette sympathie spirituelle qui s'appelle la grâce surnaturelle de foi. (469)

Sa théorie établie, Rousselot revient à l'Évangile et invite le lecteur à juger de l'adéquation de son explication (en regard de celles de la « foi scientifique » et de la « foi naturelle »). L'incroyance est selon lui associée dans l'Écriture à un défaut de *vision* : « *Dans l'Évangile, quand on ne croit pas, c'est qu'on ne voit pas* (qu'il faut croire) » (470) – il parle en ce sens d'« état de vision matérielle et d'aveuglement spirituel » (471). C'est aussi là que l'Évangile situe selon lui la culpabilité : « *dans l'Évangile, quand on ne voit pas, l'on est coupable de ne pas voir* » (471), d'autant plus que « *Suivant l'Évangile [...], un rien⁶⁷ devrait suffire à faire voir, et, ce qui revient au même, à faire croire* » (471 ; c'est Rousselot qui souligne dans tous les cas) – il s'agit là du fondement scripturaire de ce qu'il a écrit plus haut, précise-t-il. Ainsi, « plus l'amour de Dieu est vivant dans une âme, plus il lui suffit d'un léger indice pour discerner la vérité » (472).

Rousselot conclut son article par des réponses à quelques objections possibles. À quiconque lui reprocherait d'affirmer que la foi n'a pas de preuves, il répond que, suivant sa perspective, « ce sont les intelligences qui manquent aux preuves » (473), plutôt que le contraire. Peu importe la réaction de l'esprit « aveugle » à un prodige, ajoute-t-il, « une voie lui est fermée, celle de l'affirmation légitime » (474). La dernière phrase de l'article nous paraît finalement résumer l'ensemble de son propos : « ce qu'il y a de plus connaissant dans

⁶⁷ Rousselot évoque les « signes des temps » et la prédication « ordinaire » de Jésus.

la connaissance dépend essentiellement du rapport du sujet à sa fin dernière⁶⁸ » (475) ».

*
* *

Bien que, comme nous l'avons déjà laissé entendre, cette incursion chez Rousset ne se justifiera pleinement qu'à la lumière du quatrième et dernier chapitre de cette thèse, un lien à Rahner et à sa notion de premier niveau de réflexion se laisse déjà pressentir, nous semble-t-il.

Notons d'abord, d'une manière générale, l'atmosphère analogue à celle des derniers chapitres de la *Grammar of Assent* : il y est question de rationalité, de certitude, de liberté et, précisément, d'*assentiment* au Message du christianisme. Au surplus, bien que le nom de Newman n'y apparaisse que dans une note de bas de page, on trouve dans cet article une référence explicite à la notion d'*illative sense* (notion que, d'une manière qu'il nous reste à préciser, Rahner associe explicitement à son idée de premier niveau de réflexion).

Retenons également la référence, elle aussi plutôt implicite⁶⁹, à Ignace de Loyola, une sorte de « chaînon manquant » en regard de l'allusion de Rahner à Newman dans le *Traité fondamental de la foi*. Nous y reviendrons.

.....

⁶⁸ N'est-ce pas ce qu'entendait également Rahner lorsqu'il écrivait, dans *L'homme à l'écoute du Verbe* : « La connaissance de Dieu envisagée sous son aspect concret dans l'homme réel est un problème moral » (A2 Rahner et Metz 1968, 189).

⁶⁹ Comme l'a noté Rahner lui-même dans un article dont il sera question au chapitre suivant (A2 Rahner 1975b).

III. Gabriel Marcel : « réflexion primaire » et « réflexion seconde »

À la note 49 de *Zur Reform des Theologiestudiums*, au regard du concept de premier niveau de réflexion, Rahner renvoie explicitement, bien que d'une manière équivoque⁷⁰ à l'ouvrage *Le mystère de l'être* de Gabriel Marcel (C1 1963)⁷¹. Les pages auxquelles il fait référence appartiennent à la cinquième « leçon » du livre, intitulée : « Réflexion primaire et réflexion seconde. Le repère existentiel » (91-118).

1. L'ouvrage dans son ensemble

Dans *Le mystère de l'être*, Gabriel Marcel propose le texte des leçons de philosophie qu'il a donnée à l'Université d'Aberdeen en 1949-1950, dans le cadre des Gifford Lectures. Il « s'adresse non pas à une intelligence abstraite ou anonyme, mais à des êtres individuels en qui il s'agit d'éveiller une certaine vie profonde de la réflexion, cela par une véritable anamnèse au sens socratique et platonicien de ce mot » (5), écrit Marcel dans l'avant-propos. L'auteur précise au même endroit qu'il n'entend pas présenter son « système » (7), mais plutôt « reprendre [son] œuvre entière dans une lumière renouvelée en en faisant saillir les articulations, en en marquant surtout l'orientation générale » (10).

Marcel revient un peu plus loin au destinataire : « j'ai fait allusion à une audience qui serait en quelque sorte intermédiaire entre le moi subjectif et la pensée en général⁷² » (20). Il parle d'« un type de pensée intermédiaire » (16) et

.....

⁷⁰ Rahner écrit : « vgl. auch » (*vergleiche auch*), ce qui signifie, littéralement, « comparer ».

⁷¹ Les indications de page qui vont suivre dans cette section s'y rapportent.

⁷² Il écrivait à la p. 16 : « entre un individu livré à ses propres états et incapable de les dépasser et une pensée en général – ce que les Allemands désignent sous le nom de *Denken überhaupt* – et

puise un exemple concret dans le domaine de l'art (dont il a une profonde expérience personnelle) :

lorsque j'écoute et que je contemple un chef-d'œuvre, j'ai à proprement parler une révélation qui ne se laisse aucunement réduire à un état de simple satisfaction ressentie [...]. C'est d'autre part un fait que pour des raisons qui nous demeurent impénétrables – et d'ailleurs peut-on ici parler de raisons ? – cette révélation paraît être refusée à d'autres êtres avec lesquels sur d'autres points je n'ai cependant aucune peine à communiquer. J'aurai beau mettre en jeu les ressources de mon savoir, disons même mes facultés éducatives, je n'arriverai pas à provoquer chez l'autre ce choc d'admiration qui a eu lieu pour moi. Tout se passe comme si l'autre était à la lettre réfractaire, ou comme si une certaine grâce ne s'exerçait pas pour lui.⁷³ (17)

Il y est également question, dans l'avant-propos, d'une différence fondamentale entre le philosophe et « le technicien – et nous pourrions aussi bien dire le savant, car la différence entre l'un et l'autre est ici comme évanouissante » (13), entre la recherche philosophique et la recherche scientifique : la notion de « résultats acquis » (11). « Entre la recherche elle-même et son aboutissement, écrit Marcel, il existe un lien qui ne pourrait être rompu sans que cet aboutissement lui-même perdît toute réalité⁷⁴ » (12) : « l'arrière-fond personnel et peut-être tragique » (13) de l'être humain apparaît décisif et la recherche philosophique elle-même semble relever pour lui de l'« aventure » (12). Marcel s'interroge en ce sens sur le rapport entre son cheminement personnel et celui du lecteur. D'où, peut-être, son refus de considérer la possibilité d'une formulation brève de sa pensée philosophique :

.....

qui s'exercerait dans une sorte d'absolu tel qu'elle pourrait revendiquer pour ses propres démarches une validité universelle. »

⁷³ Une métaphore qui n'est pas sans rappeler celles rencontrées chez Newman et Rousselot (C1 Rousselot 1910, 252, par exemple).

⁷⁴ Cf., chez Rahner, les limites associées au travail de groupe dans le domaine des sciences de l'esprit (A1 1999b, 14, notamment).

Je songe [...] à quelqu'un qui, il y a quelques mois, m'a demandé d'exprimer en une ou deux phrases la signification essentielle de ma pensée philosophique. Ceci est un simple non-sens et n'appelle d'autre réponse qu'un haussement d'épaules. (9)

Revenant plus loin sur la question des destinataires, Marcel précise qu'« ils devront se distinguer moins par un certain type d'aptitude que par un certain niveau d'exigence et de critère » (20) – il parlera d'un « courage de la pensée » (21) qui « doit craindre de trahir sa propre nature, de se montrer infidèle à ses propres exigences » (22).

2. Le chapitre « Réflexion primaire et réflexion seconde »

Alors qu'on s'attendrait, vu son titre, à un cinquième chapitre consacré entièrement aux notions de réflexion « primaire » et « seconde », l'auteur en dit relativement peu de chose dans la trentaine de pages qu'il compte. C'est après plusieurs exemples visant, dans une perspective « strictement phénoménologique » (109), à « montrer comment la réflexion s'enracine dans la vie courante » (91) qu'apparaît la distinction en question. Gabriel Marcel conclut que l'expérience « est d'autant plus réflexion qu'elle est plus pleinement expérience » (97) et ajoute :

Mais il faut à vrai dire faire un pas de plus et comprendre que la réflexion elle-même peut se présenter à des niveaux variables : il y a une réflexion primaire, et il y en a une autre que j'appellerai réflexion seconde ; celle-ci a en réalité été souvent à l'œuvre au cours de ces premières leçons, et j'ose croire qu'elle apparaîtra de plus en plus comme l'instrument par excellence de la pensée philosophique. (97)

Marcel qualifie la « réflexion primaire » de dissolutive⁷⁵ « de l'unité qui lui est d'abord présentée » (98) et la « réflexion seconde », d'essentiellement

.....

⁷⁵ La « dissolution » paraît être, pour Marcel, « la condition d'une objectivité quelconque, [...] le fondement de toute connaissance scientifique » (107) ; ainsi, le dualisme âme/corps cartésien

« récupératrice » (98). Il parle de cette dernière comme d'une « reconquête » (du « moi-même » sur le « quelqu'un »). La réflexion seconde « prend son point d'appui dans l'indistinction existentielle [...] préalable à toute réflexion » (108) et semble être le mode de réflexion privilégié par Marcel : « c'est naturellement toujours à la réflexion seconde que nous aurons à faire appel » (115). Aussi est-ce la philosophie en tant que *réflexion seconde* que semble avoir en tête Gabriel Marcel lorsque, évoquant la question du *sentir* à la toute fin de son exposé, il propose, pour la conférence suivante, d'en « critiquer la représentation que nous avons coutume de nous en faire en deçà de toute réflexion philosophique » (118).

La perspective de Paul Ricœur

Sur cette question de la distinction de la « réflexion seconde » chez Gabriel Marcel, on ne peut s'empêcher de songer à un texte de Paul Ricœur. Il éclaire avantageusement, nous semble-t-il, la distinction entre réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel en la situant dans l'horizon global de l'œuvre de son maître.

La distinction entre réflexion primaire et réflexion seconde, dont nous venons d'esquisser les contours chez Gabriel Marcel lui-même, a été l'objet d'une conférence de Paul Ricœur à la Société française de philosophie en 1984 (C1 Ricœur 1999)⁷⁶, à l'occasion du dixième anniversaire de la mort de « celui qui fut l'un de [ses] maîtres » (49). Chargé « d'évoquer [...] quelques traits majeurs de la pensée » (49) de Marcel, Ricœur répond par une contribution (intitulée

.....
relève pour lui de la réflexion primaire : « je *suis* mon corps », écrit-il plutôt p. 116 (dans une perspective de réflexion seconde).

⁷⁶ Les indications de page qui suivent y font référence.

précisément « Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel ») où il entend...

accompagner les investigations qui conduisent d'une critique de la réflexion primaire à l'élaboration fragmentaire et précaire d'une nouvelle sorte de réflexion appelée seconde, constitutive du moment proprement *philosophique* de la pensée marcellienne. (49)

C'est dire d'emblée l'importance de cette notion aux yeux de Ricœur, qui conclura d'ailleurs explicitement à « l'identité profonde de la réflexion seconde et de la philosophie elle-même chez Gabriel Marcel » (67).

L'ensemble de la contribution tourne autour de la notion de *résistance à la résistance*⁷⁷ (50) qui meut pour ainsi dire la réflexion seconde : « il n'est pas un thème de la pensée de Marcel qui ne soit conquis sur un premier mouvement réflexif, où il discerne un obstacle, un principe d'occultation, opposés à la découverte des expériences fondatrices » (50). Il y a donc un « rapport entre la réflexion seconde et la critique de la réflexion primaire⁷⁸ » (65), la réflexion seconde étant vue comme une « réflexion récupératrice » (50) qui vise pour ainsi dire asymptotiquement⁷⁹, par un « travail de rectification », par un « labeur de pensée qui sera en même temps un travail de langage » (50), les *expériences fondatrices* ou *expériences-noyaux* (comme les appelle Ricœur), qui exercent sur elle, pour ainsi dire, une force d'attraction⁸⁰ :

ce n'est pas par déduction, par implication contraignante qu'on passe de la réflexion primaire à la réflexion seconde. C'est le dynamique (*sic*) même des expériences-noyaux qui régit aussi bien la phase critique que l'articulation conceptuelle. (55)

.....

⁷⁷ L'expression, que Ricœur emprunte explicitement à Marcel (cf. 51), correspond au titre d'un chapitre de l'ouvrage *Les deux sources de la morale et de la religion* de Henri Bergson, publié en 1932.

⁷⁸ Il parle, p. 53, de « cette critique de la critique ».

⁷⁹ Ricœur parle à la même page de « concept approché », de « mot le moins inadéquat ».

⁸⁰ « la pensée est aimantée par des expériences tenues pour irréductibles » (50).

Cette pensée, que Ricœur qualifie d'*affirmative*⁸¹ et d'*exploratoire* se traduit chez Marcel dans une *forme littéraire* qui « n'est précisément pas à mettre au compte d'une pensée relâchée » (51) : son aversion pour « l'esprit de système, ou plus généralement l'esprit d'abstraction [...], n'a jamais cautionné chez lui un laxisme de la réflexion et de l'expression » (51). Le format du journal et de l'essai, ajoute Ricœur, convenait tout particulièrement à ce « style singulier de pensée et d'écriture » (51), dont la non-systématicité découlerait précisément du « caractère *non-coordonnable* » (51) des expériences-noyaux (ou « noyaux d'expérience », 53)⁸² et des domaines de la réflexion primaire (qui résiste à ces expériences).

Ricœur parlait, en introduction, d'*accompagner les investigations* de Marcel. Il le fait selon trois directions (il parle plutôt de « fronts d'attaque et d'émergence des expériences-noyaux » et de « points de forage » (57 et 53, respectivement) : l'incarnation, la liberté et l'altérité. La prospection est à chaque fois spécifique (d'où vraisemblablement l'emploi du pluriel dans l'expression « approches concrètes⁸³ », 59) et la distinction de divers « lieux d'émergence »⁸⁴ (55) est « compensée seulement par une certaine ressemblance au niveau du style dialectique » (57). D'où ce que Ricœur appelle (65) les « expériences-passerelles » ou « expériences de transition », qui présupposent

.....

⁸¹ Il parle d'« affirmation [originnaire qui] ne peut se ressaisir que dans le travail de concepts et de mots de la réflexion seconde » (50).

⁸² Le terme « noyaux » paraît ainsi traduire autant l'irréductibilité que l'« incoordonnabilité » de ces expériences.

⁸³ « Il n'y a pas d'expérience, mais des expériences, des expériences plurielles », écrira-t-il p. 64 ; il est question, au même endroit, d'« une certaine hétérogénéité des expériences-noyaux ».

⁸⁴ Ricœur voit dans l'affirmation qu'« il n'y a pas de lien d'implication entre les lieux d'émergence de ces expériences majeures, et donc entre les moments critiques eux-mêmes » de la p. 55 « le point central de [s]a communication ».

cette discontinuité des expériences-noyaux et permettent un éclairage mutuel : « c'est la tâche de la réflexion seconde de sillonner ces passerelles » (65).

L'« arme de la réflexion seconde » (55), écrit Ricœur, c'est la dialectique marcellienne⁸⁵. Appliquée par exemple au *cogito* cartésien, elle débouchera, par le difficile recouvrement de « l'*indubitable*⁸⁶ existence sur le fond de laquelle se détache la relation sujet-objet » (54), sur la notion d'*incarnation*. Ce premier « forage » sera aussi l'occasion pour Ricœur de clarifier le rapport des réflexions première et seconde. D'une part, la *rigueur* attendue de la réflexion seconde n'est pas moindre que celle exigée de la réflexion première :

si [l'« obligation de ne pas se contredire, de tenir un discours cohérent »] est exigée de la thèse du *Cogito* et de l'objectivisme qui en est le corrélat, elle n'est pas moins requise de la pensée qui vise à rendre compte, à rendre raison des expériences-noyaux. (55)

D'autre part, le *moteur* de la réflexion seconde « [c']est le dynamisme même des expériences-noyaux ». C'est vraisemblablement en ce sens qu'il parlait des « noyaux d'expérience *qui donnent à penser* sur le mode de la réflexion seconde » (53, nous soulignons).

La dialectique marcellienne comme instrument de la réflexion seconde sera également mise en évidence au regard du thème de la *liberté*, où c'est « l'alternative même entre autonomie et hétéronomie » (55) qui est remise en question par une « critique de la critique » qui débouche sur l'idée d'une liberté non pas indéterminée, mais au contraire *sur-déterminée*⁸⁷. Pour Gabriel Marcel⁸⁸

.....

⁸⁵ Du moins celle, plus tardive, qui « a pris la relève de la dialectique acérée et laborieuse du *Journal métaphysique* » (49).

⁸⁶ L'adjectif « indubitable » étant précisément, pour Ricœur, un terme de *réflexion* seconde.

⁸⁷ Pour G. Marcel, cette liberté n'est pas assimilable au choix.

⁸⁸ Comme pour Rahner, nous semble-t-il.

la liberté tient davantage de l'accueil et du don⁸⁹ que de l'auto-détermination ; pour lui, « la liberté-don est foncièrement un consentement à l'être », écrit Ricœur (63). C'est en ce sens que Marcel parle de l'être humain comme d'« un être auquel a été impartie la puissance singulière de s'affirmer ou de se nier, selon qu'il affirme l'être et s'ouvre à lui – ou qu'il nie et du même coup se clôt : [...] c'est dans ce dilemme que réside l'essentiel de cette liberté.⁹⁰ »

Même explicitation d'une dialectique⁹¹ dans le traitement marcellien de l'altérité, qui témoigne encore une fois de la « reprise de l'existence sur l'objectivité » (58), de la mise au jour des « perversions du langage qui sont à la fois l'effet et la cause de la déchéance du rapport intersubjectif » (61). Ce troisième « forage » est l'occasion pour Ricœur de rappeler l'enracinement, chez Gabriel Marcel, de la réflexion philosophique dans la dramaturgie : « la méditation sur le *toi* se déploie sur le terrain déjà exploré par le théâtre. Elle vise à récupérer pour la réflexion ce que la pratique de l'écriture dramatique a déjà devancé » (58).

Ricœur termine son article par ce qui apparaît comme un quatrième « forage », non annoncé celui-là, autour de la dialectique du problème et du mystère. Pour Ricœur, à la différence du poète qui peut les dissocier grâce à son langage propre, le philosophe, « par devoir d'état, est voué à penser et à dire ensemble le problématique et le mystère » (65). « Cette dialectique, écrit Ri-

.....

⁸⁹ Deux faces d'un même acte, comme l'écrivait ailleurs Marcel (dans *Essai de philosophie concrète*, notamment) ; notons d'ailleurs qu'en français, on dit *donner* son accord, son consentement ou son assentiment.

⁹⁰ *Être et avoir* (C1 Marcel 1935, 175) ; cité par Ricœur à la p. 57.

⁹¹ Ricœur insiste en revanche ici aussi sur la « discontinuité des points d'appui de la réflexion » (58), sur la pluralité des « approches concrètes » – notons que, comme l'a relevé Tourenne (B2 1995, 174), Rahner emploie aussi le pluriel lorsqu'il parle, de son côté, *des* « approches indirectes » (A2 1995, 410).

cœur, ne saurait être séparée du rapport entre la réflexion seconde et la critique de la réflexion primaire » (65). D'où l'idée du mystère comme « métaproblématique »⁹², comme « une intuition “aveuglée”, qui ne s'atteste que dans la reconquête *sur* le processus même de problématisation et *avec* les ressources de cette problématisation elle-même (67) : « le terme même de mystère est un terme de réflexion seconde, dès lors qu'il est expliqué par celui de métaproblématique »⁹³. La résistance à la résistance en est la marque » (65). Pour Ricœur, « la réflexion seconde, par une sorte de passage à la limite, reconnaît le primat de l'affirmation originale » (66), « affirmation que je suis plutôt que je ne la profère », écrivait Marcel (C1 1933, 262)⁹⁴.

.....

⁹² Avec le métaproblématique, écrit Ricœur en citant Marcel, « nous sommes [...] dans une zone où il n'est plus possible de dissocier l'idée elle-même et la certitude ou l'indice de certitude qui l'affecte » (C1 Marcel 1933, 272) ; cité par Ricœur à la p. 66.

⁹³ C'est ce qui lui fera dire, comme nous l'avons entrevu plus haut, que « le *méta* [...] exprime l'identité profonde de la réflexion seconde et de la philosophie elle-même chez Gabriel Marcel » (67).

⁹⁴ Cité par Ricœur à la p. 66. Rahner parle de son côté de la question que l'être humain *est* et qu'il n'*a* pas seulement (A1 1999b, 17). Or, il écrivait dans *L'homme à l'écoute du verbe* : « la question la plus générale de l'être n'est que la forme interrogative du jugement fondamental, impliqué nécessairement dans toute pensée et dans toute action humaines » (A2 1968, 205).

Bilan

À l'instigation de Rahner lui-même, en quelque sorte, nous nous sommes proposé dans ce troisième chapitre d'explorer la *Grammar of Assent* de John Henry Newman, de même que le chapitre « Réflexion primaire et réflexion seconde » du *Mystère de l'être* de Gabriel Marcel.

Bien qu'il nomme expressément Newman et le concept de « sens illatif », Rahner ne renvoie pas directement à la *Grammar*. Comme l'indiquent toutefois les notes éditoriales des oeuvres complètes de Rahner et comme nous avons pu le constater nous-mêmes, c'est bien dans cet ouvrage, au chapitre 9 qui en porte d'ailleurs le nom, qu'émerge la notion d'*illative sense*. Mais plutôt que de nous en tenir à ce chapitre, comme certains commentateurs semblent l'avoir fait (et comme le proposent les notes éditoriales des oeuvres complètes), nous avons cru bon considérer également le dixième et dernier chapitre de la *Grammar*, dans lequel Newman *applique* pour ainsi dire sa théorie à la justification de la foi.

Cette notion de « sens illatif » a été reprise, nous l'avons vu, dans l'article « Les yeux de la foi » de Pierre Rousselot. Bien que Rahner n'y fasse pas référence dans le contexte immédiat du premier niveau de réflexion, il y renvoie en revanche dans ce qui apparaîtra au quatrième chapitre comme un article-clé pour la compréhension du concept.

Si, au contraire, Rahner fait explicitement référence à Gabriel Marcel à propos de la notion de « premier niveau » dans la deuxième partie de *Zur Reform des Theologiestudiums*, cette référence n'apparaît pas au premier abord aussi fertile que celle à Newman, et Rahner ne la reprend pas dans le *Traité fondamental de la foi*. Nous serons toutefois amené à nous demander si à travers elle, Rahner ne récuse pas comme par avance toute réduction pédagogique ou didactique de la notion de premier niveau de réflexion dans un contexte (celui d'une

prise de position sur la réforme des études théologiques) où un tel glissement paraît aisé.

C'est par ailleurs à la lecture de la mise en contexte opérée par Ricoeur dans son article que la référence à Gabriel Marcel, par des jeux de proportionnalité, pour ainsi dire, nous paraît livrer tous ses fruits. Cette question, parmi d'autres, fera l'objet d'une discussion dans le chapitre qui suit.

4. Synthèse

Une impression d'impasse

La principale conclusion à laquelle nous sommes arrivés au terme des trois premiers chapitres, c'est qu'il n'est possible de tirer des textes de Rahner qui traitent explicitement de la notion de « premier niveau de réflexion » aucune définition précise du concept. Si le cadre du « premier niveau de réflexion » se trouve bien établi dès les premiers articles sur la formation théologique des futurs prêtres (on n'assiste ensuite grosso modo qu'à une « radicalisation » de la problématique¹), les affirmations de Rahner sur ce « premier niveau » sont le plus souvent « négatives » – ce que Rahner confirme d'ailleurs indirectement dans son article de 1980 sur le *Traité fondamental* en écrivant que l'expression est employée « en contraste » (Al 1999a, 452) par rapport à un « deuxième niveau » (celui des disciplines théologiques scientifiques usuelles). À s'en tenir aux textes de Rahner analysés jusqu'ici et à la littérature secondaire qui les commente, force est d'admettre qu'un « halo » d'insatisfaction subsiste autour de la notion de « premier niveau de réflexion » ; on semble atteindre une limite quant à la compréhension de ce que Rahner entend par là.

.....

¹ Ses intuitions de départ se vérifiant avec l'expansion du pluralisme, Rahner les exprime avec de plus en plus d'assurance. On l'observe par exemple au regard de l'idée de *rudis* : du constat, dans les premiers articles sur la formation théologique des futurs prêtres, que l'individu est *de plus en plus* un *rudis*, on passe dans *Zur Reform* et le *Traité fondamental* à l'affirmation résolue qu'aujourd'hui, nous *sommes tous* des *rudes*.

I. Première clé : Newman et la notion de « différence existentielle »

Or, il pourrait bien y avoir une issue à cet apparent « cul-de-sac ». Une issue suggérée par Rahner lui-même sous la forme de cette référence pour le moins ambiguë à John Henry Newman à la fin de la section « Justification de la foi à un premier niveau de réflexion » du *Traité fondamental de la foi*.

Cette référence à Newman, apparue dans *Zur Reform des Theologiestudiums* et reprise dans le *Traité fondamental*, a trouvé des échos divers auprès des commentateurs, les avis variant vraisemblablement en fonction du niveau de connaissance de l'œuvre de Newman de leurs auteurs, et en particulier de leur connaissance de la *Grammar of Assent* (c1 1903) dans laquelle Newman formule sa théorie du « sens illatif » à laquelle fait plus précisément référence Rahner.

D'une manière générale, les commentateurs semblent avoir rapproché étroitement les notions d'*illative sense* et de premier niveau de réflexion (ou plutôt vu un rapprochement de ces dernières par Rahner), évoquant tantôt l'emprunt, tantôt ce qu'ils estiment être une confusion (de la part de Rahner), en fonction visiblement de leur connaissance ou non du concept newmanien.

À lire attentivement le neuvième chapitre de la *Grammar* consacré à l'*illative sense*, on doit bien donner raison à ceux qui, comme Max Seckler, jugent ce rapprochement erroné : l'action du *sens* illatif apparaît dans cet ouvrage largement subconsciente ou implicite, une caractéristique² difficilement

.....

² Wilfrid Ward la met bien en évidence au point 4 (« Newman's Philosophy ») du chapitre « The Genius of Cardinal Newman » de son ouvrage *Last Lectures*. Ward y écrit notamment, à propos de Newman : « In [his] statement that "the human mind is unequal to its own powers of apprehension; it embraces more than it can master," we have the key to his philosophy » (c2 Ward 1918, 74) ; c'est, nous semble-t-il, la façon de Newman de dire qu'il existe une

compatible, de toute évidence, avec le « labeur du concept » à un premier niveau de *réflexion* dont il est question dès la première page du *Traité fondamental de la foi* (A1 Rahner 1983, 5).

Mais si Seckler a raison de s'élever contre *un tel* rapprochement, il faut noter en revanche que nulle part dans le *Traité fondamental de la foi* Rahner n'opère ce rapprochement qu'on lui reproche. Seule la forme du paragraphe qui met en relation les deux notions nous paraît susceptible de *suggérer* une telle confusion en donnant l'impression qu'en écrivant « Il existe un *illative sense* (un sens de l'inférence), pour parler comme le cardinal Newman [...]. Il y a un premier niveau de réflexion [...]. » (A1 1983, 22), Rahner parle d'une seule et même chose. S'il y a ambiguïté, c'est plutôt dans *Zur Reform des Theologiestudiums*, où Rahner paraît associer le « *sens* illatif » à la « *science* de la non-scientificité » (nous soulignons) ressortissant au premier niveau de réflexion.

Mais cette ambiguïté nous apparaît justement levée dans le *Traité fondamental de la foi*, où Rahner modifie (voire corrige ?) le passage problématique repris de *Zur Reform* : il est désormais question d'un « *illative sense* » (associé, comme dans *Zur Reform*, à une convergence de vraisemblances³ et à une décision qui est tout à la fois connaissance et acte libre) qui *rend possible* la « *scientificité* de la non-scientificité » en question. La différence est plus évidente lorsqu'on place côte à côte les passages correspondants des deux ouvrages concernés (*Zur Reform des Theologiestudiums* et le *Traité fondamental de la foi*, respectivement) :

.....
 « différence existentielle » (entre connaissance existentielle et réflexion), pour employer des termes rahnériens.

³ Il est à notre avis plus conforme au texte allemand (et à la théorie newmanienne de l'*illative sense* elle-même) de traduire *Wahrscheinlichkeiten* par « vraisemblances » plutôt que par « probabilités » (comme dans l'édition française du *Traité fondamental*).

Il existe un *illative sense* (pour parler comme le cardinal Newman) également au regard de ce genre de choses qui impliquent des décisions totales, une convergence de vraisemblances qui rendent possible une certitude, c'est à dire une décision qui est à la fois connaissance et acte libre, dont on puisse répondre avec honnêteté intellectuelle ; une science de la légitime non-scientificité (pour l'exprimer paradoxalement) en de telles questions vitales. Il y a un premier niveau de réflexion, qui doit être distingué du niveau de réflexion des sciences, parce que la vie, l'existence exige une telle chose. Il existe donc quelque chose de tel, et certes avant tout en ce qui concerne la décision totale de la foi. Le cours fondamental, en tant que première étape des études théologiques, vise ce premier niveau de réflexion. (A1 1969, 76)

Il existe un *illative sense* (un sens de l'inférence), pour parler comme le cardinal Newman, aussi bien et justement à propos de ces choses qui impliquent des décisions totales ; une convergence de probabilités, une certitude, une décision dont on puisse rendre compte avec probité, et qui soit d'un même mouvement connaissance et acte libre ; **elle rend possible** – pour l'exprimer d'une manière paradoxale – la scientificité de la non-scientificité que légitimement ces questions vitales. Il y a un premier niveau de réflexion qu'il faut distinguer du niveau de réflexion des sciences prises au sens actuel ; c'est une exigence de la vie, de l'existence. C'est ce premier niveau de réflexion que vise le traité fondamental, en tant que première partie de l'étude de la théologie. (A1 1983, 22-23)

Cette nouvelle formulation – le *fait* précisément que Rahner prenne soin de reformuler – suggère à notre avis que contrairement à ce qu'ont laissé entendre certains commentateurs du *Traité fondamental* (B3 Logan 2001, 579, par exemple), Rahner n'a pas simplement confondu la notion de « premier niveau de réflexion » avec l'idée newmanienne de « sens illatif », mais qu'il les a au contraire *articulées* l'une à l'autre, l'existence d'un « *illative sense* » chez l'être humain permettant (ou légitimant) la « scientificité de la non-scientificité » du premier niveau de réflexion.

En conséquence, pour pouvoir légitimement affirmer que le « premier niveau de réflexion » correspond pour Rahner au « sens illatif », il faut entendre ce verbe précisément au sens de « co-répondre », le premier niveau de *réflexion* « répondant » du *sens* illatif et inversement⁴ – une interprétation plus cohérente, nous semble-t-il, avec ce que Newman et Rahner disent par ailleurs l'un et l'autre de leur notion respective.

.....

⁴ Chacun à son « niveau », pour ainsi dire : réflexif et « existentiel », respectivement.

Heinrich Fries, spécialiste de Newman⁵, a de toute évidence bien vu cette articulation des concepts. Il écrit que contrairement à Newman, Rahner n'a pas lui-même formulé de théorie du jugement (une théorie comme celle du « sens illatif »), mais a plutôt considéré ces réflexions existantes (cf. B2 Fries 1979, 131). Un point de vue que Rahner a d'une certaine manière confirmé lui-même en déclarant au début de la discussion qui a suivi la conférence de Fries (à laquelle il venait d'assister) qu'il ne trouvait rien à redire à l'exposé de ce dernier⁶.

Mais si Rahner n'a pas « théorisé » comme Newman en matière de psychologie du jugement, il ne nous semble pas pour autant utiliser les conclusions de ce dernier comme un simple point de départ pour ses propres réflexions. Nous serions plutôt portés à penser que Rahner a trouvé chez Newman certaines formulations qui résumaient ses propres intuitions sur la « différence existentielle » entre l'expérience (et sa dimension de connaissance implicite⁷) et la ré-

.....

- ⁵ Fries a été cofondateur et codirecteur de la collection « Internationale Cardinal-Newman-Studien » chez Glock und Lutz.
- ⁶ À Fries qui lui demande s'il est d'accord avec l'esquisse qu'il vient de présenter, Rahner répond : « En effet, je dois dire avec gratitude et joie : j'ai écouté l'ensemble de cet exposé et je ne saurais trouver un point qui, d'une quelconque manière, pourrait soulever une opposition de ma part ou m'inspirer quelque mise au point. » (B2 Fries 1980, 211) ; en allemand : « Doch, ich muß mit Dankbarkeit und Freude sagen, ich habe diese ganzen Ausführungen gehört und wüsste nicht, an welchem Punkt ich irgendwie einen Widerspruch oder etwas anmerken möchte. » À noter que cette conversation avec Karl Rahner ne figurait pas dans la version de la conférence de Fries à laquelle nous avons eu recours dans l'état de la question (B2 Fries 1979).
- ⁷ « ... la foi en tant que telle renferme déjà en son sein un moment réflexif qui est explicité en théologie, et la théologie reste toujours orientée vers cet élément comme vers son point de départ et son but [...] », écrit Rahner dans *Sacramentum Mundi* (A2 1969b, 865-866) ; en allemand : « Glaube als solcher selbst schon ein Reflexionsmoment in sich hat, das in der Theologie expliziert wird, und Theologie immer auf diese Ereignisse als auf ihren Ausgangspunkt und ihr Ziel ausgerichtet bleibt ». C'est, nous semble-t-il, la leçon à tirer de la troisième partie de l'introduction du *Traité fondamental* intitulée « Quelques problèmes fondamentaux d'épistémologie » (A1 Rahner 1983, 27-36).

flexion conceptuelle – une « tension » à double sens omniprésente dans l'introduction du *Traité fondamental de la foi*⁸.

L'interprétation que nous proposons de l'articulation de l'*illative sense* et du « premier niveau de réflexion » dans le *Traité fondamental de la foi* nous semble par ailleurs supportée par l'affirmation de Rahner dans sa lettre à Fischer selon laquelle la « diastase » entre praxis et théorie doit être elle-même objet de réflexion (comme c'est justement le cas dans l'introduction du *Traité fondamental*) parce que l'une des conséquences de cette « différence existentielle », c'est précisément la légitimité d'une théologie à un « premier niveau de réflexion » (cf. A1 Rahner 1974a, 405). Autre confirmation, cette fois dans le *Traité fondamental* lui-même : Rahner y parle de la prise de conscience de la « différence existentielle » comme d'une *Schlüsselerkenntnis* (A1 1999b, 9), une « connaissance-clé » représentant une présupposition nécessaire pour l'introduction au concept du christianisme à un « premier niveau de réflexion » qu'il propose⁹.

.....

- ⁸ En particulier à la section « Relation entre chose et concept, autopoïésie originaire et réflexion » (A1 Rahner 1983, 27-30). — On pourrait possiblement pousser plus loin notre interprétation en faisant l'hypothèse que l'*illative sense* et le « premier niveau de réflexion » représentent en quelque sorte les deux « pôles » de cette tension, mais cela n'apparaît pas nécessaire pour notre propos.
- ⁹ Si un détour par la *Grammar of Assent* permet de clarifier le rapport qu'établit Rahner entre l'*illative sense* newmanien et sa propre notion de « premier niveau de réflexion » (en écartant l'idée qu'il puisse s'agir de la même chose), cette incursion chez Newman permet en retour, nous semble-t-il, de reconnaître quelque chose comme un « premier niveau de réflexion » à l'œuvre chez Newman lui-même. Non pas tant dans le neuvième chapitre (sur l'*illative sense*) que dans le dixième (et dernier) chapitre où Newman s'emploie à *réfléchir* à l'action de ce « sens illatif » en matière de foi – la sienne avant tout : « In religious inquiry each of us can speak only for himself, and for himself he has a right to speak. His own experiences are enough for himself, but he cannot speak for others » (C1 Newman 1903, 385). S'il y a une comparaison à faire entre le *Traité fondamental* de Rahner et la *Grammar* de Newman, ce serait donc, nous semble-t-il, entre l'introduction du premier et le neuvième chapitre de la *Grammar* (pour les conditions de possibilité de la réflexion), et entre le dixième chapitre de la *Grammar* et le corps du *Traité fondamental* (pour la réflexion proprement dite).

II. L'honnêteté intellectuelle : un présupposé implicite

La référence à « Honnêteté intellectuelle et foi chrétienne »

C'est peut-être dans *Zur Reform des Theologiestudiums* que l'impact de cette « différence existentielle » pour la justification de la foi est le plus clair. Rahner y parle de l'importance de *réfléchir* la légitimité de l'accomplissement non-réfléchi (au sens non pas d'« aveugle¹⁰ », mais de non-objectivé, de non-conceptualisé) de la foi¹¹. Surtout, Rahner y renvoie – dans le corps même du texte plutôt que dans une simple note – à son article « Honnêteté intellectuelle et foi chrétienne »

En dépit d'une différence évidente de situation (bien qu'il soit déjà question de pluralisme chez Newman) et de différences au plan du style et de la perspective : l'approche de Newman relève de la psychologie religieuse et non de la théologie transcendante – quoiqu'on puisse reconnaître avec Artz certaines caractéristiques « transcendantales » dans la pensée newmanienne (cf. B3 Artz 1977, xiii) –, leurs démarches à un siècle d'intervalle nous semblent étonnamment analogues : il s'agit, dans les deux cas, d'une *réflexion* (au sens d'un retour de la pensée) sur des motifs « pré-réflexifs » de foi dans le cadre de ce qui s'apparente à une « théologie de la décision ».

¹⁰ Les notions de « *sens* illatif » et de « *connaissance* existentielle » (nous soulignons) suggèrent déjà tout le contraire.

¹¹ Fischer l'a bien vu dans son article de 1974, qui porte justement sur *Zur Reform des Theologiestudiums* (plutôt que sur le *Traité fondamental de la foi*, comme la majorité des commentaires). Fischer identifie deux « arguments » de Rahner en faveur d'une réflexion à un « premier niveau de réflexion » sur le tout de l'être-chrétien : le premier concerne l'unité de l'être humain et de la foi devant l'éclatement des sciences ; « le deuxième argument repose sur une "conviction de fond" – comme le dit Rahner – et son importance pour tout jugement sur la pensée de Rahner ne saurait être aisément surestimée » (B3 1974, 45) ; en allemand : « Das zweite Argument fußt auf einer - wie Rahner sich ausdrückt - „Grundüberzeugung“, und deren Bedeutung für jede Beurteilung des Rahnerschen Denkens kann nicht leicht überschätzt werden ». Toute recherche théologique chrétienne et ecclésiale vit d'une racine « préscientifique », écrit Fischer, et cette racine, c'est l'auto-accomplissement croyant de l'être humain. « Mais ici surgit justement un fossé, un hiatus, une inéluctable différence entre réflexion et (auto-) accomplissement, entre – pour le dire autrement – l'existence à partir de la foi et la science de la foi » (B3 1974, 45). C'est ce que Fischer appelle dans le contexte « différence anthropologique » (Rahner parlant plutôt de « différence existentielle ») entre l'accomplissement de soi et la réflexion conceptuelle à son propos.

tienne¹² » (A2 1971b), transcription d'une conférence donnée en 1966. Le passage de *Zur Reform* qui comporte cette référence s'étend grosso modo du bas de la page 70 jusqu'au milieu de la page 76, c'est-à-dire de la référence au cas du *rudis* dans l'*analysis fidei* classique jusqu'au paragraphe qui articule les notions de « sens illatif » et de « premier niveau de réflexion » ; ce passage a été repris sous une forme abrégée dans le *Traité fondamental de la foi*¹³, et sans le renvoi à l'article « Honnêteté intellectuelle et foi chrétienne ».

Or, cette référence à « Honnêteté intellectuelle et foi chrétienne » dans le corps du texte de *Zur Reform des Theologiestudiums* pourrait bien constituer une espèce de « chaînon manquant » dans l'introduction du *Traité fondamental de la foi* en ce qu'elle vient, nous semble-t-il, combler une sorte de brèche dans l'argumentation, une brèche qui a pu à notre avis contribuer à l'impression « d'antinomies, d'inconséquences et d'énigmes » dont parle Seckler (cf. B2 1984, 827) en regard de la question du premier niveau de réflexion dans le *Traité fondamental de la foi*.

Un présupposé implicite

Plus précisément, ce renvoi à « Honnêteté intellectuelle et foi chrétienne » vient en quelque sorte confirmer un présupposé au fondement du *Traité fondamental*. Un présupposé qui *affleure* ça et là dans l'ouvrage, mais qui peut facilement passer inaperçu – comme le suggère à notre avis certaines réactions à la logique sous-jacente à l'affirmation de Rahner selon laquelle « face à bien des réflexions théologiques, je peux dire : “Je *ne suis pas capable* de les mener à bien, et c'est

.....

¹² « Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube »

¹³ Il y constitue en l'occurrence la section « Justification de la foi à un “premier niveau de réflexion” » (A1 Rahner 1983, 21-23).

pourquoi je n'ai *pas besoin* non plus de le pouvoir." » (A1 Rahner 1983, 21). Farrugia, par exemple, pose la question de la légitimité du contournement de l'approche « scientifique » exhaustive sous prétexte qu'elle n'est plus maîtrisable par l'individu (cf. B2 Farrugia 1985, 193)¹⁴ ; autrement dit (en regard de l'affirmation de Rahner rapportée à l'instant) : en quoi l'incapacité évoquée implique-t-elle l'absence du besoin¹⁵ ?

Le problème, nous semble-t-il, c'est que ce genre de réaction ne prend en compte que la moitié de l'affirmation (et de la logique qu'elle recouvre), puisque Rahner ajoute d'emblée : « *Manifestement*, je puis quand même être un chrétien vivant sa foi avec la probité intellectuelle qui de tout homme est requise » (A1 1983, 21, nous soulignons). Il paraît d'autant plus important de considérer l'affirmation dans son ensemble que Rahner conclut : « De cette constatation résulte la possibilité épistémologique d'une justification de la foi antérieure à la tâche et à la méthode ressortissant à l'activité scientifique théologique et profane d'aujourd'hui » (A1 Rahner 1983, 21) – autrement dit, la possibilité épistémologique d'une justification de la foi à un « premier niveau de réflexion ».

Le sens de la deuxième partie de l'énoncé de Rahner s'éclaire, justement, à la lecture de l'article « Honnêteté intellectuelle et foi chrétienne », dont la référence s'est éclipsée dans le *Traité fondamental de la foi*. Dans cet article, on peut constater ce qu'on ne pouvait jusqu'ici qu'intuitionner, à savoir que Rahner

¹⁴ C'est la même interrogation qu'on trouve, sous une forme légèrement différente, dans la recension par Seckler du *Traité fondamental de la foi* : « Qu'une telle justification [alternative] soit *souhaitable*, c'est évident. Mais est-elle pour autant établie comme *possible* (comme Rahner semble le supposer [...]) ? » (519). Ironiquement, il semble que ce soit précisément cela : comme le dit explicitement Rahner, le *Traité fondamental* part d'une *conviction* qu'il cherche à confirmer par son existence même (cf. A1 Rahner 1983, 6) qu'une telle voie est possible. Nous y reviendrons au point suivant.

¹⁵ C'est précisément la « brèche » à laquelle nous faisons allusions au point précédent.

présuppose l'honnêteté intellectuelle du croyant – d'où l'absence d'un besoin pour ainsi dire *moral* de vérification « scientifique » exhaustive de la foi, une vérification devenue de toute manière impossible en situation de « concupiscence gnoséologique » – ; pour Rahner, la foi peut fort bien se justifier d'abord à partir de l'être humain¹⁶.

Alors que ce présupposé dans le contexte du « premier niveau de réflexion » est perceptible dans le deuxième article sur la formation théologique (celui de 1964) et se trouve au centre de « Honnêteté intellectuelle et foi chrétienne », son évidence paraît déjà réduite dans *Zur Reform des Theologiestudiums* (où Rahner renvoie néanmoins directement à « Honnêteté intellectuelle et foi chrétienne »). Dans le *Traité fondamental de la foi*, ce présupposé doit être en quelque sorte *déduit*. Il pourrait bien s'agir de l'une des sources de l'« énigme » épistémologique évoquée par Seckler dans sa recension de l'ouvrage (cf. B1 Seckler 1976, 220).

Une conviction et des affirmations à la première personne

Ce présupposé nous semble être à la base des affirmations à la première personne du singulier de l'introduction du *Traité fondamental de la foi* à travers lesquelles Rahner justifie en quelque sorte le « premier niveau de réflexion ». Nous en avons déjà rencontré l'une des variantes au point précédant¹⁷, mais on la rencontre également sous la forme suivante :

.....

¹⁶ « La justification de la foi est en droit de commencer tranquillement avec l'humain », résume Rahner dans un autre article sur la justification contemporaine de la foi ; en allemand : « Die Glaubensbegründung darf ruhig beim Menschen beginnen. » (A2 Rahner 1975d, 24) — Il s'agit là d'un renversement de perspective par rapport à une certaine théologie fondamentale traditionnelle. Sur cette approche, voir en particulier l'article « Théologie et anthropologie » de Rahner (A2 1967c).

¹⁷ « face à bien des réflexions théologiques, je peux dire... »

Je reconnais qu'il ne m'est plus possible de parcourir aujourd'hui la théologie dans sa totalité, telle qu'elle se trouve ancrée dans un pluralisme de philosophies et d'autres sciences, et, par là même, éclatée. Mais, comme chrétien, je sais que la réflexion intellectuelle portant justification de ma situation de chrétien [ne] me contraint [pas] à parcourir *ce*¹⁸ chemin [...].¹⁹ (A1 Rahner 1983, 22)

Mais le présupposé en question affleure peut-être encore plus clairement dans l'affirmation du début du *Traité fondamental* selon laquelle l'ouvrage *part d'une conviction* qu'il cherche à confirmer par son existence même²⁰, à savoir, précisément, qu'il y a place pour une justification de la foi à un « plan » que Rahner appelle « premier niveau de réflexion » (A1 Rahner 1983, 6)²¹ – « il y a tout de même manifestement quelque chose de tel », écrivait-il avec la même conviction dans *Zur Reform des Theologiestudiums* (A1 1969, 76).

.....

- ¹⁸ Nous soulignons parce qu'aux yeux de Rahner, cette « constatation » n'exempte pas pour autant le croyant d'un effort de justification de sa foi. C'est pourquoi il enchaîne, après le passage cité : « et maintenant, c'est en toute rigueur – c'est-à-dire avec une précision scientifique – que je réfléchis à cette voie pour justifier la foi, et naturellement aussi à la transmission de la foi quant à son contenu, qui peuvent m'épargner [...] cet autre chemin au travers des sciences théologiques et profanes. »
- ¹⁹ Ces affirmations vont dans le sens de la remarque que glisse Rahner dans la version française de sa conférence « De la patience intellectuelle envers soi-même » à l'occasion du lancement de la traduction française du *Traité fondamental de la foi* au Centre Sèvres (Paris) en 1983 : « Me permettra-t-on en ce lieu d'introduire une remarque plus personnelle ? Ce destin de l'intellectuel qui vient d'être évoqué, et qui de façon inévitable l'ancre dans la sottise, concerne aussi bien le théologien, et à ce titre ce fut aussi le mien » (A2 Rahner et Sesboüé 1990, 18). Cette remarque ne figure pas dans la version allemande de la conférence, prononcée l'année précédente et publiée dans le dernier volume des *Schriften zur Theologie* (A2 Rahner 1983f).
- ²⁰ Cette idée de « confirmation » par la réalisation du « cours fondamental » n'est pas nouvelle ; nous avons pu voir que dans les articles sur la formation théologique antérieurs au *Traité fondamental*, Rahner conclut ses considérations sur une possible justification alternative de la foi en disant que prouver sa possibilité reviendrait à réaliser le « cours fondamental » en tant que tel.
- ²¹ La réaction de Seckler : « Qu'une telle justification soit *souhaitable*, c'est évident. Mais est-elle pour autant établie comme *possible* (comme Rahner semble le supposer [...]) ? » (B1 Seckler 1976, 519) paraît tout à fait analogue à celle de Farrugia (cf. B2 Farrugia 1985, 193), qui réfère d'ailleurs à Seckler à quelques reprises dans son ouvrage. À noter que Seckler *perçoit* néanmoins le présupposé auquel nous faisons allusion : « comme Rahner semble le supposer ».

La clarté de l'article de 1964

Comme nous l'avons laissé entendre, c'est peut-être dans le deuxième article sur la formation théologique des futurs prêtres, en 1964 (donc, selon toute vraisemblance, avant l'apparition de l'expression « premier niveau de réflexion » chez Rahner), que l'existence de ce présupposé et son lien au « cours fondamental » à un « niveau pré-scientifique » (A1 Rahner 1966a, 197) est le plus clair. Rahner y écrit qu'avec ce genre de théologie, il ne s'agit pas de « fournir » à la foi son premier fondement, « mais [d']amener ce fondement réellement existant sous un “regard” scientifique » (A1 1966a, 199).

À la question de savoir quelles raisons de croire restent au chrétien de plus en plus « *rudis* » (et conscient de l'être), Rahner répond qu'il y a un certain « canon » de motifs sous-jacents à sa possibilité et à son devoir de croire. Il ajoute que c'est la tâche de la « nouvelle » théologie fondamentale de *réfléchir* ces motifs « et eux seulement » (un indice supplémentaire qu'on se trouve alors déjà à un « premier niveau de réflexion ») par rapport à leur unité, leur cohérence et leur caractère effectif. L'un des motifs retenus par Rahner tient précisément au fait que l'être humain peut et doit accomplir en toute légitimité son être-chrétien avant d'avoir pu rassembler dans son esprit et épuisier par la réflexion l'ensemble des motifs de sa décision de foi – d'où l'insistance de Rahner sur le fait que la « différence existentielle » entre l'expérience et la réflexion à son propos doit être *elle-même* objet de réflexion dans le cadre d'une introduction au concept du christianisme tel qu'il la conçoit.

Remarquons toutefois que la clarté de l'article de 1964 à ce chapitre pourrait bien tenir en partie à la remarquable traduction française de Charles Muller, qui semble être l'un de ceux qui ont le mieux saisi les tenants et aboutissants

de ce que Rahner appellera plus tard compréhension et la justification de la foi à un « premier niveau de réflexion »²² ; la clairvoyance de Muller se reflète à notre avis dans sa traduction du vocable allemand *Grund* tantôt par « motif²³ » (en contexte de « connaissance existentielle »), tantôt par « raison » (en situation de réflexion, de « mise au jour » de ces motifs existentiels pré-réflexifs, précisément)²⁴.

-
- ²² Muller écrit par exemple, dans une note : « Toute l'argumentation de l'auteur, comme on va le voir, consiste à montrer que, pour l'ensemble des chrétiens d'aujourd'hui, les vrais *preambula* de la foi se situent dans une zone plus profonde que celle des idées claires, des "preuves" au sens classique du mot » (A1 Rahner 1966a, note 6, p. 188). Muller insiste sur la distinction effectuée par Rahner entre « raisonnable » et « rationnel » (une distinction, notons-le, au centre des réflexions newmaniennes sur l'*illative sense*), et souligne le renvoi à la notion de « rudes ».
- ²³ Du latin *movere* (mouvoir) – au sens de ce qui « meut », qui « anime » la foi, dirions-nous.
- ²⁴ À titre de comparaison, notons que le jésuite belge Louis Monden semble avoir eu une vision analogue de la problématique. Dans un passage consacré à l'ouvrage *Faith: Can man still believe?* de Monden (1970), R.L. Maddox écrit : « The fundamental theologian deals with such questions as: [...] "What, how and why can I, as a thoughtful person, believe in our day and age?" Consideration of such questions will reveal that the real motives of faith are pre-reflective. The task of fundamental theology is to raise these motives to the level of reflection and clarify their meaning and connection. » (C2 Maddox 1984, 89). Au risque d'anticiper sur la suite, on peut noter par ailleurs que comme Rahner, Monden a renvoyé à Rousselot et son article « Les yeux de la foi » : « ... Louis Monden in his *Faith: Can Man Still Believe?* shows his agreement with Pierre Rousselot [...]. Setting forth a phenomenological mediation of the act of faith, Monden maintains that faith is not a conclusion resting on a prior demonstration but a response to an invitation from above, which validates itself when generously lived out. » (C2 Dulles 2005, 331).

III. Deuxième clé : Ignace de Loyola et la « périchorèse » de la théologie fondamentale et de la dogmatique

Si la clarification de l'articulation entre « sens illatif » et « premier niveau de réflexion » a aidé à mettre en lumière l'importance décisive de la tension ou « différence existentielle » entre expérience et réflexion dans le contexte du « premier niveau » – au point d'en faire une première « clef cognitive », pour reprendre l'expression de Rahner (A1 1983, 14) –, le renvoi de Rahner à Newman n'a pas encore livré tous ses fruits.

Newman ailleurs chez Rahner

Cette éclairante référence à Newman dans le contexte précis du « premier niveau de réflexion » (sur le mode de la « reprise », pour ainsi dire²⁵) nous a incités à aller voir si, d'aventure, il ne serait pas question de Newman ailleurs dans l'œuvre de Rahner²⁶.

Bien que le nom de Newman n'apparaisse que dans une douzaine des quelque 400 « écrits théologiques » (« *Schriften zur Theologie* ») de Rahner, Newman paraît néanmoins avoir eu pour Rahner une importance particulière. Par exemple, alors même que Newman se considérait dilettante en théologie, Rahner cite son nom à côté de celui de Thomas d'Aquin lorsque, sous la plume d'un imaginaire Paul VII, il évoque dans son article « L'actualité permanente de

.....

²⁵ À la différence du mode foncièrement comparatif de la référence de Rahner à Gabriel Marcel (nous y reviendrons plus loin).

²⁶ D'abord au moyen des index des différents volumes des *Schriften zur Theologie*, puis du *Rahner-Register* (D1 Neufeld, K. H. 1974), et enfin de l'édition électronique des *Theological Investigations* – la traduction anglaise des *Schriften* (A2 Rahner 2004).

la papauté » les grands théologiens qui, avec les saints, ont eu à ses yeux plus d'importance dans la vie de l'Église que la majorité des papes (cf. A2 1983a, 256). On rencontre également le nom de Newman aux côtés de ceux de Pascal et – notons-le – de Gabriel Marcel dans « L'Église et l'athéisme », où Rahner oppose leurs approches à celle de l'École en matière de « preuves » de l'existence de Dieu, cette dernière (sous-entendu : à la différence des approches de Pascal, Newman et Gabriel Marcel) ne donnant selon Rahner aucune indication sur la façon d'exprimer ce genre de paradigmes rationnels (aussi objectivement justes soient-ils) de manière à ce qu'ils puissent être véritablement compris comme l'*objectivation* d'un *processus existentiel* dans lequel l'être humain expérimente silencieusement le fondement de son existence dans le mystère insondable de Dieu (voir A2 1983c, 143). Newman est également évoqué par Rahner dans l'article « À propos de l'assentiment à l'Église concrète » (voir A2 1970a, 487), dont le thème sera au centre de la septième étape du *Traité fondamental de la foi* (sur l'Église). Mentionnons également la référence à l'épithète de Newman (« Ex umbris et imaginibus in veritatem²⁷ ») dans les articles « L'accueil dans la foi de la vérité de Dieu » (voir A2 1975c, 220) et « La science peut-elle tenir lieu de confession de foi ? », Rahner parlant dans ce dernier du « grand Newman » (A2 1967b, 30).

Mais dans l'optique de la question du « premier niveau de réflexion » qui nous intéresse ici, deux articles où Rahner évoque Newman retiennent particulièrement notre attention. Le premier s'intitule « Une simple question au sujet du pluralisme actuel dans la situation des catholiques et de l'Église » et a été publié en 1965 ; l'autre porte le titre « Quelques remarques à propos d'une nouvelle tâche de la théologie fondamentale » et date de 1972.

.....

²⁷ « Depuis les ombres et les images jusque dans la vérité » (traduction personnelle).

Une « simple » question

Dans « Une simple question », Rahner réfère, comme dans *Zur Reform des Theologiestudiums* et dans le *Traité fondamental de la foi* (en l'occurrence dans le contexte précis du « premier niveau de réflexion »), au cas du *rudis* de l'*analysis fidei* traditionnelle :

De même que le *rudis* de l'ancienne théologie fondamentale dans son *analysis fidei*, au milieu des raisons en apparence objectivement insuffisantes qui étaient seules à sa disposition, atteignait pourtant aussi des motifs objectivement valables de son jugement de crédibilité ou en tout cas des motifs suffisants pour justifier sa décision morale (bien qu'il ne soit pas facile de dire, en ce qui concerne cette *analysis*, en quoi elle consistait exactement), maintenant cette situation n'a fait que se généraliser au point de vue de son caractère expressément conscient. Et c'est dans cette situation spirituellement plurale d'aujourd'hui qu'il faut développer plus exactement les raisons pour lesquelles l'homme, *avant* l'élucidation complète des problèmes positifs de la théologie fondamentale, peut avoir le droit et le devoir de croire. (A2 1967d, 18)

Rahner suggère qu'une présentation minutieuse de ces raisons dans une perspective existentielle aurait un effet libérateur pour bien des croyants.

Bien qu'il ne soit pas explicitement question dans ce premier article de l'*illative sense* newmanien, c'est vraisemblablement ce que Rahner a en tête lorsqu'il parle d'une...

certitude morale et *moralemment suffisante* fournie par une preuve inductive convergente, quoique incomplète, telle que Newman l'a développée pour la première fois, sans qu'il ait été réellement accueilli dans la théologie de l'École, même si l'opposition expresse contre sa doctrine ne se fait plus guère entendre. (A2 1967d, 19, nous soulignons)

Aussi, en dépit de l'absence de l'expression « premier niveau de réflexion », ce court article offre selon nous l'une des présentations les plus claires de la problématique de la décision de foi en situation de pluralisme. Tant dans la présentation de la question qu'au regard des solutions envisagées, Rahner nous y paraît particulièrement proche de Newman, mais également de Rousselot (dans la deuxième moitié de la page 18, notamment). De toute évidence, la

« kleine Frage » (littéralement : « petite question ») qu'évoque le titre se révèle en fait comme l'une des plus fondamentales de la théologie contemporaine ; le traducteur l'a de toute évidence compris en traduisant « kleine Frage » par « Une simple question », au sens d'une question posée « sans fournir aussitôt la réponse » (A2 1967d, 9) – réponse pour laquelle il faudra attendre en quelque sorte le *Traité fondamental de la foi*.

Une « nouvelle » tâche

Le deuxième article qui retient ici notre attention, Rahner le présente comme « l'esquisse courte et provisoire d'une idée » (A2 1975b, 198)²⁸ quant à une « nouvelle » tâche en théologie fondamentale, une tâche qui touche à ce qui, traditionnellement, était appelé l'*analysis fidei*²⁹.

Aux yeux de Rahner, les différentes théories de l'*analysis fidei* ne se révèlent guère satisfaisantes dans leur traitement de l'écart (exacerbé en situation de pluralisme) entre la force relative de l'argument de théologie fondamentale et le caractère absolu de l'assentiment de foi : ou bien ces théories négligent la différence radicale entre arguments théologiques et foi, ou bien elles éludent la difficulté en concluant que la « volonté » du croyant vient combler la non-coïncidence en question. L'illumination de l'Esprit est également évoquée dans ce contexte, concède Rahner, mais sans que la nature de cette « illumination »

.....
²⁸ Les indications de page qui suivent renvoient au même article.

²⁹ *Analysis fidei* dont il est question, dans *Zur Reform des Theologiestudiums* comme dans le *Traité fondamental de la foi*, dans le contexte précis du « premier niveau de réflexion ». Indice supplémentaire que nous naviguons dans les mêmes eaux : le cadre de la première partie du texte est le même que celui auquel Rahner nous a habitués dans ses écrits sur la formation théologique : « éclatement » des sciences, « concupiscence » au plan gnoséologique, etc., autant de facteurs qui font en sorte que la théologie fondamentale traditionnelle ne représente plus désormais qu'un idéal inatteignable en pratique pour l'individu.

et la manière dont elle permet de surmonter l'écart ne soit précisée³⁰. D'où sa question :

Existe-t-il une théorie théologique sur la façon dont peuvent être surmontés d'une manière légitime et au moins « maniable » le caractère inadéquat et la relativité non-réfléchie de la connaissance des raisons et motifs d'une telle décision absolue ?³¹ (204)

Une théorie de ce genre lui semble effectivement présente en partie dans la tradition chrétienne, mais elle n'aurait pas été véritablement réfléchie et appliquée en théologie fondamentale. Peut-être pas sans raison, car ce n'est pas au sein d'un traité de théologie qu'il faut selon Rahner la chercher, mais plutôt dans les règles de l'« élection » des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola, donc sous la forme d'instructions techniques à visée spirituelle plutôt que sous la forme d'un paradigme théologique développé. Aussi Rahner se propose-t-il de montrer...

que sous une forme plus universelle et suivant une interprétation plus étroitement théologique, l'enseignement d'Ignace de Loyola pourrait et devrait être employé pour surmonter [ce] problème de l'heure en théologie fondamentale.³² (205)

.....

³⁰ Aux yeux de Rahner, la théologie moderne – il mentionne Rousselot et Balthasar dans *L'amour seul est digne de foi* – est sur la bonne voie lorsqu'elle en appelle à l'illumination par la grâce, mais elle y renvoie trop souvent comme à une sorte de postulat théologique échappant à toute explication et vérification : « Il reste à mettre au clair comment elle doit être comprise comme le fait radical, pour la transcendance de l'être humain, d'être renvoyée à l'immédiateté de Dieu et comment, en tant que telle, elle est fondamentalement une réalité de la conscience [...] » (209) ; en allemand : « Es bleibt deutlich zu machen, wie sie als die radikale Verwiesenheit der Transzendenz des Menschen auf die Unmittelbarkeit Gottes verstanden werden muß und als solche grundsätzlich eine Gegebenheit des menschlichen Bewußtseins ist [...] »

³¹ « Gibt es eine theologische Theorie darüber, wie die Inadäquatheit und unreflektierte Bedingtheit der Erkenntnis von Gründen und Motiven für eine absolute Entscheidung legitim und wenigstens in etwa „handhabbar“ überwunden werden kann in eine solche absolute Entscheidung? »

³² « daß diese Lehre des Ignatius von Loyola in allgemeinerer Form und in genauerer theologischer Deutung zur Bewältigung des heute anstehenden fundamentaltheologischen Problems eingesetzt werden könnte und sollte. » — À l'intention de ceux qui pourraient être tentés de

L'objet du choix dont il s'agit chez Ignace (Rahner donne l'exemple de la vocation religieuse) paraît au premier abord différent de celui dont il est question en *analysis fidei*, reconnaît Rahner. Mais...

ce que la théologie fondamentale réflexive peut offrir comme contenu catégorial de la foi *et comme justification rationnelle de cette foi* constitue tout à fait un tel objet d'élection. En bout de ligne, cela peut être appréhendé comme voulu d'une manière absolue par Dieu et comme « révélé » de la manière décrite par Ignace³³ dans les premier et deuxième temps.³⁴ (207, nous soulignons)

Au surplus, la distinction qu'opère Ignace entre ce qu'il appelle, d'une part, les premier et deuxième temps de l'élection et, d'autre part, le troisième temps (celui, pour ainsi dire subsidiaire, où est reléguée la recherche strictement « rationnelle » de la légitimité et de la nécessité de l'objet du choix existentiel en

.....

mettre en question l'autorité d'Ignace de Loyola en matière d'*analysis fidei* et de théologie fondamentale, Rahner écrit à la fin de l'article : « Certains pourraient peut-être dire qu'Ignace n'a pas été théologien. Mais ce faisant, ils devraient aussi savoir qu'il était plus, et pas moins, qu'un théologien et que, pour cette raison justement, il peut encore prescrire des tâches à la théologie de demain. (210-211) ; en allemand : « Man könnte vielleicht sagen, Ignatius sei kein Theologe gewesen. Dann muß man aber auch wissen, dass er mehr und nicht weniger als ein solcher war und dass er gerade darum der Theologie auch noch Aufgaben für morgen stellen kann. »

³³ Alors que la réflexion rationnelle évalue l'objet du choix au regard de son adéquation au sujet et en arrive ainsi à une assurance relative quant à la volonté de Dieu (troisième temps de l'élection), la connaissance propre aux premier et deuxième temps émane selon Ignace de l'expérience de la grâce ; au sein de cette expérience se réalise d'après Rahner « *la synthèse vivante entre l'objet catégorial du choix et la liberté absolue de l'esprit orienté vers l'immédiateté de Dieu*. [Dieu] y est présent lui-même, "sans médiation" et "sans cause", et n'est pas occulté par l'objet du choix » (206 ; nous soulignons) ; en allemand : « die erlebte Synthesis gemeint zwischen dem kategorialen Wahlgegenstand und der absoluten Freiheit des Geistes auf die Unmittelbarkeit Gottes hin. Er selbst ist darin „ohne Vermittlung“ und „ohne Ursache“ gegeben und wird nicht durch den Gegenstand der Wahl verstellt. »

³⁴ « Was die reflektierende Fundamentaltheologie als kategoriale Inhaltlichkeit des Glaubens und als deren rationale Begründung anbieten kann, ist nämlich durchaus ein solcher Wahlgegenstand. Letzlich kann auch er als „Wille Gottes“, als wirklich von Gott gewollt und als „geoffenbart“ in der Weise ergriffen werden, die Ignatius in der ersten und zweiten Wahlzeit beschrieben hat. »

regard de la volonté de Dieu, dans le cas où la décision n'aurait pas été rendue possible au premier ou au deuxième temps), demeure tout à fait valable aux yeux de Rahner ; selon lui, « [Ignace] suppose une situation de décision qui correspond précisément à celle qui doit être examinée ici » (206).

D'une manière générale, aux yeux de Rahner, nous sommes ainsi en présence d'éléments d'une théorie théologique concernant l'objet catégoriel d'un choix ; une théorie qui peut et qui doit selon lui, pour espérer « répondre, sérieusement et de manière réaliste, à la situation contemporaine » (208), être employée en *analysis fidei* et d'une manière générale en théologie fondamentale³⁵. Pour Rahner, à travers les règles de l'« élection », Ignace a « vis[é] en son centre décisif » (208) une logique de la raison pratique de la foi (que Rahner appelle aussi « logique de la décision existentielle ») qui devrait compter parmi les thèmes de la théologie fondamentale³⁶.

Or, peut-on lire à la fin de l'article, il semble que ce soit « au-dessus de ce même fossé [la brèche entre les fondements de crédibilité de la Révélation chrétienne et la décision de foi concrète] que J. H. Newman a cherché à jeter un pont avec sa doctrine de l'« illative sense »³⁷ » (209). Bien qu'aux yeux de

.....

³⁵ « L'une des tâches d'une authentique théologie fondamentale, écrit Rahner, est de développer une théologie du choix ignatien comme précondition de l'ouverture à une décision absolue de foi » (208) ; en allemand : « In einer echten Fundamentaltheologie wäre also selbst die Theologie der ignatianischen Wahl zu entwickeln, und zwar als Voraussetzung für die Öffnung auf eine absolute Glaubensentscheidung hin. » — C'est d'une « précondition » non pas temporelle, mais « théo-logique » dont il est ici question.

³⁶ Il semble à Rahner que Pierre Rousselot soit arrivé à des conclusions analogues dans son article « Les yeux de la foi », mais « plutôt inconsciemment » (207), sans expliciter le rapport entre la tâche de la théologie fondamentale et la logique ignatienne (en ce sens, et parce que Rousselot nous paraît pourtant conscient du lien, faisant notamment intervenir la notion de « consolation », nous serions pour notre part porté à dire qu'il l'a fait plutôt « implicitement » qu'« inconsciemment »).

³⁷ « J.H. Newman hat die gleiche Lücke durch seine Lehre vom „illative sense“ zu überbrücken versucht »

Rahner, la signification précise de cette « puissance synthétique de l'esprit³⁸ » (209) que constitue selon lui le « sens illatif » ne soit pas claire,

poserait-on la question de la spécificité de ce sens justement d'un point de vue théologique qu'on devrait être occupé en substance par la théologie de l'élection d'un objet dans l'histoire concrète. Celui-ci devrait être discerné comme « volonté de Dieu » sans que, encore une fois, celui qui choisit puisse dissoudre lui-même adéquatement cet être-voulu dans le bien-fondé objectif de l'objet du choix. Ainsi nous trouvons-nous à nouveau en présence du postulat d'une théologie de la décision qui est déjà présente en partie chez Ignace de Loyola.³⁹ (210)

Un défi relevé par Rahner ?

Il nous faut à ce stade procéder par hypothèses. Il serait pour le moins étonnant, nous semble-t-il, que Rahner ait convié la théologie fondamentale à une « nouvelle tâche » sans s'y atteler lui-même d'une manière ou d'une autre⁴⁰. À notre avis, divers indices pointent vers le *Traité fondamental de la foi* comme vers le « chantier » de cette nouvelle tâche.

Par exemple, le « problème » qui commande cette nouvelle tâche en théologie fondamentale est le même que celui qui, dans un registre plus

.....

³⁸ « synthetische Kraft des Geistes » — Une définition du « sens illatif » qui, une fois de plus, exclut à notre avis toute confusion (de la part de Rahner) de cette notion avec le « premier niveau de réflexion » qui, comme son nom l'indique, n'est pas une puissance de synthèse de l'esprit, mais plutôt un travail (ou « labeur ») du concept.

³⁹ « Fragt man aber nach dem Spezifischen dieses Sinnes gerade unter theologischem Vorzeichen, dann dürfte man der Sache nach um die Theologie der Wahl eines Gegenstandes in der konkreten Geschichte bemüht sein. Dieser soll als „Wille Gottes“ erkannt werden, ohne dass der Wählende diese Gewolltheit selbst wieder adäquat in die sachliche Richtigkeit des Wahlgegenstandes auflösen könnte. Damit ständen wir wiederum beim Postulat einer Theologie der Entscheidung, wie sie ansatzweise bei Ignatius von Loyola vorliegt. »

⁴⁰ D'autant plus que Rahner conclut « Quelques remarques sur une nouvelle tâche de la théologie fondamentale » en parlant de cette « nouvelle tâche » comme d'un *devoir* des jésuites envers leur père spirituel (« eine Verpflichtung », c'est-à-dire, littéralement, une obligation ; 210), un devoir non encore accompli (nonobstant les efforts en ce sens qui n'ont eu aucune répercussion réelle en théologie).

« pédagogique », appelle quelque chose comme un « cours fondamental » de théologie. Voilà qui suffirait déjà à notre avis à appuyer l'idée qu'avec son *Traité fondamental de la foi*, Rahner entend répondre d'une manière ou d'une autre à cette « nouvelle tâche » qu'il assigne à la théologie fondamentale.

Mais l'indice le plus probant, nous semble-t-il, c'est que John Henry Newman, associé par Rahner non seulement au *Traité fondamental de la foi* en général, mais à la problématique du « premier niveau de réflexion » en particulier, est ici présenté comme celui qui (avec Pierre Rousselot) s'est le plus approché de la réalisation de la « nouvelle tâche » en question (qu'on devine finalement ancienne, mais qui, dans la situation nouvelle, se révèle dans toute son actualité). Ainsi donc, à l'intérieur du *Traité fondamental de la foi*, cette « nouvelle tâche » d'inspiration ignatienne pourrait bien avoir quelque chose à voir avec le « premier niveau de réflexion » lui-même.

Nous sommes en effet d'avis que Rahner a cherché, dans le *Traité fondamental* à un « premier niveau de réflexion », à accomplir à sa manière la « nouvelle tâche » de la théologie fondamentale d'inspiration ignatienne à laquelle se seraient attelés plutôt « inconsciemment » ou implicitement Newman et Rousselot. Ce qui revient à postuler que derrière la figure de Newman (donc au cœur même de la problématique du premier niveau de réflexion) se trouve, dans le *Traité fondamental de la foi*, celle d'Ignace de Loyola⁴¹.

.....

⁴¹ Ce n'est peut-être pas par hasard que les réflexions de Newman, membre de la Congrégation de l'Oratoire, paraissent rejoindre un certain courant jésuite. En dépit de l'apparente absence d'écrits sur un éventuel lien entre Newman et Ignace, les deux références à Ignace de Loyola que compte l'index des œuvres de Newman de Joseph Rickaby (cf. D1 1914, 76) suggèrent que Newman connaissait bien Ignace. Il lui était du reste « spirituellement » apparenté par l'intermédiaire de Philippe Néri, fondateur de la Congrégation de l'Oratoire, qui a connu Ignace.

Newman présente d'ailleurs Philippe Néri comme le disciple des « three great masters of Christian teaching » que sont pour lui Benoît, Dominique et Ignace. Il associe Ignace au

Mais en quoi les *exercices* spirituels d'Ignace ont-ils pour Rahner une si grande importance pour la théologie fondamentale ? Essentiellement, Rahner paraît voir dans le christianisme un « objet » de décision existentielle, même s'il paraît a priori différent de ceux généralement visés par le discernement « non-scientifique » du deuxième temps des *Exercices* (où il s'agit de discerner la volonté de Dieu par autre chose qu'une réflexion « scientifique » sur la valeur « objective » de l'objet du choix). Rahner semble donc avoir « formalisé » théologiquement⁴² l'intuition (dont il concède qu'elle a quelque chose de troublant pour l'esprit du 21^e siècle) d'Ignace de Loyola, à savoir qu'il est possible de connaître la volonté de Dieu en confrontant pour ainsi dire l'objet d'« élection » à l'expérience « immédiate » de Dieu⁴³.

En recoupant le *Traité fondamental de la foi* (où Rahner articule sa notion de « premier niveau de réflexion » au concept newmanien d'*illative sense*) avec l'article « Quelques remarques à propos d'une nouvelle tâche de la théologie fondamentale » (dans lequel Newman est associé par Rahner à la quasi-

.....

« Practical Sense », à la « religious Prudence, in the Aristotelic sense of that comprehensive word » (C1 Newman 1906, 367 et 369) et, parlant d'Ignace et de Philippe Néri, il écrit : « There is a remarkable resemblance, as any one may see, in the practical teaching of the two, and that, in matters where that teaching is in contrast to what was more usual in and before their day. » (C1 Newman 1908, 227).

⁴² Cette formalisation théologique nous paraît atteindre son apogée dans l'article « La logique de la connaissance existentielle chez Ignace de Loyola » (A2 Rahner 1967a). On a intérêt, nous semble-t-il, à lire ce texte « scientifique » sur l'arrière-fond du « Discours d'Ignace de Loyola aux jésuites d'aujourd'hui » (A2 Rahner 1979b), qui représente peut-être pour sa part le sommet d'une certaine « théologie narrative » chez Rahner (qui emprunte pour l'occasion la plume d'Ignace, dont il a de toute évidence intégré l'enseignement et vraisemblablement l'expérience spirituelle elle-même), et son « testament spirituel » (voir A2 Rahner 1984, 59).

⁴³ Il ne paraît pas utile d'entrer ici dans le détail de ce en quoi consiste précisément cette « confrontation » ; on peut se référer pour cela aux développements de l'article de Rahner sur la « logique de la connaissance existentielle » chez Ignace. Notons seulement que pour Rahner, l'« expérience immédiate » n'est pas le résultat d'un « tour de force » mystique, mais plutôt la situation spirituelle « normale » de l'être humain éclairé par la grâce.

application en théologie fondamentale de l'intuition d'Ignace quant au choix existentiel du « deuxième temps » de l'élection), il nous paraît permis de penser que Rahner cherche d'une manière ou d'une autre à accomplir, précisément *dans le contexte du premier niveau de réflexion*, la « nouvelle tâche » qu'il assigne à la théologie fondamentale⁴⁴.

D'où la question : y aurait-il donc dans le *Traité fondamental de la foi* quelque chose comme la « théologie de la décision » à la manière d'Ignace de Loyola évoquée dans « Quelques remarques sur une nouvelle tâche de la théologie fondamentale » ?

La question est plus facile à poser qu'à résoudre : le nom d'Ignace, faut-il le rappeler, est totalement absent du *Traité fondamental de la foi*⁴⁵, et c'est en vain qu'on cherche dans cet ouvrage une section portant explicitement sur le choix existentiel d'un « objet » comme le « Message » du christianisme sur l'arrière-fond d'une expérience immédiate de Dieu. Néanmoins, cette « logique » nous paraît bel et bien présente dans le *Traité fondamental de la foi* (bien que de

.....

⁴⁴ Pour ne pas dire à la « nouvelle théologie fondamentale » au « niveau pré-scientifique » (A1 Rahner 2005, 444), comme il l'appelle dans le deuxième article sur la formation théologique des futurs prêtres.

⁴⁵ Comment expliquer cette absence ? Dans « Expérience de l'Esprit et choix existentiel », un article où l'on s'attendrait, encore plus que dans le *Traité fondamental*, à ce qu'il soit question d'Ignace, Rahner écrit : « nous n'avons ni pu ni voulu nous référer explicitement aux Exercices de Saint Ignace » en raison de la controverse autour de leur interprétation, « bien que, de notre point de vue, ajoute-t-il, ils illustrent bien cette unité de l'expérience de l'Esprit et de la décision existentielle » (A2 Rahner 1976, 185-186). La même réserve s'est peut-être imposée pour le *Traité fondamental de la foi*.

Nous serions toutefois davantage porté à faire l'hypothèse que c'est parce que Rahner a « intégré » (ou « intériorisé ») l'enseignement d'Ignace au point d'emprunter la plume de ce dernier dans le « discours » aux jésuites d'aujourd'hui (A2 Rahner 1979b), et qu'il a trouvé chez Newman des formulations permettant de « donner corps » à cet enseignement dans le domaine de la justification de la foi.

manière pour ainsi dire « anonyme » ou implicite), et elle atteint nous semble-t-il son apogée dans la sixième « étape » de l'ouvrage intitulée « Jésus-Christ ».

Mais pour la discerner – la voir à l'œuvre, pour ainsi dire –, il nous paraît utile de faire un détour par un autre article important de Rahner, antérieur lui aussi au *Traité fondamental de la foi* : « La logique de la connaissance existentielle chez Ignace de Loyola » (A2 Rahner 1967a)⁴⁶.

La « logique » ignatienne

Il ne paraît pas nécessaire pour notre propos d'entrer ici dans le détail de « La logique de la connaissance existentielle chez Ignace de Loyola », un texte qui compte à notre avis parmi les plus « scientifiques » (au sens du « deuxième niveau de réflexion ») de Rahner⁴⁷. Il s'agira surtout de voir comment Rahner interprète théologiquement les intuitions « pratiques » d'Ignace⁴⁸.

.....

⁴⁶ La première version, publiée vingt ans plus tôt, en 1956 (donc presque contemporaine au premier article sur la formation théologique des futurs prêtres) portait le sous-titre : « À propos de quelques problèmes théologiques dans la règle de l'élection des exercices de saint Ignace ». Il n'est donc pas étonnant que dans un texte comme « Expérience de l'Esprit et choix existentiel » (A2 1976), Rahner parle du thème de l'article comme de son « ancien thème » auquel il consent à revenir en ayant l'impression de ne pouvoir rien en dire de vraiment neuf (cf. A2 1976, 173).

⁴⁷ Cet article est vraisemblablement aussi l'un des plus significatifs à ses yeux. Ainsi, dans un entretien où on lui demandait si l'un de ses écrits était particulièrement important pour lui, Rahner fait la remarque : « En fait, ce n'est peut-être pas un livre particulier, mais plutôt certaines idées qui sont très importantes pour moi. Il ne s'agit justement pas seulement de ce qu'on appelle si communément la "théologie transcendantale chez Rahner", mais également d'autres choses qui me paraissent au fond importantes. Par exemple ce que j'ai appelé la "logique de la connaissance existentielle chez Ignace" [...]. » Il poursuit : « De telles choses sont, je pense, importantes ; elles sont jusqu'à un certain point nouvelles et pourraient bien avoir encore des répercussions sur d'autres questions et problématiques où l'on ne voit pas encore clairement leurs effets. Par exemple, j'ai écrit une fois un essai dans lequel j'ai cherché à montrer que cette logique de la connaissance existentielle est au fond typiquement jésuite, mais qu'on ne la rencontre pas du tout au sein de la théologie fondamentale traditionnelle typique des jésuites ; et pourtant, elle pourrait y jouer un rôle important. Les théologiens de l'école jésuite n'ont pas du tout nourri leur théologie des plus grandes et des plus importantes richesses des Exercices, mais y ont plutôt présupposé une théorie de la connaissance, peut-être

Au-delà de toutes ses subtilités, l'idée derrière cet article, nous semble-t-il, c'est la conviction ignatienne – partagée par Rahner⁴⁹ – que l'être humain est sujet d'une « expérience immédiate » (« sans objet ») de Dieu, et que c'est cette expérience, et non une quête réflexive, qui devrait être le critère des décisions existentielles en faveur d'une option (d'un « objet ») plutôt qu'une autre⁵⁰.

Plus précisément, il s'agit selon Rahner de « réaliser une synthèse entre la traduction subjective de l'expérience divine en une attitude religieuse profonde qui doit être maintenue, d'une part, et l'orientation du choix, d'autre part » (A2 1967a, 125)⁵¹. La « réponse » à la question de savoir si un choix concorde avec « l'orientation fondamentale de l'esprit⁵² » (126), s'il concorde avec la compréhension de soi acquise dans l'expérience de la consolation divine⁵³, émerge selon

.....
essentielle et rationnelle, comme étant la seule possible – ils n'ont pas compris que saint Ignace leur a enseigné une toute autre chose » (A2 Rahner 1983d, 57-58).

⁴⁸ Ce détour par Ignace ne vise lui aussi qu'à éclairer un peu plus ce qui est à l'œuvre dans un *Traité fondamental de la foi* tout entier à un « premier niveau de réflexion », comme le note Tourenne (B2 1995, 195), mais où il n'est à toutes fins utiles explicitement question du « premier niveau » que dans l'introduction.

⁴⁹ Rahner écrit : « dans les Exercices, saint Ignace admet sereinement que l'homme doit considérer comme possible – et l'expérience pratique prouve que cette éventualité n'est pas chimérique – que Dieu lui communique sa volonté » (A2 1967a, 81). — Voir par ailleurs son « Discours d'Ignace de Loyola aux jésuites d'aujourd'hui » (A2 Rahner 1979b) qui, selon toutes vraisemblances, témoigne de plus que d'un savoir intellectuel en matière de spiritualité ignatienne.

⁵⁰ Il n'est certes pas question d'Ignace de Loyola dans la *Grammar of Assent* de Newman (il n'en sera d'ailleurs pas davantage question dans le *Traité fondamental de la foi* de Rahner), mais l'idée du choix existentiel basé sur l'intimation de conscience plutôt que sur la pure réflexion apparaît bel et bien présente chez Newman (voir C1 Newman 1903, 389 s.).

⁵¹ Les indications de page qui suivent réfèrent à ce même article.

⁵² C'est-à-dire « cette orientation concrète et unique vers Dieu qui constitue la nature la plus intime de l'homme, [qui] se réalise de manière actuelle dans son aboutissement propre et non pas seulement dans les concepts d'une réflexion objective. » (126).

⁵³ Dans cet article, Rahner discute abondamment du thème de la « consolation sans cause précédente » chez Ignace, mettant notamment en évidence le fait que par l'expression « sans

lui de l'expérience davantage que de la seule raison, suivant « une logique qui ne se laisse saisir que dans le cours même de la vie » (132).

De l'avis de Rahner, ce processus n'a au fond rien d'inusité : « on pourra dire que presque tout homme, dans les décisions importantes, fait son choix, de manière plus ou moins explicite, comme Ignace le pense » (129), c'est-à-dire (en des termes davantage séculiers) :

à la suite d'une expérience fondamentale de lui-même, saisie dans son ensemble [...], et en fonction du sentiment qu'il éprouve que l'objet de son choix convient ou non à ce sentiment profond qu'il a de lui-même. Il ne se décidera pas seulement ni en dernier lieu à la suite d'une analyse rationnelle, mais en vertu du sentiment qu'il a que « ça lui va » ou non⁵⁴. Et ce sentiment se mesure à la « joie », au « contentement » intérieur que procure la chose (une excellente caractéristique de cet état se trouve exprimée par le mot de paix, de cette paix qu'on trouve après s'être décidé). (129)

Dans la perspective de Rahner, Ignace aurait donc, avec ses *Exercices spirituels*, pour ainsi dire « systématisé » ce processus de décision existentielle en matière religieuse : « sa doctrine ne serait-elle pas la technique, élaborée et

cause », Ignace entendait « sans objet » (voir 107-108). Mais de tout cela, il suffit nous semble-t-il de retenir que pour Rahner, la « consolation », c'est l'expérience authentique de la transcendence (voir 118).

⁵⁴ Ne serait-ce pas l'idée derrière ce passage de *Zur Reform des Theologiestudiums* (caractéristique à notre avis du « premier niveau de réflexion ») où Rahner écrit : « Si en tant qu'être humain vieux ou jeune je suis chrétien pour une quelconque raison réelle, que je vis en chrétien, que pour dire les choses de manière rudimentaire, je me sens vraiment bien ainsi et que je me pose ensuite la question de savoir sur quelles bases je peux être un chrétien en toute honnêteté intellectuelle, je ne peux tout de même pas dire de nos jours : c'est parce que j'ai étudié telle et telle introduction scientifique à la Bible et découvert que l'épître aux Éphésiens est l'œuvre de S. Paul, et que j'ai assemblé de moi-même, à partir de mille et une réponses analogues, une "justification" scientifique de ma foi vis-à-vis de moi-même et d'autrui. » (A1 1969, 74-75) ; en allemand : « Wenn ich als alter oder als junger Mensch, der ich aus irgendeinem faktischen Grund Christ bin, als Christ auch lebe, mich dabei, um es primitiv zu sagen, wirklich wohl fühle, und dann frage, aus welchen Gründen ich mit intellektueller Redlichkeit ein Christ sein kann, dann kann ich heute doch nicht sagen: weil ich diese und diese Einleitungswissenschaft studiert und erkannt habe, dass der Epheserbrief vom hl. Paulus geschrieben ist, und aus tausend und abertausend solcher und ähnlicher Antworten eine wissenschaftliche „Rechtfertigung“ meines Glaubens vor mir selbst und anderen zusammenzimmern. »

cultivée dans sa pureté, de ce que, dans sa vie quotidienne, l'homme religieux lui aussi fait grosso modo et donc avec le risque de grossières erreurs ? » (130). Comment, dans cette optique, penser la relation de la théologie « savante » aux *Exercices* d'Ignace, s'interroge Rahner ?

Alors que le théologien contemporain a l'impression que Dieu n'agit que par « causes secondes » ou, à tout le moins, que son action directe échappe à la conscience humaine⁵⁵ ; alors que, de manière générale,

il est indéniable que l'homme d'aujourd'hui, avec le sentiment spontané qu'il a de la vie, ne sera que difficilement disposé à considérer ce qu'il découvre dans sa conscience comme une action suprêmement personnelle de Dieu et à voir, dans ses états d'âme, [...] un effet de la puissance transcendante (99),

Rahner conclut que « ce qui est important au plan individuel et existentiel, et surtout dans l'ordre religieux et moral, ne peut en principe être découvert que par cette logique proposée par Ignace comme idée fondamentale réfléchie dans les règles pour l'élection et pour le discernement des esprits » (132), tout en se demandant si la théologie a les dispositions nécessaires pour interpréter les faits décrits dans les *Exercices spirituels* : « Ne peut-on pas dire que, dans les *Exercices*, Ignace a écrit des pages dont les lignes capitales ne sont pas encore entrées dans les théologies morales⁵⁶ ? » (132).

.....

⁵⁵ Il écrivait déjà en ce sens, au début de l'article : « Soyons francs, nous théologiens : quand nous prêtons l'oreille à la tradition ancienne selon laquelle les Exercices seraient le fruit d'une suggestion tout à fait spéciale du Saint-Esprit, au fond nous ne croyons pas que cela soit exact. Ou bien nous minimisons tellement cette affirmation qu'elle devient inoffensive pour nous. » (78)

⁵⁶ Rahner suggérait déjà dans *L'Homme à l'écoute du Verbe*, en 1941, que la connaissance de Dieu est un problème moral : « l'ouverture cognitive de l'homme à ce Dieu d'une révélation éventuelle appartient à la constitution fondamentale de l'[être humain] et est en même temps et essentiellement déterminée, dans sa structure interne concrète, par le libre comportement de l'[être humain]. » (A2 Rahner et Metz 1968, 189).

Rapport au « premier niveau de réflexion »

Si la première partie de notre tentative d'interprétation de la notion de « premier niveau de réflexion » a tourné autour de la « notion-clé » de « différence existentielle » (l'incursion chez Newman ayant permis de mettre en évidence la différence entre le plan existentiel de la *Tat des Lebens*, de la « factualité » de la vie, et celui de la réflexion à son propos – le plan du « premier niveau de réflexion »), c'est maintenant l'« unité originare » (ou « périchorèse ») de la théologie fondamentale et de la dogmatique qui sera au centre de notre raisonnement. Il s'agit là d'une deuxième notion-clé, nous semble-t-il, pour la compréhension de ce qu'accomplit Rahner à un « premier niveau de réflexion » dans le *Traité fondamental de la foi*⁵⁷.

Comme la « différence existentielle » entre expérience et réflexion conceptuelle, la « périchorèse » de la théologie fondamentale et de la dogmatique est déjà présente au cœur des premiers articles sur la formation théologique : Rahner y insiste plus d'une fois sur le fait qu'on a, en théologie fondamentale, mis entre parenthèses le « contenu » de la foi chrétienne, alors que pour lui, c'est également ce contenu lui-même qui doit convaincre (cf. A1 1966a, notamment).

Mais comment ce contenu *lui-même* (et non l'attestation « scientifique » à son propos, comme l'envisage une certaine théologie fondamentale) pourrait-il être à la base d'un assentiment de foi, sinon par une « confrontation » intime de ce contenu concret à l'expérience transcendantale à la manière du procédé

.....

⁵⁷ Voire pour la compréhension de la théologie rahnérienne dans son ensemble (en la qualifiant de « transcendantale », on en oublie à notre sens la moitié).

décrit par Rahner dans son article sur la « logique » de la connaissance existentielle chez Ignace de Loyola⁵⁸ ?

Outre que dans *Zur Reform des Theologiestudiums* Rahner estime « extraordinairement important⁵⁹ » (A1 1969, 85) que le « cours fondamental » constitue une unité de théologie fondamentale et de dogmatique, l'hypothèse selon laquelle Rahner conçoit le « premier niveau de réflexion » comme le plan réflexif⁶⁰ qui met au jour (précisément en tant qu'il est *réflexion*) une partie de ce qui se joue au plan existentiel (i.e. pré-conceptuel, mais pas pour autant irrationnel⁶¹) nous paraît supportée par le fait que dans la section « Justification

.....

⁵⁸ Le travail (second) réflexif de vérification ne porte alors pas tant sur la valeur « objective » de l'objet du choix que sur la relation de l'individu à l'objet de sa décision sur l'horizon de son expérience transcendante. Car pour Rahner, le « fait radical pour la transcendance de l'être humain d'être renvoyée à l'immédiateté de Dieu » (la grâce, en l'occurrence ; A2 1975b, 209) est fondamentalement « une réalité de la conscience humaine » (*id.*) « éventuellement non-réfléchi et non-thématisée » (A2 1975a, 79), et il « forme avec l'objet catégorial de la révélation une synthèse fondamentalement ouverte à la vérification » (A2 Rahner 1975b, 209). Ainsi, ajoute Rahner, la révélation (entendue au sens catégorial) acquiert crédibilité et l'être humain est apte à un libre assentiment absolu de foi. Singer avait de toute évidence bien vu cette logique ignacio-rahnerienne lorsqu'il a écrit dans sa recension qu'« [i]l ne s'agit pas, dans le *Traité fondamental*, d'une correspondance entre l'évangile proclamé par l'Église et des questions historiques de détail, mais plus essentiellement d'une correspondance à l'existence humaine » (B1 Singer 1979, 385).

⁵⁹ « außerordentlich wichtig »

⁶⁰ « le plan que nous avons appelé “premier niveau de réflexion” » (A1 Rahner 1999b, 4) ; en allemand : « der Ebene, die wir die „erste Reflexionsstufe“ genannt haben ».

⁶¹ « Le savoir réfléchi et articulé en propositions que l'être humain a de lui-même (sous forme pré-scientifique ou scientifique) n'exprime pas le tout de sa compréhension de soi, mais recouvre une *autocompréhension* liée à l'accomplissement du *Dasein* compris de manière immédiate, originaire et historique, tout comme l'être humain n'agit pas de manière logique pour la première fois et n'a pas conscience de sa responsabilité qu'à partir du moment où il pratique explicitement la logique formelle ou l'éthique, que ce soit de manière scientifique ou pré-scientifique », écrit Rahner dans son article sur la théologie dans l'encyclopédie théologique *Sacramentum Mundi* (A2 1969b, 860) ; en allemand : « Das reflex-satzhaft ausgesagte Wissen des Menschen von sich (in vorwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Gestalt) ist nicht das Ganze seines Selbstverständnisses, sondern legt ein im unmittelbaren, ursprünglichen und geschichtlich verstandenen Daseinsvollzug gegebenes *Selbstverständnis* aus, so wie ein Mensch

de la foi à un “premier niveau de réflexion” » du *Traité fondamental de la foi*, cette « périchorèse » est l’une des seules caractérisations positives de la justification de la foi antérieure à la tâche et à la méthode des sciences théologiques et profanes (c’est-à-dire de la justification de la foi à un « premier niveau de réflexion ») envisagée par Rahner : « Cette justification de la foi comprend ainsi d’un même mouvement la théologie fondamentale et la dogmatique ; elle s’effectue à un premier niveau de réflexion de la foi [...] » (A1 Rahner 1983, 21-22).

Rappelons par ailleurs que dans son esquisse d’un programme d’études théologiques incluse dans *Zur Reform des Theologiestudiums*, Rahner qualifie le « cours fondamental » qu’il a en tête de « théologie de la décision⁶² », le décrivant précisément comme « l’exposition systématique du premier niveau de réflexion » (A1 1969, 48).

.....

nicht erst dort logisch handelt oder sich als frei verantwortlich weiß, wo er formale Logik oder Ethik wissenschaftlich oder vorwissenschaftlich explizit treib. » — C’est en quelque sorte ce que s’est appliqué à montrer Newman avec sa théorie du « sens illatif », et c’est l’idée derrière la « logique » de la connaissance existentielle chez Rahner.

⁶² « ce qui n’est pas sans faire écho à cette spiritualité de la décision que sont les *Exercices Spirituels* », note Brosse (B2 1996, 127)

IV. Retour sur la référence à Gabriel Marcel

Dans la foulée de la fructueuse référence à Newman exploitée plus haut, il paraît utile, avant de conclure, de revenir à Gabriel Marcel comme nous y invite discrètement Rahner lui-même à la note 49 de *Zur Reform des Theologiestudiums* (A1 1969, 64).

Si dans le cas de Newman, Rahner a fourni quelques indices permettant d'interpréter la relation du premier niveau de réflexion au « sens illatif » newmanien, rien de tel dans le cas de Gabriel Marcel : Rahner s'en tient à une invitation à « voir aussi », à « comparer » (en allemand : *vergleiche auch*, l'équivalent du *confer* latin) avec les pages de l'ouvrage *Le mystère de l'être* de Gabriel Marcel qui correspondent au cinquième chapitre intitulé « Réflexion primaire et réflexion seconde. Le repère existentiel » (cf. A1 Rahner 1969, 64, note 49).

Les avis des commentateurs sont, sans surprise, encore plus rares, mais tout aussi polarisés que pour la référence à Newman. Ainsi, Seckler et Farrugia ne s'entendent pas : alors que Farrugia affirme que « le concept de deux niveaux de réflexion se rencontre déjà chez Gabriel Marcel⁶³ » (B2 1985, 166, n. 210), Seckler suggère plutôt que la référence est abusive car « la distinction de deux niveaux de réflexion de ce dernier n'a tout de même objectivement rien à voir avec celle de Rahner⁶⁴ » (B2 1984, 839, note 64).

S'il s'est avéré que Seckler a eu raison, dans le cas de Newman, de distinguer les notions de « sens illatif » et de « premier niveau de réflexion » (sans toutefois constater que Rahner ne les a pas lui-même confondues), sa réaction

⁶³ « [die] Begriff zweier Reflexionsstufen schon bei G. Marcel vorkommt »

⁶⁴ « hat dessen Unterscheidung von zwei Reflexionsstufen mit derjenigen Rahners sachlich nichts zu tun »

au renvoi par Rahner à Gabriel Marcel paraît a priori excessive. Quant à l'affirmation de Farrugia, il faut déjà noter que l'idée d'un « premier niveau de réflexion » a tout de même sa propre histoire (ou plutôt « préhistoire ») antérieure à la référence à Gabriel Marcel dans *Zur Reform des Theologiestudiums* (il était question d'un « niveau » intermédiaire d'enseignement dans le premier article sur la formation des prêtres en 1954, d'un « niveau » pré-scientifique dans le deuxième, en 1964, etc.).

En faisant l'hypothèse que Rahner n'a pas « repris » l'idée de Gabriel Marcel (comme il peut avoir intégré à sa manière la notion d'*illative sense* newmanien) et que le renvoi à la « cinquième leçon » du *Mystère de l'être* de Marcel n'est pas pour autant inconsiderée de sa part, comment peut-on « comparer » la distinction de deux « niveaux de réflexion » chez Rahner et celle qu'établit Gabriel Marcel entre « réflexion primaire » et « réflexion seconde » (une comparaison à laquelle nous invite Rahner lui-même, rappelons-le), et à quoi pourrait plus précisément correspondre chez Marcel le « premier niveau » au centre de la réflexion rahnérienne ?

La comparaison nous paraît possible selon deux plans : un premier, plus classique, où l'on cherche à établir certains parallèles « directs » entre la pensée de Rahner et celle de Marcel autour de la distinction en question ; un deuxième où l'on tente de comparer de manière plus indirecte, par le jeu des « proportionnalités » pour ainsi dire, l'importance du « premier niveau » pour Rahner *et* de ce qui lui correspondrait dans l'œuvre marcellienne pour Gabriel Marcel. Notre essai sera un composé de l'un et l'autre plans.

Il ne pourra évidemment pas être question dans le contexte d'une analyse comparative en bonne et due forme ; nous nous en tiendrons à quelques parallèles que nous avons cru percevoir lorsque, à l'instigation de Rahner, nous sommes allé voir du côté de chez Gabriel Marcel. Entre l'affirmation d'un « emprunt » (cf. B3 Marmion 1998, 88, n. 142) de Rahner à Marcel et la dénégation

gation de toute comparaison, une marge nous semble exister pour ce genre de tentative.

Comparaison directe

Bien que l'avant-propos et l'introduction du *Mystère de l'être* ne soient pas inclus dans la référence de Rahner à Marcel dans *Zur Reform des Theologiestudiums* (Rahner réfère aux pages qui correspondent à « Réflexion primaire et réflexion seconde », le cinquième chapitre de l'ouvrage), on y trouve une remarque qui pourrait bien s'appliquer, nous semble-t-il, au *Traité fondamental de la foi* : Gabriel Marcel signale qu'avec *Le mystère de l'être*, il n'entend pas présenter un « système » philosophique, mais reprendre son oeuvre sous un éclairage nouveau en en faisant ressortir les articulations et l'orientation générale⁶⁵.

Au chapitre « Réflexion primaire et réflexion seconde », Gabriel Marcel parle de « niveaux » variables de la réflexion (cf. CI 1963, 97) et distingue ce qu'il appelle la « réflexion seconde » de la « réflexion primaire » ; alors que la « réflexion primaire » « dissous » l'unité qui lui est d'abord présentée, la « réflexion seconde » prend au contraire appuie, dit-il, dans l'« indistinction existentielle » (CI 1963, 108) qui précède toute réflexion. Rahner, pour sa part, tant dans *Zur Reform des Theologiestudiums* que dans le *Traité fondamental de la foi*, parle d'un « cercle » unitaire essentiel (A1 1969, 80; A1 1983, 24), un cercle qu'il s'agit de réfléchir au « premier niveau de réflexion » dans son unité essentielle plutôt que de le dissoudre (sous-entendu : au « deuxième niveau de réflexion »).

.....

⁶⁵ Dans le cas du *Traité fondamental*, on pourrait respectivement penser aux articulations entre réflexion et praxis, anthropologie et théologie, théologie fondamentale et dogmatique, etc., et à l'orientation toujours plus grande vers le Mystère absolu.

L'éclairage ricœurien

Si Gabriel Marcel dit somme toute peu de choses de la « réflexion seconde » dans cette cinquième leçon du *Mystère de l'être*⁶⁶, l'article « Réflexion primaire et réflexion seconde » de son disciple Paul Ricœur est en revanche plus révélateur et permet de situer la « réflexion seconde » sur l'horizon de l'ensemble de l'œuvre de Gabriel Marcel.

On comprend de la lecture que propose Ricœur de la problématique que la notion de « réflexion seconde » émerge chez Marcel d'une critique de la « réflexion primaire ». Si, au premier abord, on ne distingue pas de travail de « rectification » à l'œuvre dans le contexte du « premier niveau de réflexion » rahnérien, pas de « retour » sur un premier moment réflexif où serait distingué un obstacle, un « principe d'occultation » (C1 Ricœur 1999, 50) opposé à la mise au jour d'« expériences fondatrices⁶⁷ », comme c'est le cas chez Marcel de l'avis de Ricœur, on pourrait se demander si la notion rahnérienne de « premier niveau de réflexion » ne découle pas également en partie d'une « critique » du « second niveau » lorsqu'il est pratiqué d'une manière exclusive⁶⁸ ; on pourrait se poser la question de savoir si la « critique » rahnérienne des dérives du « second niveau de réflexion⁶⁹ », des dichotomies entre philosophie et théologie,

.....

⁶⁶ Il en dit suffisamment, en revanche, pour qu'on puisse déduire avec Farrugia que si l'un de ces modes de réflexion correspond d'une manière ou d'une autre au « premier niveau de réflexion » rahnérien, c'est, paradoxalement, la « réflexion *seconde* ».

⁶⁷ L'expérience transcendantale n'aurait-elle pas chez Rahner quelque chose d'une « expérience-noyau » dont la réflexion seconde, chez Gabriel Marcel, vise à rendre compte selon Ricœur ?

⁶⁸ Autrement dit, s'il n'y aurait pas, dans une certaine mesure, une « critique de la critique » chez Rahner également. Aux yeux de Tourenne, par exemple, Rahner invite à prendre conscience que « la critique n'est jamais le point de vue premier et ultime sur la chose en théologie comme en toute autre science » (B2 1995, 199).

entre expérience et réflexion, entre théologie fondamentale et dogmatique, etc., ne s'apparente pas sous certains rapports à la critique marcellienne.

Ne pourrait-on pas par ailleurs reconnaître chez Rahner également une sorte d'« élaboration fragmentaire et précaire » (C1 Ricœur 1999, 49) d'un nouveau genre de réflexion constitutif du moment proprement *théologique* de sa pensée (pour reprendre en les adaptant) les mots de Ricœur ? N'y a-t-il pas chez lui aussi quelque chose comme une visée *asymptotique* d'une expérience par un « labeur de pensée qui [serait] en même temps un travail de langage⁷⁰ » (C1 Ricœur 1999, 50), voire un « nouveau genre littéraire⁷¹ ».

Comparaison indirecte

Ces quelques points de comparaison « directs » suffisent, nous semble-t-il, à mettre en question l'opinion selon laquelle la distinction de deux « niveaux de réflexion » chez Karl Rahner n'aurait « rien à voir » avec la différenciation d'une « réflexion primaire » et d'une « réflexion seconde » chez Gabriel Marcel.

.....

⁶⁹ Si Rahner insiste à de nombreuses reprises pour dire que la théologie « scientifique » est tout à fait légitime et *doit* être pratiquée, il ne critique pas moins dès ses premiers articles sur la formation théologique des futurs prêtres l'incapacité de la théologie fondamentale « scientifique » à rejoindre, dans les faits, le plan de l'existence.

⁷⁰ Ricœur prend par ailleurs soin de préciser que la forme littéraire associée à la réflexion seconde n'est pas le fait d'une pensée relâchée, d'un laxisme aux plans de la réflexion et de l'expression – ce que certains ont reproché à Rahner. Par ailleurs, alors que Ricœur évoque la quête chez Marcel du « concept rapproché », du « mot le moins inadéquat » (C1 1999, 50), on a pu voir que Rahner parle de son côté de concepts qui, au premier niveau de réflexion, ne sont à envisager que comme *évocation* d'une intelligence du *Dasein* (cf. A1 1983, 58).

⁷¹ « Je soutiens qu'un nouveau genre littéraire commence à apparaître, parce qu'il doit apparaître, qui n'est ni science à la manière théologique ou philosophique, ni poésie, ni vulgarisation de la théologie ou de la philosophie en tant que science, mais plutôt... – oui, qu'est-ce que c'est ? » (A2 Rahner 1970b, x) ; en allemand : « Ich behaupte: es ist ein neues Genus litterarium am Kommen, weil es kommen muss, das weder Wissenschaft theologischer oder philosophischer Art ist, noch Dichtung, noch die Vulgarisation von Theologie oder Philosophie als Wissenschaft, sondern ja, was? »

Mais la comparaison la plus significative (et peut-être la plus respectueuse de l'originalité des œuvres en présence) est plus indirecte, pour parler comme Rahner. Elle réside à notre avis dans la « proportionnalité » (pour employer les mots de Ricœur) entre, d'une part, le rapport qu'établit Rahner entre le « premier niveau de réflexion⁷² », l'ensemble de son œuvre et l'avenir qu'il entrevoit pour la théologie, et d'autre part, l'association faite par Gabriel Marcel (et généralisée par Ricœur) entre la « réflexion seconde », ses propres écrits et l'avenir de la pensée philosophique.

Alors que dans sa lettre à Fischer, Rahner associe l'essentiel de son œuvre à une réflexion « pré-scientifique » et rappelle que le *Traité fondamental de la foi* dans son ensemble est à un « premier niveau de réflexion », Gabriel Marcel évoque une « réflexion seconde » à l'œuvre dans l'ensemble de son ouvrage *Le mystère de l'être*⁷³, « réflexion seconde » que Paul Ricœur présente d'une manière plus large comme le mode de réflexion privilégié par Marcel. Aussi, alors que Gabriel Marcel parle de la « réflexion seconde » comme de ce qu'il espère voir devenir l'instrument par excellence de la pensée philosophique, Rahner laisse entendre que la théologie de l'avenir devra de plus en plus recourir à un « premier niveau de réflexion » pour espérer s'acquitter de sa tâche⁷⁴.

.....

⁷² En tant que réflexion « pré-scientifique ».

⁷³ Marcel la voit à l'œuvre dans les chapitres qui précèdent la « cinquième leçon », et il avertit qu'il y fera toujours appel dans la suite.

⁷⁴ À un plan peut-être plus étroitement théologique, on pourrait également noter que le « premier niveau de réflexion » est associé par Rahner, dans la lettre à Fischer, à un « nouveau genre littéraire » qui paraît être celui qu'il envisage dans son article « L'avenir du livre religieux » pour le livre théologique du futur (et par extension pour l'avenir de la théologie en général) comme lieu de convergence de la réflexion théologique et de la spiritualité (cf. A2 Rahner 1971a, 514) – un « nouveau genre littéraire » nécessairement marqué par la « théologie narrative », le « premier niveau de réflexion » se voulant la mise au jour d'une *expérience* de Dieu à la racine de l'expérience de soi-même et du monde. On pourrait d'ailleurs se demander si le *Traité fondamental de la foi* n'aurait pas quelque chose du « livre religieux du futur »

Bilan : un indice de plus

Le renvoi à Gabriel Marcel dans *Zur Reform des Theologiestudiums* n'a certainement pas la portée de la référence à Newman. Au contraire de cette dernière, la référence à Marcel n'est d'ailleurs pas reprise par Rahner dans le *Traité fondamental de la foi*. Mais ce renvoi ne nous paraît pas pour autant anecdotique : comme la référence à Newman, le renvoi à Gabriel Marcel au cœur de *Zur Reform des Theologiestudiums* est un indice, en contexte de controverse « pédagogique », que le problème que recouvre l'expression « premier niveau de réflexion » n'est pas simplement didactique : pour Gabriel Marcel, c'est l'essence de la philosophie qui est concernée ; on peut penser que l'enjeu n'est pas moindre pour Rahner, en regard de la théologie.

Reste la question du curieux renversement de perspective que suggère l'emploi respectif par Rahner et Marcel des épithètes *premier* et *seconde*. On pourrait peut-être renvoyer ici au questionnement soulevé par Ratzinger dans sa recension du *Traité fondamental de la foi* (et par quelques autres commentateurs) à l'effet que la « science première » de laquelle tient selon lui le « premier niveau de réflexion » d'un point de vue axiologique a, chronologiquement parlant, quelque chose d'une science « dernière » (B1 Ratzinger 1978, 178)⁷⁵.

.....

envisagé par Rahner ; la question se poserait également, nous semble-t-il, pour « Les yeux de la foi » de Rousselot.

⁷⁵ Notons toutefois ce qui paraît bien être une erreur d'interprétation de la problématique de la part de Ratzinger : il évoque l'impression qu'un « deuxième niveau de réflexion » finira bien par *succéder* au premier, mais suggère que Rahner « suppose lui-même l'impossibilité du deuxième » (B1 1978, 179). Or, ce que Rahner suppose, ce n'est pas l'impossibilité d'un « deuxième niveau de réflexion » en tant que tel, mais plutôt la *maîtrise* par l'individu de l'ensemble des réflexions et considérations susceptibles de s'y déployer (autrement dit, une « com-préhension » de la foi à un « deuxième niveau de réflexion »).

Conclusion

Notre quête du sens de la notion rahnérienne de « premier niveau de réflexion » s'est avérée plus complexe qu'elle pouvait le paraître au premier abord : malgré une lecture minutieuse des textes de Rahner qui tournent autour de la question, nous n'y avons trouvé aucune « définition » précise du concept : comme l'a noté Neufeld, Rahner n'a pas lui-même beaucoup discuté de ce qui n'était au final qu'une expression, s'appliquant plutôt à mettre en œuvre ce que cette expression recouvre. C'est par le recoupement de textes qui à première vue n'ont pas grand chose à voir les uns avec les autres (pas plus qu'avec la question du « premier niveau de réflexion »), mais qui à l'observation attentive offrent de solides points d'articulation, que nous sommes arrivés à une interprétation qui, à défaut de pouvoir être « scientifiquement » fondée, nous paraît vraisemblable (pour dire les choses à un « premier niveau de réflexion », en quelque sorte). Cette interprétation, qui voit le « premier niveau » comme le plan – le « premier plan » – réflexif où est mis au jour (dans une perspective de « différence existentielle ») un choix existentiel en faveur du « Message du christianisme », un « suivre-Jésus » sur l'horizon et sur la base d'une expérience, d'une connaissance existentielle « non objective » de Dieu (dans une perspective de « périchorèse » entre philosophie et théologie, théologie fondamentale et dogmatique ou encore entre « transcendantal » et « catégorial »)¹. Cette interprétation permet, nous semble-t-il, de lever certaines « ambiguïtés », « inconséquences » et « énigmes »² autour du « premier niveau de réflexion »
.....

¹ Bref, comme le « plan » de la mise au jour d'une logique existentielle du type de celle intuitionnée par Ignace au fondement de la foi.

² Seckler suggère que la perplexité suscitée par le concept de « premier niveau de réflexion » expliquerait le relatif silence des commentateurs à son sujet. Notons toutefois que ce « silence » pourrait bien s'expliquer en partie de manière plus prosaïque par l'absence de traductions

dans le *Traité fondamental de la foi* (B2 Seckler 1984, 827)³ liées, nous semble-t-il, à la tentation d'aborder le « premier niveau de réflexion » dans l'optique « scientifique » classique du « deuxième niveau »⁴. Cet écueil paraît plus insidieux que le réflexe d'interpréter la notion de « premier niveau de réflexion » dans la perspective (étroitement) académique que suggère au premier abord le *contexte* d'émergence (et de développement, pour une bonne part) de la notion : une lecture attentive des textes concernés permet de constater assez facilement

.....

anglaises (et à plus fortes raisons françaises) de l'ouvrage *Zur Reform des Theologiestudiums* et de la lettre à Fischer – deux textes qui paraissent fondamentaux pour la compréhension de la notion de « premier niveau ». On ne peut non plus négliger le fait que certains commentateurs, bien ancrés dans la tradition de l'École critiquée par Rahner, aient pu éprouver une certaine résistance à l'égard de sa remise en question.

³ D'aborder, autrement dit, le « premier niveau » à un « deuxième niveau ». L'une des difficultés de notre propre analyse a été précisément de mener, dans la mesure du possible, une recherche à un « deuxième niveau de réflexion », pour ainsi dire, sur un concept de « premier niveau de réflexion » dont la justification relève déjà pour Rahner de ce « premier niveau ». Dans sa lettre à Peter Eicher, Rahner fait d'ailleurs une remarque qui, nous semble-t-il, pourrait bien s'appliquer ici : « En tout cas, je ne suis pas un philosophe, et vous avez rédigé un travail philosophique sur ce que j'ai écrit. C'est tout de même curieux. Et ici, l'excuse qu'un philosophe peut écrire de manière très philosophique sur quelque chose de complètement non-philosophique, comme par exemple Heidegger sur un poème de Trakl ou Hölderlin, excuse qui peut être très appropriée ailleurs, ne tient pas. Car ce n'est tout de même pas ce que vise votre livre. Comment peut-on donc écrire un livre philosophique sur un travail non-philosophique lorsque ce travail n'est justement pas pensé comme un "objet de la philosophie" ; la philosophie qui peut et qui doit réfléchir sur l'ensemble de la réalité – à l'exception d'un autre livre (en l'occurrence : mon livre) qu'on dit philosophique (c'est votre assomption) et qui ne l'est pas (j'en suis convaincu) » (A2 Rahner 1970b, x).

⁴ Dans cette perspective, on pourrait par exemple se demander si le mot « réflexion » a bien le même sens chez Rahner au sein des expressions « premier niveau de réflexion » et « deuxième niveau de réflexion ». Dans le premier cas, il nous paraît avoir le sens original, étymologique de *reflexio* : « action de tourner en arrière » (Bibliorom Larousse 2.0), alors que dans le second, il nous semble revêtir le sens, plus courant, d'examen mental détaillé d'une question. À tout le moins, Fischer, dans son article d'*Orientierung*, met en évidence une différence au plan de l'objet de la réflexion entre les deux « niveaux » : « Au sein des sciences (donc aux énièmes niveaux de réflexion suivant le "premier"), il est question de la connaissance *d'objets* et de leurs relations. Avec le "premier niveau de réflexion" envisagé par Rahner, il n'en va plus de réalités particulières, aussi bien celles qui sont extérieures à l'être humain que celles qui lui sont propres, mais *de l'être humain lui-même* » (B3 Fischer, Klaus P. 1974, 45, nous soulignons).

qu'il est dès le départ question de plus que de l'effort d'un bon professeur pour faciliter l'accès de ses étudiants à sa discipline, que c'est *l'essence même* de la théologie qui se trouve en jeu⁵ dans ce « premier niveau de réflexion » que Rahner a adopté, à quelques exceptions près, pour l'ensemble de sa théologie (comme il l'écrit lui-même). En contraste, rien ne paraît plus naturel en milieu académique que d'aborder Rahner dans la perspective d'« un niveau de réflexion supérieur, second ou plus élevé » (A1 Rahner 1999b), pour reprendre ses mots.

Enfin, une lecture « ignatienne » de la problématique du « premier niveau de réflexion » pourrait bien obliger de revoir certaines critiques du *Traité fondamental de la foi* fondées sur l'idée que Rahner ne tenait pas vraiment à cet ouvrage qu'il aurait en quelque sorte été poussé à écrire⁶. S'il note, à la fin de l'article de 1980 qu'il lui consacre, que le *Traité fondamental* ne devrait pas être vu comme une *synthèse exhaustive* de sa théologie, il ne confiera pas moins en entrevue deux ans plus tard :

Si je devais dire *ce qu'est* ma théologie, je renverrais seulement au *Traité fondamental de la foi – Introduction à l'idée de christianisme* [...]. En gros, on peut trouver dans ce livre le résumé de *ce que j'ai tenté de dire* en théologie. (A2 Rahner, Imhof *et al.* 1985, 225, nous soulignons)

.....

- ⁵ Si la question de la formation théologique pose la question de l'organisation et de l'essence de la théologie, il semble que l'inverse soit également vrai pour Rahner. Il écrit par exemple dans *Sacramentum Mundi* : « Procéderait-on à une [...] organisation de la théologie suivant une authentique théorie de la science théologique *qu'une telle question [de l'organisation de la théologie] aurait son importance [...] pour une véritable réforme de l'enseignement de la théologie* » (A2 Rahner 1969b, 867, nous soulignons) ; en allemand : « Würde eine solche Einteilung in einer echt theologischen Wissenschaftstheoretik vorgenommen, dann hätte eine solche Frage [die Frage nach der Einteilung der Theologie] ihre Bedeutung sowohl für die Entwicklung faktisch von der Theologie übersehener Aufgaben wie auch z.B. für eine echte Reform des theologischen Lehrbetriebs ».
- ⁶ Pour l'histoire de la rédaction du *Traité fondamental de la foi*, voir l'interview d'Albert Raffelt et Franz Johna dans l'ouvrage *Begegnungen mit Karl Rahner* (B4 Batlogg et Michalski 2006, 52-54).

Épilogue

Une vertu sans nom ?

On pourrait croire, vu l'apparente disparition de l'expression « premier niveau de réflexion » après le *Traité fondamental de la foi* de 1976 (ou plutôt l'article du même nom de 1980 dans lequel Rahner revient sur l'ouvrage et sur sa caractéristique « épistémologique ») que Rahner tourne la page de cette problématique, une hypothèse qui renforcerait l'argument selon lequel le « premier niveau » serait un concept essentiellement pédagogique. Or, il semble plutôt que le « monde » du premier niveau de réflexion s'étende de manière « anonyme » bien au-delà du *Traité fondamental*.

L'une de ses manifestations les plus probantes se trouve à notre avis dans un bref article de l'avant dernier tome des *Schriften zur Theologie* intitulé « Plaidoyer pour une vertu sans nom¹ » (A2 Rahner 1983e)². Rahner s'y questionne sur la possibilité qu'une vertu demeurée sans nom, mais pratiquée dans la vie concrète, ait échappé à la théologie (et à la philosophie) morale. Il admet d'emblée la possibilité qu'au plan des généralités, ce à quoi il fait référence soit connu depuis longtemps et ait pu être nommé d'une façon ou d'une autre, mais il insiste sur l'importance de le distinguer davantage de la catégorie sous laquelle on l'a rangé jusqu'ici (en l'occurrence la « prudence » ou la « sagesse », comme il le précise à la fin). Qu'une étiquette précise puisse lui être accolée ou non, c'est de toute évidence pour Rahner une préoccupation secondaire³ :

.....

¹ À noter que dans sa version originale, ce texte portait le titre plus long (et plus éloquent au regard de notre problématique) : « Soutenir la tension entre vivre et réfléchir. Plaidoyer pour une vertu sans nom » (A2 Rahner 1979a).

² Les indications de page qui suivent renvoient à ce texte.

³ Comme pour « science », voire même pour « niveau de réflexion », ce ne sont pas les appellations, mais les réalités qu'elles recouvrent qui intéressent Rahner.

[O]n attire simplement l'attention avec bien des mots sur un mode particulier de comportement moral et on laisse à d'autres le soin de trouver pour cela un mot unique et intelligible.⁴ (299)

Tout tourne selon Rahner autour de la question de la distinction entre l'incertitude de la justification rationnelle-réflexive d'une attitude morale et le caractère absolu de la décision libre⁵.

[B]ien souvent, la réflexion morale précédant l'acte lui-même n'offre pas cette clarté et cette indiscutable certitude avec laquelle, qu'on le veuille ou non, on accomplit pourtant l'acte lui-même.⁶ (300)

Rahner relève deux attitudes communes en regard de cette problématique du rapport théorie/praxis.

Il y a, d'un côté, ce qu'il appelle le « relativisme sceptique », une posture répandue en matière de problèmes religieux et idéologiques : la conscience du caractère problématique de toute justification rationnelle d'une décision (telle qu'on la rencontre en théologie fondamentale) conduit à considérer cette justification inutile et superflue et à se sentir justifié de se décider de manière arbitraire. Ou encore, suivant la même logique, on préfère demeurer (théoriquement parlant) dans une position d'indécision : « on ne veut pas s'engager et on croit échapper par là à une décision⁷ » (300).

.....

⁴ « man macht eben dann mit vielen Worten auf eine bestimmte sittliche Verhaltensweise aufmerksam und überläßt es anderen, dafür ein einzelnes und verständliches Wort zu finden. »

⁵ C'est précisément le problème auquel s'attaque Rousselot dans « Les yeux de la foi » que Rahner paraît ici généraliser à l'ensemble de la *morale*. Notons toutefois que c'est essentiellement de *théologie fondamentale* dont il sera question dans la suite de l'article.

⁶ « sehr oft die der Handlung selbst vorausgehende sittliche Reflexion nicht jene Eindeutigkeit und indiskutable Sicherheit liefern könne, mit der, ob man will oder nicht, dann doch in der Handlung selbst gehandelt wird. »

⁷ « Man verharrt theoretisch in einer Haltung der Unentschiedenheit, die sich nicht festlegen will, und glaubt, dadurch einer Entscheidung zu entgehen [...]. »

De l'autre côté du spectre, on se heurte au contraire au refus de reconnaître le caractère problématique de la réflexion morale antécédente (ce que Rahner appelle le « fanatisme idéologique »), une tentation qui n'a pas épargné la théologie fondamentale selon Rahner : « la théologie fondamentale catholique n'a pas été partout et toujours immunisée contre l'erreur selon laquelle la certitude de l'argumentation de théologie fondamentale équivaldrait à peu près au caractère absolu de l'assentiment de foi même⁸ » (301). D'une manière générale et peu importe le domaine, écrit Rahner, l'attitude qui cherche à voir le caractère absolu d'une décision libre comme déjà présent dans l'examen antécédent de sa justification constitue l'essence du fanatisme idéologique.

Le relativisme sceptique et le fanatisme idéologique sont ainsi selon Rahner les deux conséquences, toutes aussi problématiques l'une que l'autre, qui peuvent aisément découler de « la différence inabrogeable entre le caractère problématique de la réflexion et le caractère absolu de la décision, entre la théorie et la pratique⁹ » (301).

Or, au milieu de ces deux extrêmes, une autre voie se laisse selon Rahner découvrir : « il s'agit d'une vertu, et cette vertu ne me semble pas avoir de nom¹⁰ » (301). Cette voie qu'a vraisemblablement adoptée Rahner prend au sérieux la réflexion antécédente, mais sans lui demander davantage que ce qu'elle est en mesure de fournir ; elle prend au sérieux la connaissance et la rationalité théorique, mais elle reconnaît à la liberté et à la praxis une autonomie et une non-dérivabilité. Rahner voit dans cette attitude, qui admet la na-
.....

⁸ « die katholische Fundamentaltheologie war nicht immer und überall gegen den Irrtum immun, die Sicherheit fundamentaltheologischer Argumentation müsse doch ungefähr der Absolutheit der Glaubenszustimmung selbst gleichkommen. »

⁹ « der unaufhebbaren Differenz zwischen der Problematik der Reflexion und der Absolutheit der Entscheidung, zwischen Theorie und Praxis »

¹⁰ « sie ist eine Tugend, und diese Tugend scheint mir namenlos zu sein »

ture problématique de la réflexion sans renoncer au courage de la décision, la caractéristique de l'autocompréhension de la personne qui se sait n'être ni le dieu de la certitude absolue ni la créature de l'arbitraire.

Cette vertu, difficile à nommer¹¹ et difficile à camper parce qu'elle ne peut être légitimée simplement par le renvoi à un principe absolument évident et indiscutable¹², existe pourtant aux yeux de Rahner ; et quel que soit le nom qu'on lui donne, elle doit être à son avis d'autant plus pratiquée que la polarisation entre relativisme et fanatisme paraît de plus en plus grande.

*
* *

Ainsi donc, la préoccupation de départ, sous-jacente à la problématique d'un « premier niveau de réflexion » peut-être au fond mal nommé, ne s'est visiblement pas éteinte avec le *Traité fondamental de la foi*, comme une lecture trop étroitement pédagogique des choses a pu le laisser croire ; bien au contraire. Libéré, précisément, du cadre didactique, Rahner ramène à l'avant-plan, dans ce court texte qui compte parmi ses derniers, le questionnement de départ voilé par les controverses d'ordre pédagogique ou épistémologique suscitées par la notion de – et peut-être avant tout par l'expression – « premier niveau de réflexion ». Une raison de plus, nous semble-t-il, de voir dans le « premier niveau », ou « premier *plan* de réflexion », comme nous préférons l'appeler à l'issue de ce cheminement, un concept non pas d'abord pédagogique ou épis-

.....

¹¹ « Il semble [...] que cette vertu, qui n'est pas peu importante, ne possède pas de nom court et universellement compréhensible » (302), écrit Rahner ; en allemand : « So scheint es, daß diese nicht unwichtige Tugend keinen kurzen und allgemein verständlichen Namen hat ».

¹² « la relation entre théorie et praxis demeure encore aujourd'hui un problème obscur en philosophie » (302) ; en allemand : « das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis auch heute noch ein dunkles Problem in der Philosophie ist. »

témologique, mais une notion avant tout *théologique*. Une notion de théologie *pratique*¹³, en définitive, qui trouve son fondement dans les *Exercices* de son maître spirituel : Ignace de Loyola¹⁴.

Du coup, en inscrivant cette « vertu sans nom » au cœur du combat contre deux attitudes emblématiques de notre modernité – le relativisme sceptique et le fanatisme idéologique –, Rahner ne se trouve-t-il pas, mine de rien, à donner à la théologie telle qu'il la comprend une actualité nouvelle et à répondre ainsi à la question qu'il s'est lui-même souvent posée : celle de son avenir ?

.....

¹³ « À travers son rapport à la foi elle-même (comme accomplissement humain global dans la liberté), la science de la foi [la théologie] est une science “pratique”. Pas au sens d’une science de second ordre à côté et en-dessous d’une science “spéculative” de la “raison théorétique”, mais au sens où l’adjectif “pratique” qualifie mieux le tout unitaire de la connaissance » (A2 Rahner 1969b, 864) ; en allemand : « Durch ihren Bezug auf den Glauben selbst (als total-menschlichen Vollzug in Freiheit) ist die Glaubenswissenschaft eine „praktische“ Wissenschaft. Nicht als bloß zweitklassige Wissenschaft neben und unter einer „spekulativen“ Wissenschaft der „theoretischen Vernunft“, sondern in dem Sinn, dass eine Ganze der Erkenntnis mit „praktisch“ besser bezeichnet wird ». Dans le même sens, mais sur un ton plus personnel, Rahner écrit plus tard : « Je voudrais dire que j’ai toujours fait de la théologie en vue de la prédication, en vue de la pastorale. C’est pourquoi j’ai écrit relativement beaucoup de livres pieux, au sens propre du terme [...]. Bref, je ne suis pas un savant et je ne veux pas l’être, je voudrais simplement être un chrétien qui prend au sérieux son christianisme, qui vit sans gêne dans le monde actuel [...]. » (A2 Rahner, Imhof *et al.* 1985, 172).

¹⁴ À Leo J. O’Donovan qui le questionne sur l’influence d’Ignace sur son expérience religieuse, Rahner répond : « Je ne souhaite naturellement pas en dire trop à ce propos parce que c’est quelque chose qui ne regarde en fin de compte que moi. Mais je pense qu’en comparaison des autres philosophies et théologies qui m’ont influencées, la spiritualité ignatienne a en effet été la plus significative et la plus importante » (A2 Rahner et O’Donovan 1983, 51) ; en allemand : « Darüber will ich natürlich nicht allzuviel sagen, weil das letztlich niemanden etwas angeht. Aber ich meine schon, daß gegenüber der sonstigen Philosophie und Theologie, die mich beeinflußt hat, die ignatianische Spiritualität doch das Bedeutendere und wichtigere gewesen ist ».

Bibliographie

La bibliographie qui suit présente, classées par catégories et par ordre alphabétique d'auteur, les références complètes de l'ensemble des travaux cités dans la présente étude. On y rencontre d'abord les textes de Rahner (A), puis ceux de ses commentateurs (B). Suivent les autres écrits auxquels il a été fait référence (C) et, enfin, les outils bibliographiques auxquels nous avons eu recours au fil de la recherche (D).

A. Textes de Rahner

A1. Sur le « premier niveau de réflexion »

RAFFELT, A., dir. (2005) [1965], *Karl-Rahner: Sämtliche Werke*, v. 16 : *Kirchliche Erneuerung*, Freiburg i. Br., Herder.

RAHNER, K. (1963) [allemand 1954], « De la formation théologique des futurs prêtres » / trad. par C. Muller, dans *Mission et grâce*, v. 2 : *Serviteurs du peuple de Dieu*, Tours, Mame, p. 97-129.

——— (1965) [1964], « Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute », dans *Schriften zur Theologie*, v. 6 : *Neuere Schriften*, Einsiedeln, Benziger, p. 139-170.

——— (1966a) [allemand 1965], « À propos de la réforme des études ecclésiastiques » / trad. par C. Muller, dans *Est-il aujourd'hui possible de croire ?*, Tours, Mame, p. 173-225.

——— (1966b) [allemand 1962], « Est-il possible aujourd'hui de croire ? » / trad. par C. Muller, dans *Est-il possible aujourd'hui de croire ?*, Tours, Mame, p. 11-56.

——— (1968), « Zur Neuordnung der theologischen Studien », *Stimmen der Zeit*, 181, p. 1-21.

——— (1969), *Zur Reform des Theologiestudiums*, Freiburg i. Br., Herder (Quaestiones disputatae 41).

——— (1974a), « Ein Brief von P. Karl Rahner », dans K.P. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis: die Anthropologie Karl Rahners*, Freiburg i. Br./Basel/Wien, Herder, p. 400-410.

——— (1974b), *Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis*, Freiburg i. Br., Herder (Quaestiones disputatae 65).

- (1976), *Grundkurs des Glaubens : Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br./Basel/Wien, Herder.
- (1978) [allemand 1976], *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity* / trad. par W.V. Dych, New York, Seabury Press.
- (1983) [allemand 1976], *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme* / trad. par G. Jarczyk, Paris, Centurion.
- (1999a) [1980], « Grundkurs des Glaubens (Aufsatz) », dans N. SCHWERDTFEGER et A. RAFFELT, dir., *Karl-Rahner: Sämtliche Werke*, v. 26 : *Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums*, Zürich/Freiburg i. Br., Benziger/Herder, p. 449-459.
- (1999b) [1976], « Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums », dans N. SCHWERDTFEGER et A. RAFFELT, dir., *Karl-Rahner: Sämtliche Werke*, v. 26 : *Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums*, Zürich/Freiburg i. Br., Benziger/Herder, p. 3-442.
- (2005) [1965], « Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute », dans A. RAFFELT, dir., *Karl-Rahner: Sämtliche Werke*, v. 16 : *Kirchliche Erneuerung*, Freiburg i. Br., Herder, p. 434-455.

A2. Autres

- RAHNER, K. (1962), « Über die Möglichkeit des Glaubens heute », dans *Schriften zur Theologie*, v. 5: *Neuere Schriften*, Einsiedeln, Benziger, p. 11-32.
- (1967a) [allemand 1958], « La logique de la connaissance existentielle chez Ignace de Loyola » / trad. par H. Rochais, dans *Éléments dynamiques dans l'Église*, Desclée de Brouwer (Quaestiones Disputatae 1), p. 95-133.
- (1967b) [allemand 1956], « La science peut-elle tenir lieu de profession de foi ? » / trad. par H. Rochais, dans *Science, évolution et pensée chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, p. 17-38.
- (1967c), « Théologie et anthropologie », dans P. BURKE, dir., *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris, Cerf (Cogitatio Fidei 23), p. 99-120.
- (1967d) [allemand 1965], « Une simple question au sujet du pluralisme actuel dans la situation spirituelle des catholiques et de l'Église » / trad. par R. Givord, dans *Écrits théologiques*, v. 7, Paris, Desclée de Brouwer, p. 9-20.

- (1969a) [allemand 1969], « Le pluralisme en théologie et l'unité du Credo de l'Église », *Concilium*, 4/46, p. 93-112.
- (1969b), « Theologie », dans A. DARLAP et K. RAHNER, dir., *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, v. 4 : *Qumran bis Zukunft*, Freiburg i. Br./Basel/Wien, Herder, p. 860-874.
- (1970a), « Über das Ja zur konkreten Kirche », dans *Schriften zur Theologie*, v. 9 : *Konfrontationen*, Zürich, Benziger, p. 479-497.
- (1970b), « Zum Geleit », dans P. EICHER, *Die anthropologische Wende: Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Freiburg (CH), Universitätsverlag (Dokimion 1), p. ix-xvi.
- (1971a) [1966], « Die Zukunft des Religiösen Buches », dans *Schriften zur Theologie*, v. 7 : *Zur Theologie des geistlichen Lebens*, Einsiedeln/Zürich/Köln, Benziger, p. 511-516.
- (1971b), « Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube », dans *Schriften zur Theologie*, v. 7 : *Zur Theologie des geistlichen Lebens*, Zürich/Einsiedeln/Köln, Benziger, p. 54-76.
- (1975a), « Anonymer und expliziter Glaube », dans *Schriften zur Theologie*, v. 12 : *Theologie aus Erfahrung des Geistes*, Zürich/Einsiedeln/Köln, Benziger, p. 76-84.
- (1975b), « Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie », dans *Schriften zur Theologie*, v. 12 : *Theologie aus Erfahrung des Geistes*, Zürich/Einsiedeln/Köln, Benziger, p. 198-211.
- (1975c), « Glaubende Annahme der Wahrheit Gottes », dans *Schriften zur Theologie*, v. 12 : *Theologie aus Erfahrung des Geistes*, Zürich, Benziger, p. 215-223.
- (1975d), « Glaubensbegründung heute », dans *Schriften zur Theologie*, v. 12 : *Theologie aus Erfahrung des Geistes*, Zürich, Benziger, p. 17-41.
- (1976), « Expérience de l'Esprit et choix existentiel », dans P. BRAND, J. LESCRAUWAET, Y. CONGAR *et al.*, *L'expérience de l'esprit. Mélanges E. Schillebeeckx*, Paris, Beauchesne (Le Point théologique, 18), p. 173-186.
- (1979a), « Die Spannung austragen zwischen Leben und Denken. Plädoyer für eine unbekannt Tugend », dans K. RAHNER et B. WELTE, dir., *Mut zur Tugend : Von der Fähigkeit, menschlicher zu leben. Festschrift für Robert Scherer*, Freiburg i. Br., Herder, p. 11-18.

- (1979b), « Discours d'Ignace de Loyola aux jésuites d'aujourd'hui » / trad. par Ch. Ehlinger, dans K. RAHNER, P. IMHOF et H.N. LOOSE, *Ignace de Loyola*, Paris, Centurion, p. 26-60.
- (1982) [1980], « Observations sur la situation de la foi aujourd'hui » / trad. par E. Richer, dans R. LATOURELLE et G. O'COLLINS, dir., *Problèmes et perspectives de théologie fondamentale*, Paris/Montréal, Desclée/Bellarmin (Recherches 28), p. 365-385.
- (1983a), « Die unvergängliche Aktualität des Papsttums », dans *Schriften zur Theologie*, v. 16 : *Humane Gesellschaft und Kirche von morgen*, Zürich/Einsiedeln/Köln, Benziger, p. 249-270.
- (1983b), « Eine Theologie, mit der wir leben können », dans *Schriften zur Theologie*, v. 15 : *Wissenschaft und christlicher Glaube*, Zürich, Benziger, p. 104-116.
- (1983c), « Kirche und Atheismus », dans *Schriften zur Theologie*, v. 15 : *Wissenschaft und christlicher Glaube*, Zürich, Benziger, p. 139-151.
- (1983d), « Man soll nicht zu früh aufhören zu denken. Gespräch mit Leo O'Donovan, New York (1978) », dans P. IMHOF et H. BIALLOWONS, dir., *Karl Rahner im Gespräch*, v. 2, München, Kösel, p. 47-59.
- (1983e), « Plädoyer für eine namenlose Tugend », dans *Schriften zur Theologie*, v. 15 : *Wissenschaft und christlicher Glaube*, Zürich, Benziger, p. 298-302.
- (1983f), « Über die intellektuelle Geduld mit sich selbst », dans *Schriften zur Theologie*, v. 16 : *Humane Gesellschaft und Kirche von morgen*, Zürich/Einsiedeln/Köln, Benziger, p. 303-314.
- (1984), *Bekenntnisse. Rückblick auf 80 Jahre*, Wien/München, Herold.
- (1985), « Dogmengeschichte in meiner Theologie », dans W. LÖSER, K. LEHMANN et M. LUTZ-BACHMANN, dir., *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg, Echter, p. 177-187.
- (1995) [allemand 1970], « Considérations sur la méthode de la théologie » / trad. par Y. Tourenne, dans Y. TOURENNE, *La théologie du dernier Rahner. « Aborder au sans-rivage ». Approches de l'articulation entre philosophie et théologie chez « le dernier Rahner »*, Paris, Cerf (Cogitatio Fidei 187), p. 401-448.

- (2004) [allemand 1954-1984], *Karl Rahner: Theological Investigations*, Limerick (IRL), University of Limerick – Centre for Culture, Technology and Values (CD-ROM).
- RAHNER, K., P. IMHOF et H. BIALLOWONS (1983), *Im Gespräch*, v. 2, München, Kösel.
- (1985), *Le courage du théologien*, Paris, Cerf.
- RAHNER, K. et J.B. METZ (1968) [allemand 1963², 1941], *L'homme à l'écoute du Verbe. Fondements d'une philosophie de la religion* / trad. par J. Hofbeck, Tours, Mame.
- RAHNER, K. et L.J. O'DONOVAN (1983), « Man soll nicht zu früh aufhören zu denken. Gespräch mit Leo O'Donovan, New York (1978) », dans P. IMHOF et H. BIALLOWONS, dir., *Karl Rahner. Im Gespräch*, v. 2, München, Kösel, p. 47-59.
- RAHNER, K. et B. SESBOÛÉ (1990) [1984], *De la patience intellectuelle envers soi-même : conférence donnée au Centre Sèvres le 11 avril 1983 ; suivie d'une bibliographie française de ses oeuvres et d'une sélection de ses écrits originaux les plus importants*, Paris, Médiasèvres (Travaux et conférences du Centre Sèvres 19).
- RAHNER, K. et H. VORGRIMLER (1970) [allemand 1969⁷, 1961], *Petit dictionnaire de théologie catholique* / trad. par P. Démann et M. Vidal, Paris, Éditions du Seuil (Livre de vie, 99).
- RAHNER, K. et K.-H. WEGER (1979), *Was sollen wir noch glauben?: Theologen stellen sich den Glaubensfragen einer neuen Generation*, Freiburg i. Br./Basel/Wien, Herder.

B. Littérature secondaire

B1. Recensions du *Traité fondamental de la foi*

- BLASER, K. (1983), « *Traité fondamental de la foi: Introduction au concept du christianisme* », *Revue de théologie et de philosophie*, 115/4, p. 410.
- DONOVAN, D. (1978), « Rahner's Grundkurs: Frankly Pastoral », *Ecumenist*, 16, p. 65-70.
- EGAN, H.D. (1977), « Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums », *Theological Studies*, 38/3, p. 555-559.

- FISCHER, K.P. (1977), « Grundkurs des Glaubens. Karl Rahners "Einführung in den Begriff des Christentums" », *Theologie und Philosophie*, 52, p. 67-71.
- HENTZ, O. (1978), « Rahner: Foundations of Christian Faith », *Thought: Fordham University Quarterly*, 53, p. 433-441.
- JONES, H. (1979), « Foundations of Christian Faith », *Theology*, 82, p. 131-132.
- KERN, W. (1977), « Karl Rahners "Grundkurs des Glaubens". Kleine Einführung in eine große Einführung », *Stimmen der Zeit*, 195, p. 326-336.
- MARCHANT, G.J.C. (1979), « Foundations of Christian Faith », *Churchman*, 93/3, p. 253-260.
- MCDERMOTT, B.O. (1980), « Foundations of Christian Faith », *Theological Studies*, 41/2, p. 343-347.
- NEUFELD, K.H. (1984), « Somme d'une théologie, somme d'une vie. Le Traité fondamental de la foi de Karl Rahner », *Nouvelle Revue Théologique*, 106/6, p. 817-833.
- O'DONOVAN, L.J. (1979), « Karl Rahner. Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity », *Religious Studies Review*, 5/3, p. 194-198.
- RATZINGER, J. (1978), « Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens », *Theologische Revue*, 74, p. 177-179.
- ROBERTSON, J.C. (1979), « Karl Rahner. Foundations of Christian Faith. An Introduction to the Idea of Christianity », *Religious Studies Review*, 5/3, p. 190-194.
- SCHEFCZYK, L.C. (1977), « Christentum als Unmittelbarkeit zu Gott: Erwägungen zu Karl Rahners "Grundkurs des Glaubens" », *Communio – Internationale katholische Zeitschrift*, 6/5, p. 442-450.
- SECKLER, M. (1976), « Eine Einführung in den Begriff des Christentums. Zu Karl Rahners neuestem Werk », *Herder Korrespondenz*, 30, p. 516-521.
- SINGER, J. (1979), « Karl Rahners Grundkurs », *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 127, p. 382-387.
- THEOBALD, C. (1983), « Karl Rahner. *Traité fondamental de la foi* », *Études*, 359, p. 551-555.

WERNER, W. et M. SECKLER (2000), « Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums », *Theologische Quartalschrift*, 180/4, p. 315-317.

WOLFINGER, F. (1977), « Zu Karl Rahners "Grundkurs des Glaubens" », *Orientierung*, 41/4, p. 45-48.

YARNOLD, E.J. (1980), « Foundations of Christian Faith », *Journal of Theological Studies*, 31/1, p. 270-279.

B2. Commentaires sur le « premier niveau de réflexion »

BROSSE, R. (1996), *Jésus, l'histoire de Dieu : historicité et devenir. Deux notions clés de la théologie de Karl Rahner*, Fribourg, Éditions universitaires.

FARRUGIA, E.G. (1985), *Aussage und Zusage: zur Indirektheit der Methode Karl Rahners veranschaulicht an seiner Christologie*, Roma, Editrice Pontificia Universita Gregoriana.

FISCHER, K.P. (1976), « „Wo der Mensch an das Geheimnis grenzt“. Die mystagogische Struktur der Theologie Karl Rahners », *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 98/2, p. 159-170.

——— (1986), *Gotteserfahrung: Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und in der Theologie der Befreiung*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag.

FRIES, H. (1979), « Theologische Methode bei John Henry Newman und Karl Rahner », *Catholica*, 33, p. 109-133.

——— (1980), « Theologische Methode bei John Henry Newman und Karl Rahner (suivi de : Karl Rahner: Stellungnahme und Diskussion) », dans H. FRIES et W. BECKER, dir., *Newman Studien*, v. 11, Nürnberg, Glock und Lutz (Veröffentlichungen des Internationalen Cardinal Newman Gesellschaft), p. 191-210 (et 211-215).

MARTINEZ, G. (2001), « Karl Rahner and the Turning Point in Catholic Theology », dans *Confronting the mystery of God: political, liberation, and public theologies*, New York, Continuum, p. 1-20.

MAURICE, E. (1995), *La christologie de Karl Rahner*, Paris, Desclée de Brouwer (Jésus et Jésus-Christ 65).

NEUFELD, K.H. (2006), « L'eredità di Rahner », *Filosofia e teologia*, 20/1, p. 110-121.

SCHUPP, F. (1971) [1971], « Zwei Reflexionsstufen. Bemerkungen zu Pluralismus, Problematik, Theorie und Kritik in der Theologie », *Zeitschrift für katholische Theologie*, 93, p. 61-73.

——— (1974) [1971], « Zwei Reflexionsstufen », dans *Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie*, Freiburg i. Br., Herder (Quaestiones disputatae 64), p. 27-42.

SECKLER, M. (1984), « Das eine Ganze und die Theologie. Fundamentaltheologische Überlegungen zum wissenschaftstheoretischen Status der Grundkurs-Idee Karl Rahners », dans E. KLINGER et K. WITTSTADT, dir., *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II Vatikanum. Für Karl Rahner*, Freiburg i. Br./Basel/Wien, p. 826-852.

TOURENNE, Y. (1995), *La théologie du dernier Rahner. « Aborder au sans-rivage ». Approches de l'articulation entre philosophie et théologie chez « le dernier Rahner »*, Paris, Cerf (Cogitatio Fidei 187).

WERNER, W. (2003), *Fundamentaltheologie bei Karl Rahner. Denkwege und Paradigmen*, Tübingen, Francke.

B3. Allusions au « premier niveau de réflexion »

ARTZ, J. (1977), « Preface », dans *Newman and His Theological Method: A Guide for the Theologian Today*, Leiden, E.J. Brill, p. xi-xiv.

ASHLEY, J.M. (2003), « Johann Baptist Metz », dans P. SCOTT et W.T. CAVANAUGH, dir., *The Blackwell Companion to Political Theology*, Malden (MA), Blackwell, p. 240-255.

BACIK, J.J. (1980), *Apologetics and the Eclipse of Mystery. Mystagogy According to Karl Rahner*, Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press.

CARR, A.E. (1980), « Starting with the Human », dans L.J. O'DONOVAN, dir., *A World of Grace: An Introduction to the Themes and Foundations of Karl Rahner's Theology*, New York, Seabury Press, p. 17-30.

DONOVAN, D. (2005), « Revelation and Faith », dans D. MARMION et M.E. HINES, dir., *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Cambridge/New York, Cambridge University Press (Cambridge Companions to Religion), p. 83-97.

DUBITSKY, C.M. (1989), « Religious Education: Profession and Academic Discipline », *Religious Education*, 84/2, p. 273-282.

- DYCH, W.V. (1980), « Theology in a New Key », dans *A World of Grace: An Introduction to the Themes and Foundations of Karl Rahner's Theology*, New York, Seabury Press, p. 1-16.
- EGAN, H.D. (1980), « “The Devout Christian of the Future Will... Be a ‘Mystic’.” Mysticism and Karl Rahner's Theology », dans W.J. KELLY, dir., *Theology and Discovery: Essays in Honor of Karl Rahner, SJ*, Milwaukee, Marquette University Press, p. 139-158.
- (2005), « Theology and Spirituality », dans D. MARMION et M.E. HINES, dir., *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Cambridge/New York, Cambridge University Press (Cambridge Companions to Religion), p. 13-28.
- FAHEY, M.A. (1980), « On Being Christian—Together », dans L.J. O'DONOVAN, dir., *A World of Grace: An Introduction to the Themes and Foundations of Karl Rahner's Theology*, New York, Seabury Press, p. 120-137.
- FIorenza, F.S. (1984), *Foundational Theology: Jesus and the Church*, New York, Crossroad.
- (1991), « Systematic Theology: Task and Methods », dans F.S. FIorenza et J.P. GALVIN, dir., *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, v. 1, Minneapolis, Fortress Press, p. 1-88.
- (2005), « Method in Theology », dans D. MARMION et M.E. HINES, dir., *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Cambridge/New York, Cambridge University Press (Cambridge Companions to Religion), p. 65-82.
- FISCHER, K.P. (1974), « Als grosser Theologe ein engagierter „Dilettant“. Randbemerkungen zum 70. Geburtstag Karl Rahners », *Orientierung*, 38/4, p. 44-47.
- FISCHER, M.F. (2005), *The Foundations of Karl Rahner: A Paraphrase of the Foundations of Christian Faith*, New York, Herder & Herder.
- GABORIAU, F. (1968), *Le tournant théologique aujourd'hui selon K. Rahner*, Paris, Desclée de Brouwer.
- KILBY, K. (2004), *Karl Rahner: Theology and Philosophy*, London/New York, Routledge.
- (2005), « Karl Rahner », dans D. FORD et R. MUERS, dir., *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918*, Malden (MA), Blackwell, p. 92-105.

- KLEINSCHWÄRZER-MEISTER, B. (2001), *Gnade im Zeichen: katholische Perspektiven zur allgemeinen Sakramentenlehre in ökumenischer Verständigung auf der Grundlage der Theologie Karl Rahners*, Münster, LIT Verlag (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 26).
- KRESS, R. (1980), « A Response to Fr. McCool », dans *Theology and Discovery: Essays in Honor of Karl Rahner, SJ*, Milwaukee, Marquette University Press, p. 94-101.
- LENNAN, R. (1995), « Faith and Authority in a Pluralist Age », dans *The Ecclesiology of Karl Rahner*, Oxford University Press, p. 173-211.
- LOGAN, I. (2001), « Newman and Rahner on the Way to Faith – and Wittgenstein Came Too! », *New Blackfriars*, 82/970, p. 579–590.
- LONERGAN, B.J.F. (1980), « A Response to Fr. Dych », dans W.J. KELLY, dir., *Theology and Discovery: Essays in Honor of Karl Rahner, SJ*, Milwaukee, Marquette University Press, p. 54-57.
- MARMION, D. (1998), *A Spirituality of Everyday Faith: A Theological Investigation of the Notion of Spirituality in Karl Rahner*, Louvain, Peeters Press (Louvain theological & pastoral monographs 23).
- (2004), « Theology, Spirituality, and the Role of Experience in Karl Rahner », *Louvain Studies*, 29, p. 49-76.
- NEUFELD, K.H. (1983), « La relation entre philosophie et théologie selon Karl Rahner », dans S. DECLoux, P.-P. DRUET, X. TILLIETTE *et al.*, *Pour une philosophie chrétienne. Philosophie et théologie*, Paris, Éditions Lethielleux (Le Sycomore/Chrétiens aujourd'hui 11), p. 85-108.
- O'CALLAGHAN, M. (1981), « Rahner and Lonergan on Foundational Theology », dans M.L. LAMB, dir., *Creativity and Method: Essays in Honor of Bernard Lonergan, SJ*, Milwaukee, Marquette University Press, p. 123-140.
- ORMEROD, N. (1990), « Karl Rahner », dans N. ORMEROD, dir., *Introducing Contemporary Theologies: The What and the Who of Theology Today*, Newtown (AU), E.J. Dwyer, p. 93-104.
- RAFFELT, A. (1985), « „Grundkurs des Glaubens“ – ein einzigartiges Rahner-Werk », dans P. IMHOF et H. BIALLOWONS dir., *Karl Rahner: Bilder eines Lebens*, Zürich/Freiburg i. Br., Benzinger/Herder, p. 89-90.
- RAFFELT, A. et N. SCHWERTFEGER (1999), « Editionsbericht », dans *Karl-Rahner: Sämtliche Werke*, v. 26 : *Grundkurs des Glaubens. Studien zum Beg-*

riff des Christentums, Düsseldorf/Freiburg i. Br., Solothurn/Benziger, p. xi-xxxix.

- SESBOÛÉ, B. (2001), *Karl Rahner*, Paris, Cerf (Initiations aux théologiens).
- SYKES, S. (1984), *The Identity of Christianity: Theologians and the Essence of Christianity from Schleiermacher to Barth*, Philadelphia, Fortress Press.
- TERRA, D.P. (2006), *Devenir chrétien aujourd'hui. Un discernement avec Karl Rahner*, Paris, L'Harmattan.
- VASS, G. (1985a), *Understanding Karl Rahner*, v. 3, Westminster (MD)/London, Christian Classics/Sheed & Ward.
- (1985b), *Understanding Karl Rahner*, v. 2, Westminster (MD)/London, Christian Classics/Sheed & Ward.
- WEIRER, W. (2004), *Qualität und Qualitätsentwicklung theologischer Studiengänge: Evaluierungsprozesse im Kontext kirchlicher und universitärer Anforderungen aus praktisch-theologischer Perspektive*, Münster, LIT Verlag (Kommunikative Theologie – interdisziplinär 2).

B4. Autres

- BATLOGG, A.R. et M.E. MICHALSKI, dir. (2006), *Begegnungen mit Karl Rahner: Weggefährten erinnern sich*, Freiburg i. Br., Herder.
- BURKE, P. (2002), *Reinterpreting Rahner: A Critical Study of His Major Themes*, New York, Fordham University Press.
- CURTIN, M. (1979), « Some Basic Epistemological Problems in Rahner's Foundations of Christian Faith », *Philosophical Studies*, 28, p. 245-254.
- DYCH, W.V. (1980), « Method in Theology According to Karl Rahner », dans W.J. KELLY, dir., *Theology and Discovery. Essays in Honor of Karl Rahner*, SJ, Milwaukee, Marquette University Press, p. 39-53.
- EICHER, P. (1970), *Die anthropologische Wende: Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Freiburg (CH), Universitätsverlag (Dokimion 1).
- NEUFELD, K.H. (1994), *Die Brüder Rahner: eine Biographie*, Freiburg i. Br., Herder.
- NEUMANN, K. (1980), *Der Praxisbezug der Theologie bei Karl Rahner*, Freiburg i. Br., Herder (Freiburger theologische Studien 118).

O'MEARA, T.F. (2007), *God in the World: A Guide to Karl Rahner's Theology*, Liturgical Press.

——— (2010), « Paul Tillich and Karl Rahner. Similarities and Contrasts », *Gregorianum*, 91, p. 443-459.

RAFFELT, A. et H. VERWEYEN (1997), *Karl Rahner*, München, C.H. Beck.

RIEF, J. (1968), « Sacramentum Mundi », *Theologische Quartalschrift*, 148, p. 244-248.

C. Autres références

C1. Newman, Rousselot et Gabriel Marcel

DESSAIN, C.S., dir. (1961), *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, v. 19 : *Consulting the Laity, January 1859 to June 1861*, London, Nelson.

DESSAIN, C.S. et T. GORNALL, dir. (1973), *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, v. 25 : *The Vatican Council, January 1870 to December 1871*, Oxford, Clarendon Press.

MARCEL, G. (1933), « Position et Approches concrètes du Mystère ontologique », dans *Le monde cassé*, Paris, Desclée de Brouwer, p. 251-301.

——— (1935), *Être et Avoir*, Paris, Aubier (Philosophie de l'Esprit).

——— (1963), « Réflexion primaire et réflexion seconde. Le repère existentiel », dans *Le mystère de l'être*, v. 1 : *Réflexion et mystère*, Paris, Aubier-Montaigne (Philosophie de l'esprit), p. 91-118.

NEWMAN, J.H. (1896) [1877], *The via media of the anglican church. Illustrated in lectures, letters and tracts written between 1830 and 1841*, v. 1 : *Lectures on the prophetic office of the church viewed relatively to Romanism and popular Protestantism*, New York, Longmans Green and Co.

——— (1903) [1870], *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, London/New York/Bombay, Longmans, Green and Co.

——— (1906) [1858], « The Mission of St. Benedict », dans *Historical Sketches*, v. 2, London/New York, Longmans, Green and Co., p. 365-430.

——— (1908) [1850], « Sermon XII. The Mission of St. Philip Neri », dans *Sermons Preached on Various Occasions*, London/New York, Longmans, Green and Co., p. 199-242.

NEWMAN, J.H. et M.-M. OLIVE (1975) [anglais 1870], *Grammaire de l'assentiment* / trad. par M.-M. Olive, Paris, Desclée de Brouwer (Textes Newmaniens 8).

RICŒUR, P. (1999) [1984], « Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel », dans *Lectures*, v. 2 : *La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, p. 49-67.

ROUSSELOT, P. (1910), « Les yeux de la foi », *Recherches de science religieuse*, 1/1 et 5, p. 241-259, 444-475.

——— (1913), « Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle », *Recherches de science religieuse*, 4, p. 1-36.

C2. Autres

AUBERT, R. (1945), *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Louvain, Warny.

DULLES, A.R. (2005) [1971], *A history of apologetics*, San Francisco, Ignatius Press.

MADDOX, R.L. (1984), *Toward an Ecumenical Fundamental Theology*, Chico (CA), Scholars Press.

MUSCHALEK, G. (1972) [Allemand 1968], *Certitude de foi et liberté* / trad. par H. Rochais, Paris, Desclée de Brouwer (Quaestiones disputatae 8).

NEUFELD, K.H. (1993), « Theologiegeschichtliches zum Innsbrucker "Verkündigungstheologie" », *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 115, p. 13-26.

SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (1998), « Neuordnung der theologischen Studien für Priesterkandidaten », dans *Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz*, v. 1, Köln, Bachem, p. 416-432.

WARD, W.P. (1912), *The Life of John Henry Cardinal Newman: Based on His Private Journals and Correspondence*, v. 2, London/New York/etc., Longmans, Green and Co.

——— (1918), « Newman's Philosophy », dans J. WARD et M. WARD, dir., *Last Lectures*, London, Longmans, Green and Co., p. 72-101.

D. Outils bibliographiques

BLEISTEIN, R. (1974), *Bibliographie Karl Rahner. 1969-1974*, Freiburg i. Br./Basel/Wien, Herder.

- BLEISTEIN, R. et E. KLINGER (1969), *Bibliographie Karl Rahner. 1924-1969*, Freiburg i. Br./Basel/Wien, Herber.
- IMHOF, P. et E. MEUSER (1984), « Bibliographie Karl Rahner. 1979-1984 », dans E. KLINGER et K. WITTSTADT, dir., *Glaube im Prozess: Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner*, Freiburg i. Br., Herder, p. 854-871.
- IMHOF, P. et H. TREZIAK (1979), « Bibliographie Karl Rahner. 1974-1979 », dans H. VORGRIMLER, dir., *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Freiburg i. Br, Herder, p. 579-597.
- NEUFELD, K.H. (1974), *Rahner-Register. Ein Schlüssel zu Karl Rahners „Schriften zur Theologie I-X“ und zu seinen Lexikonartikeln*, Zürich, Benzinger.
- RAFFELT, A. (2009). « Karl Rahner – Sekundärliteratur. 1936-2009 », Freiburg i. Br., Bibliothèque universitaire de Freiburg im Breisgau en collaboration avec la Karl Rahner-Archiv; accessible en ligne à www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/rahner/rahnerli.htm (page consultée le 12/05/2011).
- . (2011a). « Bibliographie des Schrifttums von Karl Rahner », Freiburg i. Br., Bibliothèque universitaire de Freiburg im Breisgau; accessible en ligne à www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/rahner/rahnersc.htm (page consultée le 12/05/2011).
- . (2011b). « Karl Rahner – Sekundärliteratur », Freiburg i. Br., Bibliothèque universitaire de Freiburg im Breisgau; accessible en ligne à <http://dspace.ub.uni-freiburg.de/handle/25/2> (page consultée le 12/05/2011).
- RICKABY, J. (1914), *Index to the Works of John Henry Newman*, London/New York, Longmans, Green and Co.
- SESBOÛÉ, B. (1990) [1984], « Bibliographie française de K. Rahner », dans K. RAHNER et B. SESBOÛÉ, *De la patience intellectuelle envers soi-même : conférence donnée au Centre Sèvres le 11 avril 1983 ; suivie d'une bibliographie française de ses oeuvres et d'une sélection de ses écrits originaux les plus importants*, Paris, Médiasèvres (Travaux et conférences du Centre Sèvres 19), p. 29-58.