

2 m 11. 3194.7

Université de Montréal

La christologie transcendantale de Karl Rahner:
pour un dialogue avec les religions non chrétiennes.

Par Jean-Philippe Doucet
Faculté de théologie

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès arts (M.A.)

©Jean-Philippe Doucet, 2004



BL

25

U54

2004

V.008

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :
La christologie transcendantale de Karl Rahner:
pour un dialogue avec les religions non chrétiennes

Présenté par :
Jean-Philippe Doucet

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Jean-François Roussel	Président du jury
Jean-Claude Petit	Directeur de recherche
Denise Couture	Membre du jury

Mémoire accepté le :

Sommaire

Ce mémoire de maîtrise présente une étude de la christologie du théologien allemand Karl Rahner (1904-1984) telle qu'elle apparaît dans sa synthèse théologique, le *Traité fondamental de la foi*, en regard des questions soulevées par le dialogue interreligieux. Parmi les enjeux majeurs de ce dialogue, se trouve la question de la dimension «singulière» et «universelle» de Jésus-Christ telle qu'elle est traditionnellement interprétée en foi chrétienne. Des études récentes ont mis en évidence les possibilités que recellerait la christologie dite «transcendantale» de Rahner pour repenser cette question sans annexer les autres religions aux prétentions «universalistes» du christianisme. Ce projet de mémoire se propose de «relire» la christologie de Rahner sous l'horizon de cette interrogation, en retenant comme références privilégiées, les travaux de Jacques Dupuis et de Claude Geffré sur les enjeux théologiques contemporains du dialogue interreligieux. Il ressort que la position de Rahner telle qu'interprétée dans ce mémoire, ne saurait répondre complètement, malgré sa grande ouverture théologique, aux conditions d'un dialogue interreligieux authentique. Celle-ci permet toutefois de préciser les dimensions importantes d'une christologie des religions susceptible de répondre aux défis du dialogue interreligieux. Cette conclusion confirme que la christologie transcendantale de Rahner occupe une place importante dans le contexte contemporain du pluralisme religieux et théologique.

Mots-clés: Dialogue interreligieux; Pluralisme religieux-Christianisme; Théologie des religions (Théologie chrétienne); Karl Rahner; Christologie; Christianisme et autres religions.

Summary

This Master's thesis presents a study of German Catholic theologian Karl Rahner's (1904-1984) Christology at the moment he wrote *The Foundation of Christian Faith*, in light of the questions raised by the current inter-religious dialogue. A major issue of inter-religious dialogue is the traditional Christian faith interpretation of the «universal» and «singular» dimension of Jesus-Christ. Recent studies have shown that Rahner's «transcendental» view of Christology could enable us to rethink this question without excluding all other religions from Christianity's "universalistic" views. This thesis proposes to reread Rahner's Christology, while taking into account the issues discussed above. The main references that support this thesis are studies conducted by contemporary theologians Jacques Dupuis and Claude Geffré about the theological issues of today's inter-religious dialogue. In conclusion, the analysis shows that Rahner's position, despite its theological open-mindedness, does not completely depict an authentic inter-religious dialogue. However, Rahner's transcendental Christology allows to define precisely which dimensions of Christology could possibly address the challenges of inter-religious dialogue. The thesis concludes by confirming that Karl Rahner's transcendental Christology occupies an important place in a contemporary context of religious and theological pluralism.

Keywords: Inter-religious dialogue; Religious pluralism-Christianity; Theology of Religions (Christian theology); Karl Rahner; Christology; Christianity and other religions.

Table des matières

Sommaire/Summary	iv
Liste des sigles et des abréviations	v
Remerciements	vi
INTRODUCTION	1
I	
PLURALISME, CHRISTOLOGIE ET DIALOGUE	4
1. L'enjeu du dialogue interreligieux dans l'expérience chrétienne contemporaine	8
2. Vatican II: un tournant important dans l'histoire de l'Église	11
3. Le renouveau de la théologie chrétienne des religions	15
4. La problématique christologique: Jésus-Christ, singulier et universel	18
II	
LA CHRISTOLOGIE TRANSCENDANTALE DE KARL RAHNER	25
1. La méthode transcendantale chez Karl Rahner	28
2. Jésus-Christ dans le <i>Traité fondamental de la foi</i>	42
3. Un Christ et l'universalité du salut : la position de Karl Rahner	54
III	
POSSIBILITÉS ET LIMITES DE LA CHRISTOLOGIE TRANSCENDANTALE POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX	64
1. La christologie transcendantale: une christologie inclusive?	65
2. La christologie transcendantale comme logique relationnelle	71
3. Vers le développement d'une christologie trinitaire	80
CONCLUSION	89
Bibliographie	94

Liste des sigles et abréviations

AG	Décret sur l'activité missionnaire (<i>Ad Gentes</i>)
CMT	Rahner, Karl. <i>Considérations sur la méthode en théologie</i>
DP	Encyclique <i>Dialogue et proclamation</i>
DV	Balthasar, Hans Urs von, <i>La Dramatique Divine</i> (Lethielleux - Namur)
ETH	Rahner, Karl, <i>Écrits théologiques</i> (Paris)
GS	Constitution pastorale de l'Église dans le monde de ce temps (<i>Gaudium et Spes</i>)
<i>Investigations</i>	Rahner, Karl, <i>Theological Investigations</i> (New York)
KR	Sesboué, Bernard, <i>Karl Rahner</i> (Paris)
LG	Constitution dogmatique de l'Église (<i>Lumen Gentium</i>)
NA	Déclaration de l'Église sur les religions non chrétiennes (<i>Nostra Aetate</i>)
RM	Encyclique <i>Redemptoris Missio</i>
TFF	Rahner, Karl, <i>Traité Fondamental de la foi</i> (Paris)
VTC	Dupuis, Jacques, <i>Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux</i> (Paris)

Remerciements

J'aimerais ici remercier les personnes qui ont contribué, de près ou de loin, à la réalisation de ce projet de mémoire. Je pense entre autres ici à deux professeurs qui ont orienté pour beaucoup mon cheminement intellectuel dans le cadre de mes études supérieures à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal. D'abord mon directeur de recherche, Jean-Claude Petit, pour sa rigueur et son intérêt contagieux pour la pensée de Karl Rahner et Guy-Robert St-Arnaud, pour ses commentaires judicieux quant à la formulation de mon projet de recherche. L'ouverture d'esprit et la compétence de ces professeurs m'auront permis de préciser des questions qui allaient orienter et orienteront mon parcours académique pour les prochaines années. Je pense aussi au professeur Achiel Peelman de l'Université St-Paul à Ottawa et à Fabrice Blée pour leurs conseils et suggestions de lectures en matière de pluralisme religieux et de dialogue interreligieux. J'aimerais aussi remercier Solange Lefebvre, professeur pour qui j'ai réalisé ma première expérience de travail à titre d'auxiliaire de recherche à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal. Cette expérience m'aura permis de confirmer mes intérêts et mes aptitudes pour la recherche universitaire dans le domaine de la théologie. J'inclus également dans ces remerciements le frère Stanislas Moreau (c.s.c.) de la Maison Frère André, organisateur des conférences sur le dialogue interreligieux «Faire disparaître les barrières» qui ont grandement inspiré mes recherches. J'aimerais également remercier ma compagne Catherine, et mes parents, Jean-Marie et Jeanne d'Arc pour leur support et leur amitié tout au long de ce parcours.

INTRODUCTION

Ce mémoire de maîtrise s'inscrit dans les défis que pose le pluralisme religieux à l'expérience chrétienne contemporaine. Parmi ces défis, celui du dialogue interreligieux nous semble particulièrement important puisqu'il questionne des conceptions bien établies d'une certaine pratique théologique plutôt hostile aux non chrétiens. Bien que cette manière de faire de la théologie soit dépassée depuis le Concile Vatican II, il semble que les églises chrétiennes actuelles ne disposent pas d'une théologie du dialogue interreligieux, c'est-à-dire d'un système théologique «ouvert» qui, tout en restant fidèle à son propre *centre*, rend possible l'engagement à partir de l'*autre* dans le contexte local et global d'un monde de plus en plus multiculturel et multireligieux. Parmi les difficultés que pose l'élaboration d'une telle théologie du dialogue interreligieux nous retrouvons celle de concilier la volonté salvifique universelle de Dieu avec l'événement Christ, présenté dans les Évangiles comme étant l'unique médiation de salut pour tous les êtres humains. Dans le contexte du pluralisme religieux actuel, il semble problématique, en effet, d'affirmer d'emblée que le christianisme représente l'unique voie de salut pour l'humanité alors que des millions d'êtres humains se réclament de croyances et de pratiques différentes.

Dans les milieux académiques, ce genre de difficulté a appelé le renouveau de la théologie des religions. Ce domaine de la théologie fondamentale cherche à interpréter, à la lumière de la foi chrétienne, l'expérience religieuse universelle de l'humanité. Dans le débat actuel en théologie des religions, la figure de Jésus-

Christ occupe une place centrale puisque c'est la manière dont on interprète l'événement Jésus-Christ qui oriente ensuite notre attitude lorsque l'on s'engage dans toute forme de dialogue interreligieux. C'est pourquoi le discours sur Jésus-Christ, la christologie, sera au centre du renouveau théologique en théologie des religions : Jésus-Christ est-il l'unique sauveur de l'humanité?, est-il un sauveur parmi d'autres ? Qui est Jésus-Christ en définitive?

Karl Rahner (1904-1984) est certainement un des théologiens dont la pensée a contribué à ce renouveau théologique qu'il n'a pas hésité à désigner lui-même comme l'avènement d'un «christianisme mondial» qui prendrait au sérieux la pluralité des cultures et des religions humaines. Quelques études récentes comme celle de Maurice Wiles¹ (1992) et Joseph Padiappallil (2001)² ont montré l'importance de la christologie dite transcendantale de Rahner dans le contexte du pluralisme religieux actuel. Avec l'appui de ces études et des écrits de Karl Rahner qui nous sont accessibles, principalement le *Traité fondamental de la foi*, ce mémoire de maîtrise propose de montrer les ressources de la christologie dite «transcendantale» de Karl Rahner pour penser les fondements d'une théologie chrétienne du dialogue interreligieux.

Dans un premier temps, nous tâcherons de faire état de l'importance du dialogue interreligieux aujourd'hui et du renouveau de la théologie des religions qui ne sauraient être bien compris sans souligner le tournant théologique que

¹ WILES, Maurice, *Christian Theology and Interreligious Dialogue*, SCM Press, London/ Trinity Press International, Philadelphia, 1992, 90 p.

² PANDIAPPALLIL, Joseph, *Jesus the Christ and religious pluralism. Rahnerian Christology and belief today*, New York, Crossroad, 2001, 208 p.

représente le deuxième concile du Vatican (1962-1965). De cet état de faits ressortira la primauté de la question christologique qui, sur l'horizon du pluralisme religieux, appelle un examen attentif de la signification de la dimension «singulière» et «universelle» de Jésus-Christ. En guise de point de repère, nous n'hésiterons pas à citer des documents magistériels et les études récentes de théologiens et d'exégètes tels Claude Geffré, Jacques Dupuis et Joseph Pathrapankal. Dans un deuxième temps, nous présenterons les grandes lignes de la christologie transcendantale de Karl Rahner telle que formulée dans son ouvrage théologique, le *Traité fondamental de la foi*. Nous aurons toutefois recours à d'autres écrits de Rahner pour compléter ou éclaircir les questions abordées dans le *Traité*. La méthode «transcendantale» utilisée par Rahner demandera en premier lieu quelques précisions étant donné l'importance des concepts philosophiques que Rahner utilise, comme celui de «transcendental». Pour nous aider dans cette tâche, les travaux des commentateurs de Rahner d'expression française comme Bernard Sesbouë et Yves Tourenne nous seront d'un précieux secours. En guise de troisième partie, nous proposons une discussion quant aux limites et aux ressources de la christologie transcendantale pour le dialogue interreligieux. Il sera alors intéressant de faire ressortir les pistes de recherches et de réflexion que cette position théologique ouvre dans le domaine de la théologie des religions et pour le dialogue interreligieux.

PLURALISME, CHRISTOLOGIE ET DIALOGUE

Bien qu'une facette du dialogue interreligieux puisse se vivre sur le plan de l'expérience entre différents croyants qui désirent partager ensemble la manière dont à travers la pratique de leur religion ils répondent à l'appel de Dieu, de l'Absolu ou du mystère ultime dans leur vie, ce dialogue renvoie inévitablement à une certaine conception ou schématisation de sa propre religion. Le témoignage verbal de la foi passe nécessairement par le langage et donc par une certaine intelligence ou compréhension de la foi. En d'autres termes, *l'expérience de foi* du croyant nous semble aller de pair avec une *conception* de l'être humain, de la réalité absolue et de la finalité ultime du monde et des humains, conception qui conditionne le rapport entre les croyants qu'ils soient membres ou non d'une même confession religieuse³.

C'est souvent dans cette dimension «catégoriale» de l'expérience de foi que semblent se découvrir des incompatibilités fondamentales entre les différentes traditions religieuses. La question de la trinité, la filiation divine de Jésus, la singularité et l'universalité du salut en Jésus-Christ constituent des exemples d'énoncés de foi qui peuvent devenir de véritables pierres d'achoppement pour le chrétien ou la chrétienne engagée dans un dialogue interreligieux. Tant que l'on

³ Nous faisons allusion ici au pluralisme religieux et théologique que l'on retrouve au sein d'une même confession religieuse. Toutefois, bien qu'à l'intérieur du christianisme par exemple, les interprétations de Jésus-Christ peuvent varier, la foi en celui-ci comme sauveur de l'humanité demeure le critère d'unité des chrétiens et de cet énoncé de foi découle une vision du monde

demeure «en système fermé», entre chrétiens par exemple, le fait de proclamer Jésus-Christ comme l'unique médiateur de salut pour l'humanité semble aller de soi parmi ceux et celles dont la référence à Jésus-Christ demeure la norme. Toutefois, l'affirmation de cet énoncé pourtant fondamental du christianisme entre chrétiens et musulmans par exemple, peut être interprété, dans le cadre d'un dialogue interreligieux, comme scandaleux, voire blasphématoire par les membres d'une confession différente.

Ce genre de difficultés ressenties sur le terrain du dialogue interreligieux oblige le théologien à prendre au sérieux le phénomène du pluralisme religieux. C'est d'ailleurs la visée d'une théologie contemporaine des religions de considérer le pluralisme religieux non pas comme un simple phénomène accidentel, mais comme une situation qui a besoin d'être interprétée à l'intérieur même du plan de Dieu pour l'humanité. C'est ainsi que l'on peut constater parallèlement au développement récent du dialogue interreligieux, un grand renouveau de la théologie des religions et de l'attitude de l'Église catholique romaine vis-à-vis des religions du monde.

Comme le rappellent plusieurs théologiens catholiques, comme par exemple Jacques Dupuis et Claude Geffré, notre conscience historique du pluralisme religieux est un phénomène récent. Les questions que nous nous posons aujourd'hui au sujet du rapport du christianisme aux autres religions du monde sont propres à une conscience historique marquée par une certaine «globalisation»

proprement chrétienne dans laquelle Jésus-Christ occupe une place centrale et qui diffère par exemple d'une conception islamique ou juive du monde.

de la planète, par une proximité plus grande entre les peuples, les cultures et aussi les religions. Il n'est plus étonnant aujourd'hui que dans plusieurs grandes villes du monde, coexistent des gens issus de différentes cultures et traditions religieuses. Notre expérience historique d'aujourd'hui est donc marquée par le pluralisme, qu'il soit religieux ou culturel. C'est certainement en réponse à ce nouveau contexte que se sont développés le dialogue interreligieux et toute une réflexion sur les fondements théologiques de celui-ci à travers le renouveau de la théologie chrétienne des religions qui a suivi le Concile Vatican II.

Il nous semble alors important de nous interroger dans ce contexte, sur notre conception de Jésus-Christ. Ce que Jésus-Christ représente pour le chrétien et la chrétienne conditionne nécessairement leur rapport aux croyants des autres grandes religions du monde et la place qu'occupe le christianisme parmi ces religions. C'est pourquoi nous soulignerons dans cette première partie du mémoire, la place centrale qu'occupe le discours sur Jésus-Christ, la christologie, dans l'expérience du chrétien ou de la chrétienne engagée dans le dialogue interreligieux ainsi que pour les théologiens et théologiennes des religions. Pour ces derniers, il s'agit de découvrir à l'intérieur de ce nouveau paradigme que constitue le pluralisme religieux, une signification nouvelle de ce que représente pour le chrétien et la chrétienne, l'événement Jésus-Christ. C'est donc sous cet angle que nous interrogerons en deuxième partie, la christologie transcendantale de Karl Rahner.

Il est important de préciser que nous évoquons ici le dialogue interreligieux comme un «problème» pour une certaine théologie chrétienne qui, en présentant

Jésus-Christ comme l'unique médiateur du salut pour les êtres humains, fait du christianisme la seule «vraie» religion digne de ce nom, les autres traditions religieuses ne représentant pas en elles-mêmes une voie de salut à part entière pour leurs membres. Cette position théologique fut celle de l'Église officielle jusqu'au Concile Vatican II et n'a pas vraiment suscité de grandes remises en question jusqu'à tout récemment alors qu'elle a rencontré de fortes oppositions dans les milieux académiques et sur le terrain du dialogue interreligieux. Nous proposons donc dans la première section du mémoire, un portrait du problème, ce qui nous amènera dans la section suivante à examiner les pistes de solution proposées par Karl Rahner à partir de sa christologie transcendante.

1. L'enjeu du dialogue interreligieux dans l'expérience chrétienne contemporaine

Il ne fait plus de doute aujourd'hui que le dialogue interreligieux recèle un grand potentiel d'enrichissement mutuel surtout dans les domaines de l'éthique et de la pratique spirituelle. Les rencontres interreligieuses d'envergure internationale comme celle d'Assise (1986) ou la fondation de la Conférence mondiale des religions pour la paix à Kyoto (1970) témoignent de la multiplicité des aspects du religieux et l'importance que prend aujourd'hui le dialogue entre les grandes traditions religieuses de l'humanité. Le Bénédictin Henri Le Saux (swami Abhishiktânanda, 1910-1973) et le Cistercien Thomas Merton (1915-1968) sont des exemples modernes de moines chrétiens qui sont allés à la rencontre d'une autre tradition religieuse, respectivement l'hindouisme et le bouddhisme zen, tout en conservant leur appartenance à la grande tradition chrétienne. Leur témoignage nous invite à considérer les religions comme un lieu d'accès privilégié au spirituel et une «spiritualité du dialogue» comme rencontre du mystère ultime de la personne au-delà des formes et des apparences⁴.

Le théologien français Claude Geffré dans son texte «Les fondements théologiques du dialogue interreligieux⁵» nous présente trois règles à la base de tout dialogue authentique. Claude Geffré affirme d'abord l'importance du respect

⁴ Pour une introduction à la «spiritualité du dialogue», nous vous renvoyons à la thèse de Fabrice Blée, *Le dialogue interreligieux monastique : l'expérience nord-américaine : histoire et analyse*, Montréal, Thèse (Ph.D.), Université de Montréal, 1999.

⁵ GEFFRÉ, Claude, «Le fondement théologique du dialogue interreligieux» dans BEZANÇON, Jean-Noël, (éd.), *Au carrefour des religions: rencontre, dialogue, annonce*, Paris, Beauchesne, 1995, pp. 83-106 (90-91).

de l'altérité de l'interlocuteur ou de l'interlocutrice dans son identité propre. Adaptée au dialogue interreligieux, cette règle se traduit par une prise en compte d'un univers culturel et religieux différent du nôtre en évitant d'y «projeter» ou d'y attribuer des qualités qui s'apparentent à notre propre univers d'expérience et de pensée. Cette étape implique une certaine «distanciation» ou décentrement par rapport à notre propre expérience, croyances et pensées.

Mais si ce respect de l'altérité de l'interlocuteur ou de l'interlocutrice dans son identité propre est important, cela ne veut pas dire de mettre notre tradition «entre parenthèses». En ce sens, Claude Geffré souligne comme deuxième règle, l'importance d'être enraciné dans une tradition particulière. En effet, il est impossible de dialoguer si nous ne sommes pas situés «quelque part». Claude Geffré constate que dans le monde occidental, les chrétiens et les chrétiennes sont de moins en moins nombreux en comparaison à l'Afrique et l'Amérique latine où le christianisme est en pleine expansion. Le christianisme dans ses formes actuelles paraît assez mal répondre aux besoins spirituels des occidentaux pour qui les sagesses et les religions de l'Orient exercent une fascination grandissante aux dépens d'une tradition chrétienne qui suscite, chez plusieurs, de l'indifférence. Sans nous étendre sur le sujet, soulignons simplement que le dialogue interreligieux peut constituer en ce sens, une chance pour la théologie chrétienne d'aujourd'hui de renouveler son langage à la lumière de l'expérience religieuse universelle de l'humanité.

La dernière règle pour un dialogue authentique décrite par Claude Geffré est celle de l'égalité des partenaires engagé(e)s dans le dialogue. Il semble en effet

difficile de dialoguer dans un contexte où un ou une des partenaires se sent supérieur(e) à l'autre en affirmant appartenir à une tradition religieuse qui prétend posséder la vérité concernant Dieu ou l'Absolu et la destinée ultime (salut) de l'être humain. Comme le souligne Claude Geffré :

Il n'est pas évident de concilier l'engagement absolu qu'implique toute vraie démarche religieuse et l'attitude de dialogue et d'ouverture à l'altérité des autres. C'est pourtant cette coexistence difficile à laquelle la théologie présente doit s'efforcer de penser sans aboutir au relativisme.⁶

Cette condition est difficile à envisager dans une tradition qui s'est longtemps considérée comme la seule «vraie» religion du monde. L'enjeu que représente le dialogue interreligieux dans l'expérience historique des églises chrétiennes ne saurait se comprendre sans souligner le véritable point tournant que constitue le deuxième concile du Vatican (1962-1965) dans l'histoire de l'Église et le renouveau de la théologie chrétienne des religions qui s'en est suivi.

⁶ Ibid., p. 91.

2. Vatican II: un tournant historique important dans l'histoire de l'Église

Parmi les théologiens présents au concile, Karl Rahner est certainement un de ceux dont les idées ont influencé le discours officiel de l'Église catholique romaine sur les religions non chrétiennes. Dans un article important qui se veut une réflexion théologique générale sur le concile⁷, Karl Rahner identifie ce dernier comme l'avènement d'une ère nouvelle dans l'histoire de l'Église, celle d'un «christianisme mondial», qui témoigne de la reconnaissance du pluralisme culturel et religieux propre au monde contemporain. Rahner identifie cette étape comme la deuxième «césure» ou coupure dans l'histoire de l'Église et celle du salut qu'il divise en trois grandes périodes⁸:

- A. La courte période judéo-chrétienne
- B. La période de l'Église dans un groupe culturel particulier soit les civilisations hellénistiques et européennes.
- C. La période dans laquelle «l'espace de vie» de l'Église est pour la première fois le monde entier.

Bien que Rahner soit conscient des limites de cette division en trois parties, celles-ci illustrent le mieux selon lui les transitions historiques et théologiques fondamentales dans l'histoire de l'Église et dans la proclamation de son message.

La première période est celle des toutes premières communautés chrétiennes qui, après la mort et la résurrection de Jésus, propageaient de manière

⁷ RAHNER, Karl, «Basic Theological Interpretation of the Second Vatican Council», dans *Theological Investigations*, vol. XX, New York, Crossroad, 1983, pp. 77-89. Cet article n'a malheureusement pas été traduit en français.

⁸ *Ibid.*, p. 83.

radicale la proclamation du salut en Jésus-Christ à l'intérieur et dans la même situation historique que celle de Jésus lui-même, c'est-à-dire dans le contexte juif d'Israël. L'apôtre Paul introduit une première «césure» ou coupure dans l'histoire de l'Église et du salut lorsqu'il abolit le rite de la circoncision pour les païens à qui il proclame l'Évangile. Nous savons que pour les juifs, la réalité de la circoncision représente le symbole d'une existence orientée vers Dieu et le salut. Pour Rahner, Paul marque le commencement d'une ère nouvelle pour l'Église, celle de l'Église des «gentils» en proposant la révélation chrétienne aux non-juifs. Il ne s'agit plus alors d'un christianisme judéo-chrétien, mais d'un christianisme qui croît sur le sol même de la culture païenne. Dans cette nouvelle période, la religion chrétienne devient alors celle de la culture dominante et le restera jusqu'à la moitié du vingtième siècle. Cette deuxième période couvre ainsi le passage de l'Antiquité au Moyen-Âge et celle du colonialisme européen où la religion et la théologie chrétienne de mentalité et de culture européennes étaient importées telles quelles dans les colonies et ce, sur tous les continents. Un exemple de cette importation est celui de la langue latine comme langage liturgique qui dans plusieurs pays, n'avait aucun enracinement historique.

La deuxième coupure ou césure que Rahner souligne dans l'histoire de l'Église est la transition entre un christianisme européen (avec ses appendices américains) et un christianisme mondial. Lorsque Rahner parle du christianisme comme religion mondiale il fait allusion au contexte actuel dans lequel l'Église doit apprendre à vivre avec la diversité culturelle et religieuse de l'humanité et dont le deuxième concile du Vatican marque le début. Il s'agit donc pour Rahner

d'une nouvelle coupure dans l'histoire de l'Église puisque celle-ci doit maintenant composer avec différentes réalités culturelles aussi disparates que celle de l'Asie, de l'Afrique ou de l'Amérique du Sud. Pour Rahner, cette nouvelle situation historique de l'Église représente un défi de taille pour la proclamation du message chrétien comme un tout⁹.

Pour répondre au défi de cette nouvelle activité missionnaire à travers le monde, Karl Rahner tire deux enseignements importants du concile Vatican II:

1. La reconnaissance de la valeur positive des grandes traditions religieuses de l'humanité.
2. L'affirmation de la volonté salvifique universelle de Dieu¹⁰

La reconnaissance au concile d'éléments positifs dans les autres religions est observable sous différentes appellations dans les textes conciliaires: «éléments de grâce» (AD 9), «richesses dispersées par Dieu aux nations» (AD 11), «rayon de vérité qui illumine tous les hommes» (NA 2), la reconnaissance du travail de l'Esprit dans ces religions (GS 11 et AD 4), l'allusion au trésor de la vie ascétique et contemplative (AD 4 et 8), la présence de «semences du Verbe» (LG 17 et AD 11). Il va sans dire qu'une telle reconnaissance de la valeur positive des religions non chrétiennes de la part du magistère est un fait sans précédent dans l'histoire de l'Église.

Dans le même esprit, Vatican II s'engage aussi pour la promotion du respect de toutes les religions du monde (AD 10), spécifiquement les religions

⁹ Ibid., pp. 87-88.

¹⁰ Ibid., pp. 81-82.

traditionnelles, l' hindouisme, le bouddhisme (NA 2), l'islam (NA 3 et LG 16) et le judaïsme (NA 4 et LG 16). Quant à la volonté universelle salvifique de Dieu, elle est soulignée dans le préambule de la déclaration sur les religions non chrétiennes, (*Nostra Aetate*) en s'appuyant sur les textes bibliques suivants: Ps 8,1; Act. 14, 17; Rom. 2, 6-7 et 1 Tim. 2, 4.

En soulignant ces enseignements de Vatican II que nous avons quelque peu enrichis de références issues de documents conciliaires, Karl Rahner nous permet de comprendre l'importance que devait prendre après le concile, le dialogue interreligieux dans la mission évangélisatrice de l'Église. Cette importance a été confirmée par la suite par deux documents post conciliaires, *Redemptoris Missio* (1990) et *Dialogue et Proclamation* (1991).

3. Le renouveau de la théologie chrétienne des religions

Non seulement Vatican II représente-t-il un point tournant dans l'histoire de la théologie catholique quant à sa façon de comprendre la mission de l'Église, mais aussi dans sa façon de comprendre le «salut» des non chrétiens. Avant le concile, l'accent se trouvait presque exclusivement mis sur le salut de ceux à qui l'Évangile n'avait pas été promulgué. On se concentrait alors sur la problématique du «salut des infidèles»¹¹ et sur leur appartenance «implicite» à l'Église. Depuis le concile, l'accent se déplace graduellement vers la situation religieuse comme telle des non chrétiens ou vers le statut socioculturel des religions auxquelles ils appartiennent. La question porte désormais sur le rôle (médiation) de ces religions par rapport à la réalisation du salut ou de la libération de leurs membres. Ce changement paradigmatique fait appel au développement d'une nouvelle théologie chrétienne des religions. Cette tâche s'avère urgente à cause du nouveau contexte du pluralisme religieux et culturel dans lequel se trouvent les églises chrétiennes. La théologie chrétienne veut et doit interpréter ce pluralisme religieux (l'expérience religieuse universelle de l'humanité) à la lumière de sa foi dans la signification singulière et universelle de l'événement Christ. Elle se propose de développer les fondations proprement théologiques du pluralisme religieux qui n'est plus considéré comme une situation «de fait» mais comme une situation «de principe» ou comme une dimension essentielle du projet de salut du Dieu de Jésus-

¹¹ COMEAU, G. «La christologie à la rencontre de la théologie des religions», *Études* 393 (2000) p. 61.

Christ¹². Ce nouveau développement n'est pas sans mettre en question les aspects fondamentaux de la doctrine chrétienne et de sa présentation dans l'enseignement scolaire ou pastoral. Jésus-Christ est-il un sauveur parmi d'autres? Comment situer la Bible par rapport aux textes sacrés dont s'inspirent les autres religions? Comment se situent ces autres religions par rapport au christianisme qui s'est considéré longtemps comme la seule «vraie» religion du monde?

Ainsi, depuis le deuxième concile du Vatican, la théologie chrétienne a développé une variété de modèles pour concevoir le rapport entre le Christ, le christianisme et les autres religions. Ce développement marque le passage, dans la doctrine des grandes confessions chrétiennes, du modèle centré sur l'Église (modèles ecclésiocentriques) vers les modèles centrés sur le Christ (modèles christocentriques), Dieu, l'Absolu ou la réalité ultime (modèles théocentriques). D'autres typologies ont été également proposées comme celle distinguant avec quelques nuances les approches exclusivistes (le salut s'opère exclusivement en Jésus-Christ et son Église), inclusiviste (Jésus-Christ demeure l'unique médiateur du salut, mais l'appartenance à l'Église n'est pas nécessaire) et pluraliste (Jésus-Christ est un sauveur parmi d'autres, toutes les religions se valent). Tous ces modèles considèrent le pluralisme religieux comme un fait incontournable, tout en affirmant l'importance du Christ pour la destinée ultime de l'humanité et du monde. Dans le contexte actuel du pluralisme religieux, il semble de plus en plus

¹² GEFFRÉ, Claude, «Le pluralisme religieux comme paradigme théologique», dans *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001, p. 97. Voir aussi GEFFRÉ, Claude, «Le fondement théologique du dialogue interreligieux» dans BEZANÇON,

difficile de maintenir qu'une tradition religieuse particulière possède le monopole de la vérité en ce qui concerne Dieu ou l'Absolu et la destinée ultime (salut) de l'humanité.

4. La problématique christologique: Jésus-Christ, singulier et universel

Plusieurs théologiens importants dans la réflexion actuelle de l'Église sur sa mission dans le monde et sur le dialogue interreligieux illustrent l'impossibilité de contourner la question centrale de l'unicité (singularité) et de l'universalité de l'événement Christ qui se trouve au point de départ du christianisme et qui met celui-ci à part des autres religions du monde¹³. Claude Geffré illustre bien cette situation:

La tâche la plus difficile pour la théologie des religions est de chercher à penser la pluralité insurmontable des voies vers Dieu sans brader le privilège unique de la foi chrétienne. Il s'agit en particulier de concilier l'affirmation fondamentale de la volonté [salvifique] universelle de Dieu et puis tous les textes du Nouveau Testament qui attestent qu'il n'y a pas de salut en dehors de la connaissance explicite de Jésus-Christ¹⁴.

Un des textes bibliques le plus souvent cité chez les théologiens des religions pour faire ressortir cette situation est celui de l'apôtre Paul (1 Tim 2, 4-6):

«Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité» (...) Dieu est unique, unique est aussi le Médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus qui s'est livré en rançon pour nous» .

¹³ Voir par exemple l'article sans équivoque de Jacques Dupuis, «Le débat christologique dans le contexte du pluralisme religieux», *Nouvelle revue théologique*, 113 (1991) 853-863. Voir aussi SCHILLEBEECKX, Edward, «Universalité unique d'une figure religieuse historique nommée Jésus de Nazareth», dans *Laval théologique et philosophique*, 50 (1994) 265-281.

¹⁴ GEFFRÉ, Claude, «Le fondement théologique du dialogue interreligieux» dans BEZANÇON, Jean-Noël, (éd.), *Au carrefour des religions: rencontre, dialogue, annonce*, Paris, Beauchesne, 1995, p. 86.

En tant que religion de l'incarnation, le christianisme constitue la religion par excellence du paradoxe. En effet, comment une religion peut-elle confesser que la destinée ultime ou salut de l'humanité et du monde est liée de manière décisive et définitive à la figure concrète de Jésus de Nazareth, une personne singulière de l'histoire? Dans l'évolution de la christologie à travers l'histoire, il n'a pas toujours été aisé de maintenir dans un tout indissoluble cette dimension à la fois «singulière» et «universelle» du Christ et de sa mission.

Dès le début du christianisme, l'apôtre Paul ne s'intéresse pas beaucoup à la figure historique de Jésus. On ne retrouve dans ses écrits que deux petites allusions à cette dimension singulière du Christ, d'abord relativement à la naissance charnelle de Jésus «né d'une femme et assujetti à la loi» (Gal 4,4) et ensuite à la mort «maudite» de Jésus sur la croix (Gal 3,3). Paul fonde davantage sa christologie sur une approche tout à fait spirituelle de celui-ci qui trouve son fondement dans sa rencontre avec le Christ ressuscité. Comme l'évoque Normand Provencher dans un article sur le thème de la dimension singulière et universelle du Christ, la pensée chrétienne, jusqu'à une période récente, avait tendance à minimiser la singularité historique de Jésus au profit de la transcendance de sa personne et de l'universalité de sa fonction messianique¹⁵. Il faut reconnaître que les christologies dites «modernes» ont effectué un retour significatif au Jésus des Évangiles créant ainsi une tension importante entre le «Jésus historique» et le

¹⁵ PROVENCHER, Normand, «Singularité de Jésus et Universalité de Christ», dans BRETON, Jean-Claude et PETIT, Jean-Claude, (éds.), *Jésus: Christ universel?*, Montreal, Fides, 1990. pp. 9-24.

«Christ kérygmatic» (Jésus de la foi). Dans le contexte actuel du dialogue interreligieux, un profond malaise se fait ressentir à l'égard de la prétendue «universalité» du Christ. On accepte volontiers que l'événement Christ ait une valeur décisive et universelle pour les chrétiens, mais on se demande si l'on peut vraiment imposer cette signification universelle aux autres. La confession de foi dans le Christ comme sauveur universel est plus que jamais perçue comme une provocation énorme dans le contexte où les diverses religions veulent aider l'être humain à réaliser sa vie. Comment, en effet, maintenir le caractère universel du Christ et du christianisme face à la prétendue complémentarité de toutes ces voies de salut?

Puisque nous n'avons pas directement accès à la figure de Jésus, c'est seulement à partir des témoignages de foi de ses disciples et des développements théologiques qui s'en sont suivis que nous pouvons aborder la question de la singularité et de l'universalité du Christ et de sa mission. Les textes-clés du Nouveau Testament sur le caractère unique et décisif du Christ attestent une relation réelle entre Jésus et le Règne universel de Dieu pour tous les êtres humains: «il n'y a qu'un seul Dieu, qu'un seul médiateur» (1 Tim, 2,5), «il n'y a aucun salut en dehors de lui» (Act. 4, 12), «Je suis le chemin, la vérité et la vie» (Jn, 14,6), «en lui tout a été créé» (Col 1, 15), «Je t'ai établi lumière des nations...salut aux extrémités de la terre» (Act. 13,47), «par son propre sang...il a obtenu la libération définitive» (Hébr. 9,12) «celui qui m'a vu a vu le Père» (Jn 14, 19), etc. Ces expressions montrent que les premiers chrétiens furent conscients

qu'en Jésus de Nazareth, s'était manifestée de manière décisive et unique la volonté de salut universelle de Dieu.

L'exégète indien Joseph Pathrapankal apporte quelques nuances à l'interprétation des textes du Nouveau Testament relativement à la «médiation universelle» du Christ dans le contexte du pluralisme religieux¹⁶. Il commence par souligner les deux tendances contemporaines majeures dans l'interprétation du concept d'unicité et d'universalité du salut en Jésus-Christ :

L'une consiste à interpréter le concept d'unicité, d'universalité, et d'absolutisme à travers une approche qui d'une part reconnaît le pluralisme religieux et d'autre part dissocie le Christ du Jésus historique de Nazareth, en comprenant le Christ comme transcendant le Jésus de l'histoire. L'autre tendance consiste à accepter l'affirmation de l'unicité du salut par Jésus-Christ comme un scandale que nous avons à vivre sans accepter aucun compromis.¹⁷

Les deux tendances évoquées par Pathrapankal sont également soulignées chez d'autres théologiens, comme Claude Geffré par exemple, qui fait allusion au «relativisme» (approches pluralistes) et à l'«absolutisme» (approches exclusivistes). Il est vrai que plusieurs théologiens «relativistes» vont jusqu'à dissocier le Christ de la figure historique de Jésus de Nazareth comme Raymond Pannikar pour qui le Christ a pu avoir d'autres «avatars» que Jésus¹⁸. En d'autres termes pour ces théologiens, la réalité du «Christ universel» n'a pas à être attribuée qu'à Jésus. Cette dissociation du Christ et du Jésus historique est aussi très

¹⁶ PATHRAPANKAL, Joseph, «Médiation universelle du Christ et pluralisme religieux. Une évaluation biblique», *Spiritus*, 122 (1991) 3-14.

¹⁷ Ibid. p. 3-4.

¹⁸ PANNIKAR, Raymond, *The Unknown Christ of Hindouism. Toward an oecumenical Christophany*, Maryknoll, Orbis Books, 1981, cité dans PROVENCHER, Normand, «Singularité de Jésus et Universalité de Christ», loc. cit., p. 13.

populaire dans les traditions ésotériques à tendance syncrétiques¹⁹. D'autre part, il est également vrai que des théologiens «exclusivistes» ne reconnaissent pas de salut possible pour l'être humain en dehors de la reconnaissance de la foi explicite en Jésus-Christ ce qui rend tout dialogue interreligieux difficile.

L'exégète Joseph Pathrapankal met en garde contre une lecture trop littérale des textes du Nouveau Testament relative au caractère unique de la médiation universelle de Jésus de Nazareth comme sauveur absolu de tout le genre humain. Il invite à prendre en considération la réalité des premiers chrétiens qui, après la mort et la résurrection de Jésus, s'étaient rassemblés dans un nouveau mouvement religieux qui s'est développé comme une «secte» parallèle aux autres sectes du judaïsme²⁰. La «secte du Nazaréen» (Act. 24, 5) se distinguait des autres par la reconnaissance de Jésus comme Messie (Christ) attendu par le judaïsme. Elle se distinguait des autres mouvements religieux juifs qui attendaient toujours le messie puisque, selon eux, il était inconcevable de croire en un messie «crucifié». Les premiers chrétiens vivaient ainsi parmi les Juifs et rencontraient beaucoup d'hostilité de leur part à cause de leur conviction religieuse. Pathrapankal souligne le caractère sectaire de l'Église de Jérusalem en ce que celle-ci aurait réduit l'universalisme du message de Jésus et l'ouverture de celui-ci à l'humanité entière puisque pour y adhérer, il fallait d'abord devenir Juif par le rite de la

¹⁹ BERGERON, Richard, «Jésus dans l'ésotérisme» dans PETIT, Jean-Claude et Jean-Claude BRETON (éds), *Jésus: Christ universel? Interprétations anciennes et appropriations contemporaines de la figure de Jésus*, Montréal, Fides, 1990, pp. 2-24.

²⁰ PATHRAPANKAL, Joseph, «Médiation universelle du Christ et pluralisme religieux. Une évaluation biblique», loc. cit., pp. 9-10.

circoncision²¹. Il devenait donc impératif dans un tel contexte, de libérer le christianisme de ces perspectives étroites pour affirmer celui-ci comme un chemin de vie accessible à tous comme l'avait lui-même enseigné Jésus.

Pour Pathrapankal, ce qui est important à comprendre c'est que l'affirmation par les premiers prédicateurs de l'Évangile du caractère unique du salut par Jésus-Christ est très étroitement reliée à cet aspect de secte des premiers chrétiens qui essayaient de survivre dans un milieu de forte opposition :

Alors que le judaïsme devenait de plus en plus la religion de la Torah avec ses innombrables prescriptions légales, le nouveau mouvement religieux était centré sur une personne, une personne dont l'importance était compréhensible par les disciples, à cause de leur foi en la résurrection et en sa présence continuée au milieu d'eux. C'était *son nom et sa puissance* qui les gardaient unis au milieu des oppositions et des persécutions. Alors, ils se mirent à affirmer cette unicité en termes de glorification de Jésus, de la divinité de Jésus. Jésus était présenté comme l'accomplissement de l'attente de l'Ancien Testament, et comme les réalisations des promesses de Dieu²².

Le christianisme devient ainsi une religion centrée sur une personne, celle de Jésus de Nazareth reconnu comme Christ. Pathrapankal invite dans ce contexte à distinguer le langage de la foi et le langage doctrinal que la première Église chrétienne utilisait pour cette proclamation:

L'engagement de foi des disciples de Jésus était vécu de telle manière que pour eux c'était également et en même temps un engagement doctrinal par lequel ils essayaient d'établir que Jésus de Nazareth était le seul et unique sauveur de l'humanité entière. Cela ne signifie pas nécessairement que cet engagement de foi ait une validité métaphysique pour tous les temps et tous les lieux, excepté pour ceux qui acceptaient le Christ comme leur Seigneur et sauveur. C'est peut-être pénible à

²¹ Ibid., p. 9.

²² Ibid., p. 10.

reconnaître, c'est cependant nécessaire de le faire si on doit comprendre que Dieu est le maître de l'histoire²³.

Joseph Pathrapankal invite donc comme le théologien Jacques Dupuis à réinterpréter les affirmations traditionnelles de l'unicité du Christ et du christianisme à la lumière de notre conscience historique actuelle marquée par le pluralisme religieux et les défis du dialogue interreligieux. Mais le véritable défi pour les théologiens chrétiens, selon Joseph Pathrapankal, est de développer une *théologie des religions authentique* en dépassant leurs préjugés occidentaux qui véhiculent toujours selon lui, le schéma théologique qui s'est développé durant les trois premiers siècles de l'ère chrétienne et qui continuent de présenter pour plusieurs LE modèle d'interprétation de la singularité et de l'universalité de Jésus-Christ, sauveur universel de l'humanité²⁴. En résumé, l'interprétation de la dimension singulière et universelle de Jésus-Christ dans le contexte du pluralisme religieux actuel est au coeur des difficultés que pose le dialogue interreligieux à la pensée chrétienne contemporaine. Ce que nous proposons maintenant est d'examiner attentivement en quoi la christologie transcendantale de Karl Rahner offre des pistes de solutions à ces difficultés. Nous verrons par la suite la place qu'occupent les idées de Karl Rahner dans la réflexion académique sur les fondements théologiques du dialogue interreligieux.

²³ Ibid., p. 10.

²⁴ Ibid., p. 13-14.

II

LA CHRISTOLOGIE TRANSCENDANTALE DE KARL RAHNER

Si Karl Rahner (1904-1984) peut être considéré comme un des plus grands théologiens catholiques du vingtième siècle, beaucoup d'étudiants francophones en théologie répugnent à le lire. Il faut dire que la pensée de ce théologien allemand est assez difficile d'accès en ce qu'elle demande certains prérequis d'ordre philosophique et linguistique. À cet égard, il est vrai que la philosophie occupe une place importante dans l'oeuvre théologique de Karl Rahner. Dans son article «La réflexion philosophique en théologie»²⁵, Karl Rahner insiste sur l'importance de «philosopher», de penser soi-même en théologie. Il n'est donc pas surprenant que son édifice théologique ait la réputation d'une théologie philosophique, susceptible de rendre intelligible et crédible la foi chrétienne pour l'être humain moderne. Nous reviendrons un peu plus loin sur le rapport entre philosophie et théologie chez Rahner lorsque nous décrirons sa méthode transcendantale.

Rahner a écrit principalement sous formes d'articles dont un grand nombre a été édité dans ses *Schriften zur Theologie (Écrits théologiques)*, mais dont seulement un petit nombre a été traduit en français. C'est une des raisons pour laquelle nous avons retenu principalement son ouvrage de synthèse, *Grundkurs des Glaubens (Traité fondamental de la foi)* pour ce mémoire. Dans ce livre,

²⁵ RAHNER, Karl, «La réflexion philosophique en théologie», dans *Écrits théologiques*, t. XI, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, p. 51-76.

Rahner reprend les grands thèmes développés dans ses articles pour en faire un livre d'introduction au concept du «christianisme» tel que le souhaitait le Concile Vatican II. Nous déplorons cependant le fait que ce livre important ne soit pas plus étudié par les étudiants en théologie à qui pourtant il est destiné. Le fait de centrer surtout notre étude sur le *Traité fondamental de la foi*, nous permettra aussi de situer la christologie transcendante de Rahner dans l'ensemble de sa pensée théologique.

Pour certains théologiens francophones, malgré les difficultés énumérées précédemment et certaines critiques plutôt dures à son égard²⁶, l'oeuvre et la pensée de Karl Rahner proposent des possibilités intéressantes pour la théologie d'aujourd'hui²⁷. Parmi ceux-ci, on retrouve certainement en tête de liste Bernard Sesbouë qui vient de publier un livre d'introduction à Karl Rahner auquel nous reviendrons à quelques reprises²⁸. Les études de Vincent Holzer²⁹ et de Yves Tourenne³⁰ représentent également pour le lecteur francophone des atouts pour pénétrer l'univers rahnérien. Parmi la littérature anglophone sur Karl Rahner, nous retiendrons principalement les travaux de John Mc Dermott³¹ et ceux de Joseph Pandiappallil³² sur la christologie de Rahner dans le contexte actuel du pluralisme

²⁶ Nous pensons entre autre à celles du théologien suisse Hans Urs von Balthasar.

²⁷ PETIT, Jean-Claude, «La réception de la pensée et de l'oeuvre de Karl Rahner dans la théologie d'expression française», dans *Science et esprit*, 53 (2001) 353-374.

²⁸ SESBOUË, B. *Karl Rahner*, Paris, Cerf, 2001. 300 p. [dans ce qui suit = KR].

²⁹ HOLZER, Vincent, *Le Dieu trinité dans l'histoire*, Paris, Cerf, 476 p.

³⁰ TOURENNE, Yves, *La théologie du dernier Rahner. «Aborder au sans-rivage»*, Paris, Cerf, 1995, 461 p.

³¹ McDERMOTT, John M., «The christologies of Karl Rahner.» *Gregorianum*, 67 (1986) 87-123; 297-327.

³² PANDIAPPALLIL, Joseph, *Jesus the Christ and religious pluralism. Rahnerian Christology and belief today*, New York, Crossroad, 2001, 208 p.

religieux. Toutes ces études, bien que critiques, puisent chez Rahner des ressources importantes pour la théologie d'aujourd'hui.

1. La méthode transcendantale chez Rahner

C'est dans son livre *Geist in Welt*³³ publié pour la première fois en 1939, le seul ouvrage proprement philosophique de Rahner, que celui-ci utilise pour la première fois le terme «transcendantal» dans une de ses publications. Ce livre est consacré à la métaphysique de la connaissance finie chez Thomas d'Aquin. Rahner cherche alors à démontrer les conditions de possibilité de la connaissance de ce qui dépasse le «physique» comme l'entend en son sens premier, le terme métaphysique. Il emprunte alors le concept «transcendantal» chez Kant et Maréchal, concept qu'il allait reprendre et utiliser dans ses travaux ultérieurs. Le terme transcendantal signifie alors ce qui dans la connaissance n'est pas donné par l'expérience, ce qui est a priori. Rahner allait deux ans plus tard publier un autre livre important, *Hörer des Wortes*³⁴ dans lequel il s'interroge sur les conditions de possibilité de l'«écoute» de la révélation divine dans le sujet humain. Comme le souligne Bernard Sesbouë, l'ouvrage *L'homme à l'écoute du verbe* de Rahner constituera la base de sa théologie fondamentale: l'esprit humain est à la fois transcendant et historique³⁵. Ces deux premiers écrits allaient donc tracer pour Rahner les prémisses de tout un système de pensée qui allait bien sûr influencer le développement de sa christologie.

³³ Ce livre a été traduit en français en 1968 sous le titre *L'esprit dans le monde*, Tours, Mame, 398 p.

³⁴ Ce livre fut traduit en français en 1968 sous le titre *L'homme à l'écoute du verbe*, Tours, Mame, 327 p.

³⁵ KR, p. 22.

Que ce soit sur le plan de l'anthropologie, de la théologie ou de la christologie, la «méthode transcendantale» représente une manière d'aborder une question en s'intéressant aux conditions *a priori*, aux structures innées qui rendent possible la connaissance chez le sujet humain. Le système théologique de Rahner doit se comprendre selon cette «raison transcendantale» qui reconnaît en l'être humain une ouverture fondamentale à l'autocommunication libre et pardonnante du mystère absolu dont Jésus-Christ est la parfaite médiation. Nous tenterons maintenant de définir avec le plus de précision possible l'adjectif "transcendantal" qui qualifie à la fois la théologie et la christologie «du dernier Rahner» c'est-à-dire celui qui nous intéresse pour la présente étude (1970-1984). Pour ce faire, nous nous aiderons de l'article de Karl Rahner *Considérations sur la méthode en théologie*³⁶ tiré de ses écrits théologiques, article traduit et commenté par le théologien Yves Tourenne dans son livre *La théologie du dernier Rahner. Aborder au sans-rivage*.

Il est intéressant pour nous de constater que le contexte dans lequel Rahner réfléchit à la nécessité et à la pertinence d'une méthode transcendantale en théologie est celui du pluralisme des savoirs. Ce contexte de «concupiscence gnoséologique» évoque la pluralité des savoirs dans tous les domaines, une fragmentation des connaissances qui appelle une forme de savoir plus originaire, une unité préalable à la diversité des savoirs.

³⁶ Il s'agit de la traduction française du texte *Überlegungen zur Methode der Theologie* que l'on retrouve en appendice au livre de Yves Tourenne, *La théologie du dernier Rahner*, Paris, Cerf, 1997, pp.401-448. Cet article de Karl Rahner fut publié initialement en 1970 dans le numéro IX des *Schriften zur theologie* (p. 79-126).[Dans ce qui suit=CMT].

Nous avons évoqué dans la partie précédente, le contexte du pluralisme religieux et théologique qui caractérise l'expérience chrétienne contemporaine. Nous avons vu que dans le contexte du pluralisme religieux actuel, le chrétien d'aujourd'hui peut difficilement justifier qu'il détient le monopole du savoir sur Dieu ou le mystère absolu. Dans ce contexte de pluralisme religieux, mais aussi de toute la connaissance humaine, il est donc nécessaire pour Rahner de réfléchir à un savoir plus originaire, de voir ce qui est impliqué dans l'expérience de l'être humain avant toute élaboration seconde. C'est pourquoi il a recours à la philosophie transcendantale qu'il considère non pas comme un simple instrument qui serait extérieur à la théologie, mais comme un moment de la théologie elle-même.

Avant de présenter comme tel ce qu'il entend par «théologie transcendantale», Karl Rahner commence sa réflexion sur le point de départ de la théologie aujourd'hui³⁷ :

1. À la différence des époques antérieures, il y a pour le théologien particulier, une dimension incalculable et impénétrable, qui doit être éclaircie dans ce qui suit.
2. Cette situation, si invraisemblable que cela puisse sembler, est précisément déterminée par l'ecclésialité, dans laquelle la théologie, aujourd'hui plus que jamais, doit être pratiquée.

Cette réflexion est importante parce qu'elle nous permet de comprendre comment la théologie catholique s'est développée jusqu'au Concile Vatican II.

³⁷ CMT, p. 405.

Ces développements à l'intérieur d'un «système fermé» expliquent en grande partie l'attitude de l'Église catholique vis-à-vis des religions non chrétiennes durant cette période :

La situation de la théologie catholique, il y a encore trente ans, était celle d'un système fermé, qui continuait à se développer d'après les lois qui, non seulement étaient déjà données en lui, mais étaient connues des porteurs du système, les théologiens. À partir de là, il est aussi compréhensible que l'on se représentait le développement ultérieur des dogmes et celui de la théologie comme ce qui va de soi, déploiement et articulation logiques ultérieurs de propositions déjà données en lui (...). Aujourd'hui, tout cela est devenu autre. (...) Il n'y a plus, pourrait-on dire sans tenter une élaboration systématique matérielle des moments composant cette situation, de langue philosophique et théologique commune qui pourrait valoir comme présupposition simple de travaux théologiques et d'un dialogue théologique³⁸.

Les mots d'ordre aujourd'hui sont devenus différenciation et complexification du savoir. Rahner nomme le contexte actuel de la théologie comme celui d'un «pluralisme philosophico-théologique», une situation de «concupiscence gnoséologique» qui forme la situation dans laquelle le théologien particulier doit faire son travail³⁹.

Rahner souligne qu'avec l'évolution de l'exégèse et de la théologie biblique, il n'est plus aussi évident pour le théologien systématique de trouver des *dicta probantia* à partir de l'Écriture pour appuyer ses propres thèses théologiques comme on le faisait dans la théologie traditionnelle. C'est ce qui se passe aujourd'hui dans le domaine de la théologie des religions lorsque l'on constate que certains exégètes, comme Joseph Patrapankal que nous avons cité précédemment, remettent en question par exemple l'interprétation littérale de versets bibliques

³⁸ CMT, p. 406.

³⁹ CMT, p. 408.

pour dire que Jésus-Christ est le sauveur absolu de l'humanité, ou comme va le dire Rahner avec la christologie transcendante, «celui qui apporte absolument le salut». Il est clair qu'en replaçant les évangiles dans la situation historique dans laquelle ils furent rédigés, l'exégèse nous amène ainsi à nous interroger sur des interprétations trop rapides ou étroites des Écritures, ce qui a certes un impact sur la théologie qui devient ainsi consciente de son conditionnement historique⁴⁰.

Cette situation a pour Rahner un caractère indépassable et déconcertant puisque la théologie est la science qui de par sa nature, doit le plus garantir un caractère d'obligation absolue de ses propositions⁴¹. Devant l'impossibilité de développer une méthode théologique directe qui permettrait au théologien de traiter de front tous les problèmes philosophiques et théologiques directement et positivement, le recours à différentes méthodes indirectes est nécessaire pour traiter individuellement chaque difficulté ou problème relatif à la légitimation de la foi chrétienne. Rahner souligne qu'une telle méthode indirecte est celle qui est recommandée pour la rédaction du *cursus introductorius* souhaité par Vatican II comme base aux études théologiques, commande que Rahner allait lui-même réaliser dans son *Grundkurs des Glaubens*.

Toutefois, cette situation de la théologie, bien qu'elle soit indépassable et déconcertante, représente également une chance pour «l'homme d'aujourd'hui» :

«L'homme d'aujourd'hui qui saisit de façon réfléchie le conditionnement historique de sa connaissance et l'impossibilité d'une réflexion adéquate sur les

⁴⁰ Idem, pp. 409-410.

⁴¹ CMT, p. 410.

présuppositions de ses propres connaissances, peut, d'une façon qui n'était pas du tout possible auparavant, être critique vis-à-vis de *lui-même*. Il peut réaliser plus clairement que ses idées menacent au même instant de devenir du bon plaisir subjectif quand elles ne restent pas confrontées d'une manière ouverte et dans un dialogue fondamentalement et pratiquement maintenu avec les convictions de la société⁴².»

À l'instar de cette citation, nous pouvons comprendre pourquoi Rahner fait souvent allusion dans ses articles à l'importance de «penser soi-même» en théologie. Pour Rahner, cet effort de pensée l'a amené à développer une méthode théologique tout à fait originale, la méthode transcendantale :

«La méthode théologique ne sera à la longue convaincante que si elle porte l'homme dans un rapport plus immédiat avec la Chose même, et celle-ci, dans son caractère le plus ultime, est encore une fois non pas la foi et sa théologie, mais Ce qui est cru, parce que la foi elle-même n'est elle-même que si elle se livre à ce qu'elle n'est pas elle-même, même si elle a la conviction que cet Insaisissable Plus Grand c'est en elle-même qu'il peut devenir événement⁴³.»

Rahner reconnaît d'emblée qu'une théologie transcendantale est difficile à définir. Il propose une première définition en présentant la théologie transcendantale comme une théologie qui se sert de la philosophie transcendantale comme méthode. La philosophie transcendantale est ici comprise chez Rahner comme un «moment intrinsèque de la théologie» et non comme un simple instrument qui vient s'ajouter de l'extérieur. La difficulté de définir ce que l'on entend par théologie transcendantale est liée à la difficulté de définir de manière claire et précise ce que représente la philosophie transcendantale :

⁴² CMT, p. 415.

⁴³ CMT, p. 419.

le concept de théologie transcendantale est toujours, et encore, équivoque, et sans doute simplement pour cette raison qu'il n'y a pas un concept de philosophie transcendantale, dont le sens serait univoque, reçu universellement, et parce que, du point de vue historique, c'est-à-dire si l'on caractérise toute la philosophie moderne dans son orientation métaphysique, jusqu'à l'existentialisme inclusivement, comme philosophie transcendantale, il est naturellement clair que sous un concept de philosophie transcendantale on peut caser et cacher les systèmes les plus contradictoires, d'après la constatation de l'histoire de la philosophie des derniers siècles⁴⁴.

Étant donné cette difficulté, Rahner se donne le droit de partir d'un concept de philosophie transcendantale qu'il qualifie lui-même d'«imprécis» voire de préphilosophique :

un questionnement transcendantal, quel que soit le domaine d'objets où il intervient, est donné si et dans la mesure où l'on s'interroge sur les conditions de possibilité de la connaissance dans le sujet connaissant. (...) Une connaissance ne met pas seulement en jeu le connu, mais aussi le (sujet) connaissant, elle relève non seulement des particularités de l'objet, mais aussi de la structure essentielle du sujet connaissant⁴⁵.

En s'intéressant aux conditions *a priori* de possibilité de la connaissance dans le sujet connaissant, la philosophie transcendantale telle que décrite ici par Rahner est toujours reliée à l'aspect contingent, non nécessaire et empirique de l'objet originaire. Toutefois, c'est dans le questionnement transcendantal que la connaissance de cet objet vient à «sa pleine essence». Comme le souligne Rahner :

«la connaissance du sujet connaissant est toujours aussi une connaissance (dans un sens objectif et transcendantal) de structures métaphysique de l'objet lui-même»⁴⁶.

Nous reviendrons un peu plus loin sur la relation de conditionnement réciproque entre le transcendantalement nécessaire et le catégoriquement contingent. Retenons simplement que pour Rahner, le fait d'interpréter ce qui est *a*

⁴⁴ CMT, p. 421.

⁴⁵ CMT, p. 422.

⁴⁶ CMT, p. 422.

priori dans une méthode transcendantale ne néglige pas pour autant ce qui se vit *a posteriori* sur le plan de l'histoire. Comme nous le verrons plus loin dans le cas de la christologie transcendantale, c'est la réflexion sur des événements particuliers de l'histoire, comme la mort et la résurrection de Jésus qui amène à s'interroger sur les conditions *a priori* de la connaissance de ces événements dans le sujet connaissant, dans ce cas-ci, à travers l'idée de celui qui apporte absolument le salut.

Nous devons toutefois ici préciser quelques aspects fondamentaux d'une théologie transcendantale. Rahner en fait lui-même état dans son article :

Quand la théologie dit que le fait d'écouter la Révélation de Dieu n'est possible que dans la grâce de la foi, et quand la théologie interprète cette grâce de foi finalement comme «grâce incréée» d'une autocommunication de Dieu, dans laquelle Dieu lui-même se fait le principe constitutif même du sujet de la foi, alors, une réponse théologique est donnée à une question théologique transcendantale : le fait d'écouter la Révélation de Dieu en tant qu'écouter la Parole de Dieu même, qui est plus qu'une parole de Dieu produite par Dieu sur Dieu, présuppose comme condition de possibilité dans le sujet que Dieu même à travers sa propre autocommunication en tant que principe interne soit coporteur de l'acte d'écouter, et cela est justement ce que l'on a nommé grâce de foi surnaturelle⁴⁷.

Ce cours extrait fait déjà ressortir quelques éléments importants de la théologie transcendantale chez Rahner. D'abord, comme le souligne Bernard Sesbouë, il est important de lire la théologie transcendantale de Rahner sous l'angle de la théologie fondamentale, c'est-à-dire dans la perspective où le théologien tente de rendre crédible aux êtres humains de son temps le contenu de la foi chrétienne⁴⁸. Rahner part des énoncés dogmatiques de l'Église, des confessions de foi et s'intéressent dans une théologie transcendantale à leur

⁴⁷ CMT, p. 426.

⁴⁸ KR, p. 107.

condition de possibilité dans le sujet connaissant. C'est pourquoi la théologie transcendantale constitue un moment de la théologie qui témoigne d'une part de la fidélité au contenu de la foi chrétienne et d'autre part, du souci de rendre celui-ci crédible.

De plus, une théologie transcendantale implique l'existence d'un «existential surnaturel» en l'être humain puisque celui-ci est fondamentalement touché par la «grâce de foi surnaturelle» de Dieu qu'il peut librement accueillir ou refuser. Cette grâce de foi surnaturelle est inhérente à l'être humain et constitue un élément fondamental de l'expérience humaine. Cet existential surnaturel fait de l'être le plus intime de l'humain, une partie de Dieu lui-même et le tourne ainsi «structurellement» vers le mystère absolu, vers Dieu. En d'autres termes, le point de départ de la théologie transcendantale se situe dans l'être humain comme être de transcendance surnaturellement élevé par la grâce. Précisons avec les mots mêmes de Karl Rahner ce que l'on peut comprendre de plus par théologie transcendantale :

De même qu'à partir de la transcendantalité illimitée *a priori* de la connaissance et de la liberté, il s'ensuit ce qui est proprement pensé lorsque nous parlons de Dieu, de l'Être absolu et du Bien absolu, à savoir que l'absolu ce-vers-quoi de cette transcendantalité n'est pas porté vers celle-ci du dehors, mais est donné, toujours déjà de façon originaire, quand bien même non thématiquement, de même en va-t-il aussi dans la dimension d'une transcendantalité élevée et libérée par la grâce, pour laquelle l'absolu ce-vers-quoi de cette transcendantalité n'est pas seulement le point de fuite lointain demeurant asymptotique de ce mouvement transcendantal de la connaissance et de la liberté, mais se communique lui-même en tant que tel, librement, à l'esprit fini, par une immédiateté et une proximité radicales.⁴⁹

⁴⁹ Ibid., p. 427.

La transcendance de l'être humain relève ainsi de l'ordre de la grâce et renvoie celui-ci à «Dieu», puisque c'est Dieu qui ouvre et porte cette transcendance. Cette expérience de la grâce s'expose non seulement dans la Révélation chrétienne mais dans l'histoire de la révélation elle-même qui, selon ce raisonnement, est coextensive à l'histoire du monde. Cette histoire de l'autocommunication de Dieu au monde atteint son sommet absolu et présente ainsi un caractère irréversible en ce que l'Église appelle l'union hypostatique dont la réalité concrète et historique est réalisée en Jésus, que la foi chrétienne présente comme le sauveur absolu, le Crucifié et le Ressuscité, le Fils du Père⁵⁰.

Dans cet esprit, une christologie transcendantale peut être aussi développée autour de l'«idée» d'un sauveur absolu, d'une manifestation historique de l'irréversibilité de l'autocommunication de Dieu et de la victoire de celle-ci sur «le non incrédule du monde⁵¹». Une telle christologie, bien qu'elle ne saurait remplacer l'expérience historique de Jésus de Nazareth est nécessaire pour assurer une certaine crédibilité à la christologie traditionnelle (christologie descendante du verbe incarné) qui semble aujourd'hui courir le danger d'être considérée comme une mythologie. La christologie transcendantale permet, formule, un cadre théorique qui permet d'assurer une certaine crédibilité à la proposition de foi chrétienne selon laquelle Jésus de Nazareth est celui qui apporte absolument le

⁵⁰ CMT, p. 429.

⁵¹ CMT, p. 430.

salut. En ce sens, Rahner présente deux tâches que se doit de développer une telle christologie dans une perspective de théologie transcendantale⁵².

Une première tâche de la christologie transcendantale consiste à développer le concept d'un «médiateur absolu du salut» sous la présupposition de la volonté universelle de salut de Dieu et de l'histoire de cette autocommunication transcendantale de Dieu au monde. En d'autres termes, il s'agit de montrer que l'histoire de l'autocommunication transcendantale de Dieu au monde se trouve finalisée en un point où l'auto-engagement de Dieu devient irréversible et est accepté comme tel en liberté, ce qui exprime exactement ce que veut dire la doctrine classique de «l'unité des deux natures» que l'on nomme union hypostatique. Cette première tâche de la christologie transcendantale vise aussi à montrer comment une christologie «supralapsaire» (contrairement à une christologie de l'irruption soudaine et imprévue de Dieu dans l'histoire) et un christocentrisme universel sont des postulats nécessaires pour une christologie contemporaine crédible. Une telle christologie devrait être en mesure d'expliquer la raison pour laquelle une union hypostatique se produit une seule fois et que celle-ci ne peut être dépassée.

La deuxième tâche que devrait développer une christologie dans une démarche de théologie transcendantale est celle d'une christologie de la conscience. Le rôle d'une telle théologie est de décrire l'unité hypostatique du Logos avec la réalité humaine selon des concepts proprement onto-logiques et non seulement à partir des catégories de la théologie traditionnelle. Par cela, Karl

⁵² CMT, p. 431-432.

Rahner entend le fait de montrer comment l'étant humain dans sa constitution transcendante est la «*potentia oboedientialis*» (puissance obédientielle) pour l'union hypostatique, ce qui veut dire de montrer la capacité de la nature humaine d'être assumée par la Personne qu'est la Parole de Dieu en ce que cette «*potentia oboedientialis*» est dans la constitution ontologique de l'être humain, réellement identique à l'essence de l'homme. Ces considérations présupposent que

l'esprit et les rapports spirituels sous un mode originaire ne sont pas des épiphénomènes secondaires d'une substantialité comprise de façon chosiste, mais constituent l'être proprement dit d'un étant en tant que tel (...) et ainsi le caractère-d'étant d'un étant, originairement et radicalement, peut être exprimé avec des concepts de théologie transcendante⁵³.

Ces quelques traits d'une théologie et d'une christologie transcendantales, Karl Rahner les a développés plus explicitement dans son *Traité fondamental de la foi* qui fera maintenant l'objet de notre attention. Mais avant cela, nous pouvons ici retenir, en guise de résumé, quelques commentaires de Yves Tourenne sur cette partie de l'article *Considérations sur la méthode en théologie* de Karl Rahner⁵⁴. D'abord le caractère relatif de l'aspect transcendantal qui caractérise la théologie (et la christologie) du dernier Rahner. Dans la théologie transcendante, c'est la théologie «qui se donne les moyens *transcendants* pour justifier ce qui est de son domaine». La démarche est celle d'un théologien qui utilise la méthode

⁵³ RAHNER, Karl, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Centurion, 1983 (1976), p. 247. [Dans ce qui suit = TFF].

⁵⁴ TOURENNE, Yves. *La théologie du dernier Rahner. Aborder au sans-rivage*. Paris, Cerf, 1995, p. 204-207.

transcendantale et non celle d'un philosophe qui cherche à justifier la foi chrétienne à partir de la problématique transcendantale.

Tourenne nous rappelle également que la théologie transcendantale chez Rahner est une méthode qui doit «mener à autre chose qu'elle-même même», elle n'est pas le tout de sa théologie. Comme le dit Tourenne, Rahner voit dans la théologie transcendantale un moment ou un élément important de quelque chose de beaucoup plus vaste. Cette affirmation nous aidera également à comprendre, que la christologie transcendantale comme moment de la théologie transcendantale n'est pas non plus le tout de la christologie rahnérienne, si bien que certains commentateurs de Rahner comme John McDermott feront allusion «aux christologies » de Rahner plutôt qu'à «la christologie» de Rahner⁵⁵ en parlant de ses christologie «d'en bas» et «d'en haut» qui ont précédé le développement de sa christologie transcendantale.

De plus, comme le souligne Tourenne, le recours à la méthode transcendantale «n'a de sens qu'en fonction de l'histoire factuelle et du Mystère absolu de Dieu». Cette dernière remarque nous sera particulièrement utile lorsque nous décrirons l'importance du Jésus historique dans l'élaboration et le développement de la christologie transcendantale. Ces quelques points de repère concernant la méthode transcendantale de Rahner nous aideront certainement à mieux saisir la théologie transcendantale de Rahner dans ses développements christologiques. Nous nous intéresserons maintenant à la synthèse christologique

⁵⁵ McDERMOTT, John M., «The christologies of Karl Rahner.» *Gregorianum*, 67 (1986) 87-123 et 297-327.

de Rahner, particulièrement à la christologie transcendante telle qu'on la retrouve dans son livre d'introduction au concept du christianisme *Grundkurs des Glaubens (Traité fondamental de la foi)* publié originellement en 1976.

2. Jésus-Christ dans le *Traité fondamental de la foi*

Peu de théologiens peuvent se vanter d'avoir réussi une synthèse théologique pour leur époque dans le but d'introduire les débutants à ce qu'est la religion chrétienne et ce, avec les meilleures ressources intellectuelles de leur époque. Nous pensons par exemple au *De Doctrina Christiana* d'Augustin ou à la *Summa theologica* de Thomas d'Aquin, deux ouvrages qui étaient destinés «aux débutants» et qui font encore l'objet aujourd'hui d'études importantes. Nous pouvons inscrire certainement le *Traité fondamental de la foi* (*Grundkurs des Glaubens*) à la liste de ces grandes introductions à la foi chrétienne. Si, pour ce faire, Augustin a eu recours à la rhétorique et Thomas d'Aquin à la logique aristotélicienne comme «méthode théologique», Karl Rahner s'est servi de ce que l'on pourrait appeler la «méthode transcendantale» que nous venons d'évoquer brièvement dans les pages précédentes. Bien que celle-ci occupe une place importante dans la théologie du dernier Rahner, celui-ci met souvent en garde le lecteur qui tenterait de réduire une théologie à sa méthode, comme il le souligne ici dans l'article *Considérations sur la méthode en théologie* :

je voudrais encore exprimer ma méfiance décidée et fondamentale vis-à-vis de tout essai de réduire adéquatement la théologie à sa méthodologie et de l'y transposer. Une théologie est toujours plus que son herméneutique, également à l'avenir (...); pas plus que l'on ne peut connaître ce qu'est la *fides qua*, sans que l'on dise ce qu'est la *fides quae*, pas plus que l'on peut réduire la théologie à une herméneutique théologique ou à une doctrine formelle au sujet du discours sur Dieu⁵⁶.

⁵⁶ CMT, p. 418.

Dans son livre intitulé *Karl Rahner*, le théologien Bernard Sesbouë consacre une grande partie de son travail au *Traité fondamental de la foi*. À ce sujet, il souligne également comme nous l'avons déjà dit précédemment, le rapport étroit entre théologie fondamentale (fondements de la foi) et théologie dogmatique (objet ou contenu de la foi) ce qui nous amène à mieux comprendre l'articulation importante dans l'oeuvre de Rahner entre la philosophie et la théologie. Pour reprendre les termes de Sesbouë, dans le *Traité fondamental de la foi*, Rahner

propose une articulation forte de sa théologie transcendantale avec l'exposé dogmatique de la foi. Son but premier est d'aider son lecteur à parvenir à un oui intellectuellement honnête de la foi chrétienne⁵⁷.

Cette volonté chez Rahner d'établir un dialogue entre la tradition ecclésiale et la culture de son temps se constate non seulement dans les thèmes de ses oeuvres théologiques comme le *Traité fondamental de la foi* mais aussi dans ses activités de conférencier et de publiciste. Karl Rahner est préoccupé par le dialogue entre théologiens et hommes de science autant que par le rapport entre le christianisme et les autres religions du monde. Rahner se montre sensible non seulement vis-à-vis de ceux qui, malgré leur rencontre avec une forme du christianisme explicite, ne se sentent pas rejoints par le message évangélique mais aussi tous les êtres humains qui n'ont pu rencontrer de leur vivant une forme explicite du christianisme: ceux qui ont vécu avant Jésus-Christ ou ceux qui, à cause de leur position géographique n'ont jamais pu être en contact avec la religion chrétienne.

⁵⁷ KR, p. 107.

Ce souci de mettre en rapport les «non chrétiens» avec le mystère du Christ chez Rahner aura conduit celui-ci au développement de sa théorie du christianisme anonyme, qui fera l'objet de vives critiques lors de sa réception dans les milieux chrétiens. Toutefois, ce christianisme anonyme présuppose une réflexion sur les conditions d'un christianisme implicite, c'est-à-dire sur les conditions de notre relation à Jésus-Christ ce qui représente proprement l'objet de la christologie transcendante. Cette préoccupation pour les «chrétiens anonymes» traduit le caractère anthropocentrique de la théologie de Rahner. Mais comme il le dira lui-même, en réponse aux critiques du caractère anthropocentrique de sa théologie:

Si l'homme ne peut être décrit dans sa nature historique concrète autrement que comme l'être à qui Dieu, en tant que incréé, communique la vie, nous ne pouvons alors parler de l'homme sans parler en même temps de Dieu. (...) On voit donc ainsi que dans l'analyse philosophique et théologique la plus profonde l'anthropocentrisme et le théocentrisme sont similaires. Comment un chrétien peut-il parler correctement de Dieu s'il ne parle pas aussitôt de l'homme? La parole incarnée est et reste l'homme éternel sans limites. (...) Si on veut parler adéquatement de Dieu, on doit parler de l'homme⁵⁸.

Par rapport à la relation entre la christologie, l'anthropologie et la théologie, Karl Rahner dira que:

La christologie est la fin et le commencement de l'anthropologie. Et cette anthropologie, dans sa plus radicale réalisation, celle de la christologie, est pour l'éternité théologie⁵⁹.

Le Traité fondamental de la foi rendra bien compte de cette articulation entre christologie, anthropologie et théologie dans la pensée de Karl Rahner. Il

⁵⁸ RAHNER, Karl, *Le courage du théologien*, Paris, Cerf, 1985, p. 43-44.

⁵⁹ TFF, p. 255.

comprend neuf étapes qui composent les grandes divisions ou chapitres du livre. Ces divisions correspondent aux grandes catégories du mystère chrétien considéré du point de vue la «raison transcendante»: la nature de l'être humain, Dieu, la faute, la sotériologie et la révélation, l'histoire du salut et de la révélation, Jésus-Christ, l'Église, les sacrements et l'eschatologie. Bien que nous ne présenterons pas ici chaque partie en détail, nous situerons tout de même la christologie transcendante à l'intérieur de la logique du Traité.

Le point de départ du *Traité fondamental de la foi* est l'être humain. Rahner y consacre les trois premières étapes de son livre où il analyse ce qui est présupposé chez l'être humain pour accueillir le mystère chrétien. Il présente donc au début du Traité, les bases d'une anthropologie transcendante où, comme le dit Sesbouë:

l'être humain, qu'il le veuille ou non, est habité par ce mouvement qui transcende toujours l'ordre du particulier, du thématique, de l'explicite, qui est aussi celui du défini et du limité.⁶⁰

C'est ce que Rahner appelle l'expérience transcendante. L'expérience transcendante est possible grâce à cette ouverture «a priori» de l'être à l'«Etre en général», au mystère absolu que nous nommons Dieu (première étape).

Rahner montre ensuite dans la deuxième étape du Traité, comment Dieu fonde et oriente ainsi l'expérience transcendante comme le «ce vers quoi de la transcendance». Nous revenons à la notion d'existential surnaturel chez l'être

⁶⁰ KR, p. 112.

humain tel que nous l'avons évoqué précédemment et qui renvoie structurellement l'être humain au mystère absolu. Le thème de la connaissance de Dieu⁶¹ est aussi abordé dans cette deuxième étape du Traité. C'est dans cette partie que Rahner introduit le pôle de la connaissance explicite et objective qu'il désigne par l'adjectif «catégorial». Ce premier pôle de la connaissance sous-entend l'existence d'un autre pôle, le «transcendental», qui échappe à toute conceptualisation ou thématisation. Ce dernier pôle, subjectif et originaire, est la condition de possibilité de toute connaissance réflexive. L'articulation du couple «transcendental» (à comprendre comme ce qu'avec Kant, Rahner désigne comme ce qui n'est pas donné par l'expérience, ce qui est a priori) et «catégorial» (à comprendre comme ce qui relève de nos représentations, du savoir thématique) est primordiale dans la pensée rahnérienne. Nous y reviendrons. L'être humain dans sa condition de créature est donc fondamentalement tourné vers le «ce vers quoi de la transcendance». L'être humain est ainsi fondé et renvoyé vers le mystère absolu que nous nommons Dieu. Rahner le résume ici dans un autre texte dont s'inspire ce deuxième chapitre du Traité:

L'essence de la connaissance réside en effet dans le mystère comme objet primitivement connu et seul évident par lui-même. La transcendance illimitée de l'homme, l'ouverture au mystère comme tel radicalisée par la grâce ne font pas de cet homme, au sens de l'idéalisme allemand ou de philosophies analogues, l'événement de l'esprit absolu, mais elles le dirigent vers l'intérieur du mystère incompréhensible, à partir duquel cette transcendance reconnaît son ouverture. (...) Cette transcendance d'une portée illimitée ainsi comprise est la condition a priori d'une connaissance réellement objective qui juge, qui réfléchit la condition de sa

⁶¹ À propos du thème de la connaissance de Dieu chez Rahner, nous vous renvoyons au texte suivant: RAHNER, Karl, « L'Obscurité de Dieu », dans *Théologie. Le service théologique dans l'Église. Mélanges offerts au Père Yves Congar*, Paris, Cerf, coll. « Cogitato Fidei », 76, 1974, pp. 249-268.

possibilité même - quoique seulement à l'intérieur de l'indicible - ainsi que la liberté s'objectivant historiquement⁶².

La troisième étape du Traité présente la menace que constituent le péché et la faute pour la liberté humaine. La liberté est ici à comprendre non pas comme la faculté de choisir, mais plutôt comme la prise en charge du sujet par lui-même, la capacité dont le sujet est doté de se «faire lui-même⁶³». Comme le souligne Sesbouë:

La liberté du oui ou du non à Dieu est aussi une liberté du non à soi-même (...) dans un cas il y a construction et réalisation de la liberté, dans l'autre sa perte et son asservissement⁶⁴.

Le terme de péché peut signifier soit une mauvaise décision d'un sujet, soit une «situation malheureuse provenant d'autrui». Cette situation de péché dans le monde est pour Rahner originaire, elle est donnée aux origines et a un caractère universel, permanent et insurmontable. Toutefois, la distinction entre le catégorial et le transcendantal permet d'établir la remarque suivante concernant le non-chrétien ou l'athée par exemple. Bien que sur le plan de la réflexion catégoriale, ces personnes refusent les concepts présentés dans la réflexion théologique de l'Église, cela ne veut pas nécessairement dire qu'ils refusent intérieurement l'autocommunication de Dieu qui leur est donnée intérieurement sur le plan transcendantal. Nous pousserons cette réflexion un peu plus loin lorsque nous aborderons la christologie transcendantale.

Les quatrième et cinquième étapes du Traité présentent la compréhension chrétienne de l'existence avant de présenter dans la sixième étape, Jésus-Christ

⁶² Ibid., p. 261-262.

⁶³ KR, p. 119.

comme le point culminant de l'histoire de la révélation et du salut. La quatrième étape présente l'être humain comme l'événement de l'autocommunication libre et pardonnante de Dieu. C'est ici que Karl Rahner développe pleinement son concept d'«*existential surnaturel*» comme offre de l'autocommunication divine. Comme le souligne Sesbouë:

Le rôle de «*l'existential surnaturel*» est de faire du désir de Dieu à la fois un désir constitutif de l'homme, appartenant à son *essence concrète*, mais (aussi) un désir surnaturel qui ne fait pas partie de sa *nature pure*⁶⁵.

L'*existential surnaturel* désigne l'offre que fait Dieu de lui-même. Mais celle-ci restera déficiente, alors qu'elle sera parfaitement accomplie dans le Christ, d'où l'expression de Karl Rahner parlant de la «*christologie comme anthropologie se transcendant elle-même*», expression que certains commentateurs de Rahner considèrent comme l'expression fondamentale de toute sa théologie⁶⁶.

La cinquième étape du *Traité* est celle qui traite de l'histoire du salut et de la révélation dans laquelle Rahner présente son souci d'inscrire l'événement Jésus-Christ dans l'histoire universelle. L'autocommunication de Dieu dans le monde a une histoire. La prétention de la religion chrétienne est que cette histoire atteint son point culminant dans un événement historique particulier qui possède une valeur universelle et absolue. Dans cette étape, Rahner établit une distinction importante entre la Révélation universelle transcendantale et la Révélation catégorialement particulière. Cette distinction situe la Révélation judéo-chrétienne dans l'universel de l'histoire du monde, ce qui constitue pour

⁶⁴ KR, pp. 120-121.

⁶⁵ KR, p. 93.

l'époque, une affirmation assez audacieuse. La Révélation universelle transcendantale se médiatise dans l'histoire des religions et dans la révélation officielle et institutionnelle particulière (mais ordonnée à l'universel) de la révélation judéo-chrétienne dont le sommet est Jésus-Christ. Le Christ, parce qu'il est le point culminant de l'histoire de la Révélation, doit servir de critère de discernement pour les autres religions. C'est pourquoi la position de Rahner en théologie chrétienne des religions sera évaluée comme christocentrique: le Christ est la norme du salut pour les non chrétiens. Nous pouvons aussi comprendre pourquoi dans un tel contexte, Rahner a cru bon de développer une théologie du christianisme anonyme qui permet d'envisager une réflexion contemporaine sur le «salut des infidèles» prenant ainsi au sérieux un élément important de la dogmatique chrétienne qui est celui de la volonté universelle de salut de Dieu, présent d'ailleurs dans sa théologie transcendantale sous le concept d'existential surnaturel. En d'autres termes, Dieu s'offre lui-même à tous, mais cette offre se trouve parfaitement réalisée dans l'histoire en la personne de Jésus de Nazareth, lorsque cette autocommunication transcendantale de Dieu à l'être humain se fait union hypostatique.

C'est dans la sixième étape du *Traité fondamental de la foi* que Karl Rahner aborde explicitement le mystère de Jésus-Christ. Véritable «livre dans le livre» pour reprendre l'expression de Bernard Sesbouë⁶⁷, cette synthèse christologique comprend un ensemble de contributions antérieures que Rahner a

⁶⁶ Cf./ KASPER, Walter, *Jésus le Christ*, Paris, Cerf, 1976, p. 70.

⁶⁷ KR, p. 137.

complétées et adaptées en dix sections. Évelyne Maurice, qui a consacré une étude à la christologie de Rahner, situe cette synthèse christologique dans la troisième et dernière phase du développement de la christologie rahnérienne (1969-1984)⁶⁸.

Karl Rahner introduit cette sixième étape du *Traité fondamental de la foi* avec sa théorie du christianisme anonyme en résumant aussi les éléments propres à une méthode transcendantale en théologie déjà évoqués précédemment:

On ne saurait douter que celui qui ne se trouve en aucune manière en lien historique concret avec la prédication expresse du christianisme peut néanmoins être un homme justifié, qui vit dans la grâce de Dieu. Il ne possède pas seulement alors cette autocommunication surnaturellement gracieuse comme une offre, comme un existentiel de son existence; mais il a également accueilli cette offre, et possède ainsi proprement l'essentiel de ce que le christianisme veut lui transmettre: son salut dans la grâce qui objectivement est celle de Jésus-Christ. Parce que l'autocommunication transcendantale de Dieu comme offre à la liberté de l'homme est, d'un côté, existentiel de tout homme, et, d'un autre côté, un moment de cette autocommunication de Dieu au monde qui en Jésus-Christ possède son terme et son point culminant, l'on peut parler sans hésiter d'un «chrétien anonyme». Mais il reste vrai néanmoins que, dans la dimension d'historicité plénière de cette autocommunication une de Dieu aux hommes dans le Christ, en vue de lui, n'est chrétien, dans la dimension d'historicité réfléchie de cette autocommunication transcendantale de Dieu, que celui qui se déclare expressément en faveur de Jésus le Christ, par la foi et le baptême⁶⁹.

Comme nous l'avons souligné précédemment, cette théorie du christianisme anonyme présuppose une réflexion sur les conditions *a priori* qui dans l'être humain, permettent l'accueil du Christ⁷⁰. Bien que cette christologie transcendantale soit développée dans les dix points de la synthèse christologique de Rahner, c'est dans le troisième point de cette synthèse que Rahner nous en fait

⁶⁸ MAURICE, Évelyne, *La christologie de Karl Rahner*, Paris, Desclée, 265 p.

⁶⁹ TFF, p. 203.

⁷⁰ TFF, p. 236.

la description formelle. Nous tâcherons maintenant de la présenter en détail avant de voir comment elle amène Rahner à répondre à notre problématique de départ concernant la signification salvifique universelle de Jésus pour tous les temps et pour tous les êtres humains dans le contexte du dialogue interreligieux.

Évelyne Maurice présente ainsi la christologie «transcendantale» par rapport à la christologie «traditionnelle» ou descendante :

Alors que la christologie traditionnelle cherche à dire qui est Jésus-Christ en lui-même et ensuite pour nous, la démarche transcendantale vise à mettre en lumière les conditions de possibilité de la relation à Jésus-Christ⁷¹.

La christologie transcendantale s'apparente donc sur plusieurs aspects à une christologie ascendante ou une christologie «d'en bas» puisque son point de départ se situe dans l'être humain. Toutefois, contrairement à une christologie descendante qui met l'accent sur le Logos, le Verbe qui se fait chair, ou à une christologie ascendante qui met l'accent sur l'être humain Jésus de Nazareth, le propre de la christologie transcendantale est de déduire transcendalement la crédibilité au Christ en partant de l'idée du sauveur absolu ou de «celui qui apporte absolument le salut» et amène par la suite la recherche de sa réalisation dans l'histoire. En ce sens, la christologie transcendantale met l'accent sur l'aspect sotériologique du Christ et s'inscrit dans les développements d'une anthropologie transcendantale qui représente en fait le premier temps de celle-ci⁷². Comme nous l'avons vu précédemment, cette anthropologie transcendantale définit l'être humain comme structurellement orienté vers le mystère incompréhensible que l'on

nomme Dieu. Le deuxième temps de la christologie transcendantale suggère que l'être humain, porté par le mouvement de l'autocommunication de Dieu, nourrit l'espérance en une réalité significative pour le salut. Notons ici que chez Rahner, le salut a rapport avec la totalité de l'existence humaine, l'unité réconciliée, la possession du sens absolu qui, dans le catégorial, ne peut être fait que sous le mode de la promesse et de la mort⁷³. Le troisième temps de la christologie transcendantale fait état de l'unité entre les aspects catégoriaux et transcendants de l'expérience humaine. L'espérance transcendantale d'une réalité significative pour le salut appelle sa réalisation dans l'histoire. Mais comme nous l'avons souligné précédemment, Dieu, dans le domaine du catégorial, ne peut se révéler que sous le mode d'une promesse (comme dépassement du catégorial) et dans la mort (comme événement le plus radical de cette négation du catégorial vu comme simple étape de l'espérance). Dans un quatrième temps, «cet acte le plus audacieux de l'espérance» recherche dans l'histoire cette promesse que Dieu fait de lui-même. Cet événement peut coïncider avec la fin des temps et réaliser ainsi le pur accomplissement du Royaume des cieux ou encore, il peut se réaliser dans l'histoire comme expression irrévocable de la promesse de Dieu faite à l'être humain⁷⁴. Le cinquième et dernier temps de la christologie transcendantale part de la deuxième hypothèse que l'on vient d'évoquer: si la promesse que Dieu fait de

⁷¹ TFF, p. 175.

⁷² TFF, p. 238.

⁷³ TFF, p. 238, 239.

⁷⁴ KR, p. 141.

lui-même se réalise dans l'histoire, un tel événement aura une signification «exemplaire» pour le monde en général. Cet événement:

ne peut être qu'un homme qui, d'un côté, renonce dans la mort à tout avenir intramondain, et, d'un autre côté, se montre dans cet accueil de la mort, comme définitivement accueilli par Dieu. Car une promesse de Dieu faite à un sujet *libre* («exemplaire») ne peut s'avérer catégoriquement comme *irréversiblement* victorieuse (comme eschatologiquement définitive) qu'en étant effectivement accueillie par ce sujet libre. (...) Un tel homme, avec ce destin, est ce que l'on vise lorsque l'on parle de «Celui qui apporte absolument le salut»⁷⁵.

À partir de ce dernier développement, nous pouvons très bien voir la visée de la christologie transcendantale. Il s'agira de montrer que Jésus de Nazareth est celui qui apporte absolument le salut et par le fait même, celui qui a une signification salvifique pour tous les hommes. En mettant l'accent sur les conditions de possibilités de la relation à Jésus-Christ, une christologie transcendantale devient ainsi intéressante pour articuler le sens de la singularité et de l'universalité salvifique de Jésus-Christ. En ce sens, elle peut donner lieu à des pistes de réflexions intéressantes dans la perspective d'un dialogue avec les religions non chrétiennes ainsi que dans le développement d'une théologie des religions. Voyons maintenant plus précisément comment Karl Rahner répond à la problématique qui nous intéresse dans ce mémoire, c'est-à-dire la problématique inhérente à l'affirmation de la dogmatique chrétienne selon laquelle Jésus de Nazareth, comme événement ponctuel et isolé de l'histoire, a une signification salvifique universelle pour tous les temps et pour tous les êtres humains.

⁷⁵ TFF, p. 240.

3. Un Christ et l'universalité du salut : la position de Karl Rahner

C'est dans le dixième et dernier point de sa synthèse christologique que Rahner traite explicitement de la question de la signification salvifique universelle de Jésus-Christ. Le thème de sa réflexion est «Jésus-Christ dans les religions non chrétiennes. Le point de départ de Rahner est l'affirmation de la dogmatique chrétienne qu'il a défendue dans les parties précédentes de sa synthèse christologique, à savoir que Jésus de Nazareth est celui qui apporte absolument le salut. Puisque le salut de tout être humain passe par Jésus-Christ, la question de la présence de Jésus-Christ dans les religions non chrétiennes se pose si nous voulons prendre au sérieux la volonté universelle de salut de Dieu qui est aussi un élément central de la foi chrétienne.

Dans un premier temps, nous présenterons la manière dont Rahner explique le dogme chrétien de l'universalité et de l'unicité du salut en Jésus de Nazareth à partir de ces observations dans un article qu'il publia en 1975 «Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils», traduit seulement en anglais sous le titre «One Christ and the Universality of Salvation⁷⁶». Dans un deuxième temps, nous compléterons cette description en montrant comment Rahner, dans la dernière section de sa synthèse christologique de 1976, concilie le dogme de l'universalité et de l'unicité du salut en Jésus-Christ avec celui de la volonté universelle de salut de Dieu.

La question qui nous préoccupe donc ici est celle de l'affirmation que ce que l'on appelle le salut définitif de tous les êtres humains dépend de la figure historique de Jésus de Nazareth. Rahner est tout à fait conscient du caractère scandaleux de cette affirmation pour les croyants des autres traditions religieuses. Le point de départ de sa réflexion est celui de la possibilité du salut pour tous les êtres humains et non la réalisation effective de celui-ci⁷⁷. Pour Rahner, aucun être humain n'est exclu du salut. Le concept de salut ici doit se comprendre comme étant

la présence strictement surnaturelle et directe de Dieu lui-même accordée par la grâce. (...). La «vision» immédiate de Dieu est l'unique source de salut pour tous les êtres humains⁷⁸.

Cette possibilité de salut s'adresse à tous les êtres humains, y compris ceux qui vécurent avant Jésus-Christ et ceux qui n'ont pu avoir de contact tangible avec le message évangélique et sa prédication. Toutefois, Rahner apporte certaines nuances à cette affirmation. Il fait allusion à un certain niveau de liberté nécessaire au salut, dans le sens d'un niveau de liberté suffisant pour prendre implicitement ou explicitement une décision pour ou contre Dieu, pour une réalisation libre de son existence. Rappelons-nous ici que Rahner conçoit le salut comme la pleine réalisation de la liberté humaine qui relève de la capacité de chaque être humain de se faire soi-même, de se réaliser comme personne. Il souligne le cas de certains «adultes» qui pour différentes raisons d'ordre culturel

⁷⁶ RAHNER, Karl, «The One Christ and the Universality of Salvation», dans *Theological Investigations*, vol. XVI, New York, Crossroad, 1983, pp. 199-224. [Dans ce qui suit = *Investigations*, vol. XVI].

⁷⁷ *Investigations*, vol. XVI, p. 200.

⁷⁸ *Investigations*, vol. XVI, p. 200.

et historique n'ont pas atteint le niveau de liberté nécessaire pour réaliser l'accueil de la grâce surnaturelle. Toutefois, comme pour ces «pseudo-adultes», il est difficile de connaître le niveau de foi d'enfants qui meurent en bas âge ou dans l'embryon. Ces remarques furent formulées par Rahner pour simplement montrer les limites de l'affirmation de la possibilité universelle de salut.

Considérant ceci, l'affirmation de la possibilité du salut pour tous les êtres humains représente un enseignement explicite et officiel de l'Église et fait partie intégrante des saintes Écritures (cf. 1 Tim 2:4) bien qu'il soit difficile d'en faire un dogme formel à cause des nombreuses réserves à son sujet. Comme nous l'avons également noté dans la première partie de ce mémoire, le Concile Vatican II reconnaît la possibilité pour les non chrétiens, polythéistes et athées de vivre dans un état de liberté à l'abri du péché et considère la possibilité d'une révélation surnaturelle pour ces personnes. Rahner souligne que dans la compréhension contemporaine de la foi, il est difficile de tracer des conclusions et de définir précisément l'état de péché d'une personne et par le fait même, de refuser chez lui la possibilité d'avoir accès au salut. Aussi, Vatican II affirme également que le salut est seulement achevé en fait lorsqu'une personne acquiert la foi, l'espérance et la charité. Contrairement à la tradition «de l'école», le Concile Vatican II reconnaît que la possibilité d'être sauvé ne peut être refusée pour aucun groupe de personne, y compris les athées formels. Bien que Vatican II ne présente pas de définition comme telle de la volonté universelle de salut de Dieu, il souligne clairement l'importance de cette affirmation dans la manière de comprendre la foi

aujourd'hui. Ce que Rahner se propose de développer, c'est la référence christologique de cette affirmation.

La volonté universelle de salut de Dieu implique que n'importe quel être humain, peu importe sa situation historique, est ouvert à la présence salvifique de Dieu. Cette affirmation découle des structures humaines de liberté et d'autoréalisation. La découverte de cette présence immédiate de Dieu nécessite la foi, l'espérance et la charité, bien que d'un point de vue extérieur, il soit impossible de savoir si la foi d'une personne exclut celle-ci ou non du salut. Cela renvoie à l'affirmation biblique que l'on ne peut juger personne (Mt 7,1; Lc 6, 37). Malgré ces remarques, Rahner ne voudrait pas remettre en question l'importance d'une confession explicite de la foi, l'appartenance à l'Église ou d'une action morale particulière. Il veut simplement souligner que n'importe quel être humain, quelle que soit sa situation, peut être sauvé. Maintenant, comment peut-on concilier cette dernière affirmation avec la prétention chrétienne que le salut provient entièrement de Jésus-Christ?

Nous entrons ici dans la problématique de la signification universelle d'un événement historique particulier. Comment un événement singulier, spécifique et historique comme celui de Jésus-Christ peut-il être significatif pour tout être humain, même pour ceux qui ont vécu avant celui-ci? En d'autres termes, comment expliquer le lien étroit entre la volonté salvifique de Dieu pour tous les êtres humains et l'événement Christ? Pour Rahner, le recours à l'idée du «Christ cosmique», présent dans le monde dès le commencement devrait être évitée. Le Verbe éternel de Dieu est au coeur du dynamisme spirituel de l'être humain et

fonde la totalité de l'histoire. Le fait d'affirmer sur la base de la communication des idiomes (*communicatio idiomatum*) que Jésus est le salut du monde ou que Jésus est le créateur du monde parce qu'il est le Verbe incarné ne répond pas à la question selon laquelle l'événement particulier de la mort et de la résurrection de Jésus a une importance fondamentale pour le salut de tous les êtres humains, bien que cette réponse ait besoin de se référer à la pré-existence du Logos en Jésus.

Pour répondre à cette question, Rahner part de deux postulats. Le premier est tiré de la dogmatique chrétienne et le deuxième découle du premier:

1. Tout être humain réalise le salut en Christ
2. Tout être humain qui réalise le salut doit nécessairement avoir une relation à Jésus-Christ sur le plan de la foi et le fait que Jésus est le signe universel du salut implique que tout être humain est relié à Jésus dans la foi qui est nécessaire au salut.

Comme nous l'avons vu précédemment, la christologie transcendantale s'interroge sur les conditions de possibilité de la relation de tout être humain à Jésus-Christ. Rahner développe donc à partir de celle-ci une foi implicite (non thématique) en Jésus-Christ qu'il a appelée le christianisme anonyme. Cette théorie repose sur deux faits. Premièrement, la possibilité d'un salut surnaturel et d'une foi correspondante pour tout être humain, qu'il soit chrétien ou non. Deuxièmement, ce salut ne peut se faire sans référence à Dieu et au Christ (si nous parlons proprement dit du salut chrétien). Rahner souligne également les raisons pour lesquelles certaines personnes pourraient être en désaccord avec ces deux affirmations. Il fait allusion à ceux pour qui la possibilité d'une révélation

sumaturelle pour les non chrétiens est refusée (exclusivisme), les personnes qui conçoivent un salut qui repose uniquement sur la respectabilité humaine sans référence au Christ et à Dieu (autre forme d'exclusivisme), ou encore, ceux qui remettent en question l'action rédemptrice universelle du Christ en envisageant d'autres voies de salut parallèles (pluralisme). Entre les deux extrêmes que constituent l'exclusivisme et le pluralisme, le christianisme anonyme présente ce que les théologiens des religions qualifient d'approche inclusive (inclusivisme) parce que tout en admettant la possibilité pour le non chrétien d'être sauvé, c'est toujours par le Christ que ce salut s'opère. Rahner explique son point de vue en ayant recours aux développements récents des sciences humaines et de l'analyse transcendantale:

Nous devrions avoir assez appris de la psychologie, de la psychanalyse et d'une compréhension métaphysique originale de la connaissance et de la liberté humaine pour prendre conscience qu'un être humain ne peut pas savoir ni mettre en pratique de manière délibérée que ce qu'il peut seulement mettre en mots comme objet de sa compréhension consciente ou qu'il peut affirmer librement. Il est évident qu'une contradiction peut exister entre la manière dont une personne prend librement possession d'elle-même de façon non thématique et non réfléchie et la manière dont elle s'interprète elle-même comme un objet sous forme de mots et de concepts, et cette contradiction n'a pas besoin d'être remarquée par la personne concernée qui peut même expressément la nier⁷⁹.

Cette distinction du thématisé et du non thématisé doit être comprise à l'intérieur d'une problématique transcendantale où existe toujours un savoir premier, non thématique, *a priori* qui précède toujours le savoir thématique, catégorial. Il ne faut pas non plus oublier que chez Rahner, cette compréhension

⁷⁹ *Investigations*, vol. XVI, p. 219.

transcendantale de l'être humain, repose sur le fait que l'expérience spirituelle humaine qui est celle d'une ouverture illimitée de l'esprit humain sur le mystère absolu qui le fonde, transcende le catégorial et ne peut s'exprimer sous forme de concepts que par le catégorial qui est aussi l'historique, le contingent. La structure transcendantale de l'être humain rend possible pour tous l'autocommunication libre et pardonnante de Dieu. Il n'est cependant pas aisé de montrer que cette autocommunication de Dieu met aussi en relation l'être humain, de manière originale, avec Jésus-Christ et son action rédemptrice.

Pour résoudre cette difficulté, Rahner développe une «christologie en recherche». Partant des présupposés de la christologie transcendantale, il explique que l'existence humaine est toujours dirigée vers la liberté. En acceptant cette liberté, l'être humain entame sa recherche d'une source absolue de salut qui serait tangible dans l'histoire. Cette recherche porte en soi trois appels: un appel à l'amour absolu du prochain, un appel de disponibilité face à la mort et un appel d'espérance face à l'avenir⁸⁰. Une personne engagée dans une telle recherche est considérée comme une chrétienne anonyme car elle ne sait pas que c'est en Jésus de Nazareth qu'elle peut atteindre le but de sa recherche. Cette relation bien qu'elle soit différente de celle d'un ou d'une chrétienne «explicite» est dirigée vers Jésus et pour Jésus. C'est pourquoi Rahner parle de «chrétien anonyme». À cet effet, il

⁸⁰ Voir également TFF, pp. 329 à 334.

cite souvent Mt 25 pour souligner le fait que Jésus-Christ se laisse trouver anonymement dans l'amour du prochain, par exemple en Mt 25, 40: «Ce que vous avez fait au plus petit de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait»⁸¹.

Il faut ajouter également que dans le *Traité fondamental de la foi*, Karl Rahner consacre le dixième point de sa synthèse christologique au thème de «Jésus-Christ dans les religions non chrétiennes». Il aborde ce thème dans le cadre de la dogmatique chrétienne qui confesse une signification salvifique universelle de Jésus pour tous les temps et pour tous les êtres humains, malgré la limitation spatio-temporelle de cet événement de l'histoire. La christologie transcendantale et le christianisme anonyme ouvrent à cet effet un rapport d'inclusion entre le christianisme et les autres religions: le salut est possible pour les non chrétiens, mais il s'agit toujours d'un salut en Jésus-Christ, puisque pour le chrétien ou la chrétienne, celui-ci représente «celui qui apporte absolument le salut». Si cette affirmation est vraie, Jésus-Christ doit nécessairement être présent dans l'histoire totale du salut. Encore une fois ici sont présumées deux choses: la volonté universelle de salut de Dieu telle qu'elle se révèle dans la constitution transcendantale de l'être humain et le fait que les religions non chrétiennes ont également un rôle positif à jouer dans l'histoire du salut.

À partir de ces deux présumés, Rahner se penche sur la question de la présence du Christ dans les religions non chrétiennes. Il affirme d'abord que le Christ est présent par son esprit, l'Esprit Saint (que Rahner appelle aussi l'autocommunication de Dieu au monde). Rahner articule ensuite la relation entre

⁸¹ *Investigations*, vol. XVI, p. 222; TFF, p. 348.

la présence de l'Esprit Saint qui peut être donné en tout temps et l'événement de la mort et de la résurrection de Jésus spatiotemporellement limité:

Dans la mesure où l'efficacité universelle de l'Esprit est d'entrée de jeu orientée vers le point culminant de sa médiation historique, où, en d'autres termes, l'événement Christ est la cause finale de la communication de l'esprit au monde, l'on peut dire en toute vérité que cet Esprit, d'emblée et partout est l'Esprit de *Jésus* Christ, le Logos de Dieu devenu homme⁸².

Rahner utilise les termes de la théologie scolastique, "cause efficiente" et "cause finale", pour montrer la relation de mutuel conditionnement entre l'Esprit Saint et Jésus-Christ. Ce qui peut être dit pour l'un, peut être dit pour l'autre et inversement:

Dans la mesure où la cause efficiente de l'Incarnation et de la Croix, donc l'Esprit, porte en lui son but en tant qu'entéléchie intérieure, où son essence propre (en tant qu'il est communiqué au monde) n'est atteinte que dans l'Incarnation de la Croix, il est d'emblée l'Esprit de Jésus-Christ. Dans la mesure où cet Esprit porte toujours et partout la foi qui justifie, cette foi est d'entrée de jeu, toujours et partout, une foi qui advient dans l'Esprit de Jésus-Christ, lequel, dans cet Esprit qui est sien, est présent et actif en toute foi⁸³.

Dans cette dixième partie de la synthèse christologique de Rahner, les développements autour de «Jésus-Christ partout présent dans la foi qui justifie», sont largement redevables à la christologie transcendantale. Cette «foi qui justifie», Rahner l'appelle *memoria* «toujours et partout en recherche de Celui qui apporte absolument le salut⁸⁴». Cependant, le concept de *memoria* comporte une certaine ambiguïté puisque son sens usuel évoque une réalité qui se rapporte à ce

⁸² TFF, p. 355.

⁸³ Idem

⁸⁴ TFF, p. 356.

qui dans le passé est déjà trouvé et non à ce qui doit encore être trouvé ou cherché.

Rahner apporte des précisions d'une grande importance qui nous éclaireront également sur l'articulation entre transcendance et histoire, entre *a priori* et *a posteriori*:

Le fait de trouver et de maintenir ce que l'homme rencontre dans l'histoire, on ne le peut que si, dans la subjectivité de l'homme qui trouve et qui maintient, existe un principe *a priori* de l'attente, de la recherche, de l'espérance. Or ce principe, avec une tradition que l'on peut suivre tout au long de l'histoire spirituelle de l'Occident, on peut l'appeler *memoria*. (...) La *memoria* est la possibilité *a priori* de l'expérience historique comme historique (par différence avec les conditions *a priori* de possibilité de connaissance *a posteriori* portant sur les choses au sein des sciences de la nature.) (...) la *memoria* (de la transcendance de l'homme)* élevé par la grâce recherche dans l'espérance et en l'anticipant, cet événement où, dans l'histoire, survient et peut être saisie la décision (de la liberté)* par rapport à une issue salutaire de l'histoire en sa totalité, et cela, d'un même mouvement à partir de la liberté de Dieu et de l'humanité, et pour l'histoire une de l'humanité comme tout. Or cet événement recherché et attendu de la sorte par la *memoria* est ce que nous appelons Celui qui apporte absolument le salut; celui-ci est l'anticipation de la *memoria* donnée en toute foi⁸⁵.

Il est vrai que nous ne nous sommes pas trop attardés dans ce mémoire aux raisons qui soutiennent le fait que Jésus-Christ est celui qui apporte absolument le salut. Rahner y consacre le cœur de sa synthèse christologique dans les sections intitulées «L'histoire (théologiquement comprise) de la vie et de la mort du Jésus prépaschal⁸⁶» et une autre consacrée à «La théologie de la mort et de la Résurrection de Jésus⁸⁷». Nous avons pris simplement pour acquis ce fait comme un élément de la dogmatique chrétienne. Il s'agira maintenant ici d'évaluer la position de Karl Rahner, surtout à la lumière du débat christologique actuel en théologie des religions et par les questions posées par le dialogue interreligieux.

⁸⁵ TFF, p. 356-358.

⁸⁶ TFF, p. 258-297.

⁸⁷ TFF, p. 298-319. * (traduction corrigée)

III

POSSIBILITÉS ET LIMITES D'UNE CHRISTOLOGIE TRANSCENDANTE
POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX.

À partir de la réflexion sur les religions non chrétiennes qui a suivi Vatican II, on peut classer les différentes théologies des religions en fonction de la place centrale qu'elles accordent, au Christ (christocentrisme), au Royaume des Cieux (régnocentrisme), à l'Esprit Saint, (pneumocentrisme) , à Dieu (théocentrisme) ou à l'Église (ecclésiocentrisme) dans le salut des fidèles. Cependant, les trois paradigmes principaux pour une théologie des religions demeurent l'ecclésiocentrisme, le christocentrisme et le théocentrisme.

Comme nous l'avons vu, un des grands mérites de Karl Rahner fut de préserver, jusqu'à la limite de l'orthodoxie, une fidélité aux enseignements de l'Église et de la tradition. Sa théorie du christianisme anonyme tente de concilier la volonté salvifique universelle de Dieu avec la singularité de l'événement Christ. Sa christologie transcendante, en interrogeant les conditions de possibilité de notre relation à Jésus-Christ, développe le concept de «Celui qui apporte absolument le salut» et situe sa réalisation historique au coeur des attentes humaines dans une christologie en recherche. Notre objectif sera maintenant de situer la christologie transcendante de Rahner à l'intérieur des autres modèles en théologie des religions. Nous ferons ressortir ainsi ses possibilités, ses limites et aussi son importance dans le contexte actuel du pluralisme religieux.

1. La christologie transcendantale: une christologie inclusive?

Bien que, pour les chrétiens, Jésus de Nazareth représente celui qui apporte absolument le salut, l'Homme Dieu, la voie de salut pour tous, il en va autrement pour la majorité de l'humanité. À partir des modèles évoqués précédemment, il est possible de donner différentes interprétations de la signification de la singularité et de l'universalité de Jésus-Christ en regard de la destinée ultime (salut) de l'être humain. Ainsi, les théologiens des religions évoquent des christologies de type exclusive, inclusive ou pluraliste.

La christologie exclusive découle du paradigme ecclésiocentrique taxé souvent d'impérialiste en ce qu'il considère l'appartenance explicite à l'Église comme la condition essentielle pour le salut. Cette position n'établit pas la distinction de foi implicite et explicite. En d'autres termes, elle applique de manière rigide l'axiome «hors de l'Église point de salut» tel que développé durant le Moyen-Âge et adopté sous sa forme rigide lors du Concile de Florence. Selon Jacques Dupuis, ce paradigme ne saurait être retenu puisqu'il met l'Église et le Christ sur le même niveau. Nous revenons à la problématique du salut des «infidèles», à savoir si oui ou non le salut en Jésus-Christ peut s'opérer en dehors de l'appartenance implicite à l'Église. Jacques Dupuis préfère affirmer que sans l'Église il n'y a pas de salut et que le salut s'opère ultimement en Jésus-Christ qui dépasse les frontières ecclésiales. Il justifie d'ailleurs cette position dans son

article :«The Truth will make you Free⁸⁸» où il répond aux critiques de son livre *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Un exemple de christologie exclusive est celle du théologien protestant Karl Barth⁸⁹. Les christologies exclusives posent des problèmes importants pour le dialogue interreligieux puisqu'elles ne reconnaissent pas d'éléments positifs aux religions non chrétiennes. Dans le débat actuel en théologie des religions, très peu de théologiens défendent cette approche.

Du côté des christologies inclusives, Jacques Dupuis présente deux catégories⁹⁰. D'abord, une christologie dite de l'accomplissement comme c'est le cas chez Hans Urs von Balthasar. Ce type de christologie inclusive reconnaît la présence de «semences du Verbe» dans les religions non chrétiennes, mais refuse la possibilité d'être sauvé pour les non chrétiens sans une confession de foi explicite en Jésus-Christ, celui en qui les semences se trouvent accomplies.

Chez Balthasar, dans les quelques pages de la *Dramatique divine*⁹¹ consacrées au rapport du christianisme avec les religions dites «païennes», la théorie de l'accomplissement est clairement dominante⁹². Ainsi, les religions non chrétiennes ont une certaine «proximité» avec ce qu'il appelle la dramatique

⁸⁸ DUPUIS, J. «The Truth will make you Free. The Theology of Religions Pluralism Revisited.» *Louvain Studies* 24 (1999), pp. 223-225.

⁸⁹ Pour une étude comparative entre la christologie de Rahner et celle de Barth on peut consulter le livre de MARSHALL, Bruce, *Christology in conflict. The identity of a Saviour in Rahner and Barth*, New York, Basil Blackwell, 1987, 210 p.

⁹⁰ DUPUIS, Jacques, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1997, pp. 480-485. [Dans ce qui suit= VTC]

⁹¹ BALTHASAR, Hans Urs Von, *La dramatique divine*, vol. I, 1984; vol. II.1, 1986; vol. II.2, 1989; vol.III, 1990; vol. IV, 1993, Paris, Lethielleux - Namur, Culture et Vérité. [Dans ce qui suit = DV]

⁹² Voir par exemple DV, II/2, p. 326-333; DV, III, p.198-204; DV, IV, p. 40-45.

divine, dont l'acteur central est Jésus-Christ, sommet historique de la révélation de Dieu aux êtres humains:

La plénitude fondée par Dieu en Jésus Christ ne saurait - du moins en dehors de l'ancienne alliance - être approchée de quelque manière que ce soit. Il peut bien y avoir un élément de «Vérité» apparente dans chacune de ces expressions religieuses. (...) Elles sont peut-être des «logoi spermatikoi», mais ces semences ne peuvent germer que dans le sol chrétien (...). on ne parlera donc qu'avec la plus grande réserve d'une «fonction salutaire positive des religions préchrétiennes» (...) Il n'existe aucune religion où l'on peut déployer cette «catholicité» qui sera la caractéristique de la révélation divine en Jésus Christ, ni cette plénitude que réalise l'alliance, inaugurée dans l'Ancien Testament, mais achevée seulement dans le Nouveau, entre le vrai Dieu et la création prise en sa totalité. C'est pourquoi, en dehors du champ biblique, on ne trouvera pas non plus ce rythme d'intensification qui, prenant cours à partir de l'ancienne Alliance, dominera l'histoire du Christ.⁹³

On peut se demander jusqu'à quel point Hans Urs von Balthasar prend au sérieux le pluralisme religieux tel que nous le connaissons à l'heure actuelle. La théorie de l'accomplissement que reprend Balthasar a été développée originellement par des Pères de l'Église comme Justin (II^{ème} siècle) qui n'étaient pas en contact avec des traditions religieuses comme le bouddhisme, l'hindouïsme et l'islam. On se demande à ce propos si la catégorie de religion «païenne» dans laquelle sont classées très rapidement les religions énumérées précédemment rend vraiment justice à la diversité culturelle et religieuse qui caractérise aujourd'hui l'humanité.

Dans *La dramatique divine*, on constate que Balthasar ne prend en compte les autres «acteurs» ou «personnages» dans le théâtre du monde qu'en fonction de leur accomplissement dans le Christ. C'est pourquoi nous parlons ici d'une christologie inclusive. On pourrait maintenant se demander pourquoi ce rôle

⁹³ DV, III, p. 203-204.

central de Jésus-Christ dans l'histoire du monde n'est pas reconnu par la grande majorité des êtres humains. C'est ici que Rahner se distingue de Balthasar avec ce que Jacques Dupuis considère comme un autre type de christologie inclusive, à la limite de l'orthodoxie qui reconnaît la présence cachée et agissante du Christ dans les religions non chrétiennes.

Avec ce dernier type de christologie inclusive, le salut peut devenir possible à l'intérieur d'une autre tradition religieuse, mais il s'agit toujours d'un salut en Jésus-Christ. Dupuis résume ici la tâche d'une théorie inclusive de la présence cachée du Christ dans les religions non chrétiennes en regard d'une théologie des religions :

«Pour la théorie inclusive, donc, la tâche à accomplir par une théologie des religions, c'est de montrer que l'événement Christ, malgré son caractère particulier, quant au temps et à l'espace, a une valeur universelle et des conséquences cosmiques, de telle façon que le mystère du salut en Jésus-Christ est partout présent et opérant par l'Esprit⁹⁴.»

Nous reconnaissons ici la position de Karl Rahner, telle que nous la retrouvons dans le *Traité fondamental* de la foi. Nous pouvons d'ailleurs considérer Rahner comme le pionnier de ce type de christologie dont on peut trouver des variantes chez Raymond Pannikar par exemple. Parmi les critiques les plus fortes adressées aux christologies de type inclusif, nous retrouvons celle des théologiens de l'approche pluraliste.

⁹⁴ DUPUIS, J. «Le débat christologique dans le contexte du pluralisme religieux.» *Nouvelle revue théologique* 113 (1991), p. 857.

Sans trop nous étendre sur le sujet, nous dirons que l'approche pluraliste considère le christianisme et Jésus-Christ comme une voie de salut parmi d'autres, rejetant ainsi le caractère unique du salut en Jésus-Christ. Ce que les théologiens pluralistes reprochent aux «inclusivistes» c'est le caractère «christocentrique» de leur approche. Pour les inclusivistes, le Christ demeure la norme selon laquelle on peut juger les autres religions. Pour les pluralistes, Jésus-Christ est à considérer parmi d'autres figures salvatrices. Toutefois, la plupart des théologiens actuels s'entendent pour dire que ces classifications sont aujourd'hui dépassées.

D'autres systèmes plus récents ont été élaborés, par exemple chez le théologien américain Paul Knitter dans son livre *Introducing Theologies of Religion*⁹⁵. Dans ce livre, Knitter classe le modèle de Rahner dans celui de l'accomplissement comme un effort pour établir un nouvel équilibre entre l'universel et le particulier. Il ajoute qu'il s'agit d'un modèle qui s'articule autour de l'unicité du Christ et l'universalité du salut.

Joseph Pandiappallil, qui a consacré une étude importante à la christologie de Rahner dans le contexte du pluralisme religieux, soutient que la position théologique de Rahner apporte une solution valide au problème du pluralisme religieux parce qu'elle indique les éléments intéressants de la foi catholique dans ce contexte et défend les enseignements du catholicisme sur le mystère de l'Homme-Dieu, Jésus-Christ⁹⁶. Il affirme que le modèle de Rahner fait classe à part

⁹⁵ KNITTER, Paul F., *Introducing Theologies of Religion*, Maryknoll, Orbis Books, 2002.

⁹⁶ PANDIAPPALLIL, Joseph, *Jesus the Christ and Religious Pluralism, Rahnerian Christology and Belief Today*, New York, Crossroad, 2001, pp.128-130.

et pour lui rendre vraiment justice, il doit être classé selon l'approche qui le caractérise, soit celle de l'approche transcendantale (transcendantalisme)⁹⁷:

À travers une compréhension et une interprétation philosophiques du sujet humain en terme de philosophie transcendantale, Rahner arrive avec le concept du sauveur absolu comme une possibilité logique et philosophique; il appelle ceci le Christ transcendantal. Ce sauveur absolu est transcendance absolue, l'être humain le plus parfait. Celui-ci est pleinement humain et pleinement divin. Puisqu'il est plénitude, il ne peut y avoir qu'un seul sauveur absolu qui est l'autocommunication et transcendance absolue de Dieu. La question maintenant est la suivante: où peut-on trouver ce sauveur absolu? Rahner croit que cette autocommunication absolue de Dieu est présent aux êtres humains comme histoire et transcendance. Il s'agit de Jésus-Christ. Notre tâche est de discerner cette autotranscendance absolue de Dieu dans l'histoire, dans notre propre expérience historique⁹⁸.

Pandiappallil souligne que Rahner n'a jamais utilisé le terme «inclusiviste» pour qualifier sa position théologique en regard du rapport du christianisme avec les autres religions du monde. Selon lui, l'approche de Rahner comprise selon le point de vue transcendantal qui la fonde, promeut l'ouverture et la tolérance vis-à-vis des autres. Pour Pandiappallil, une théologie chrétienne des religions ne peut être que christocentrique si elle veut demeurer chrétienne. Cependant, il classe le modèle de Rahner comme étant «christocentrique pluraliste» en ce qu'il réussit à exprimer le mystère chrétien tout en laissant la possibilité aux non chrétiens d'être sauvés même s'ils n'adhèrent pas explicitement au christianisme. Nous reviendrons un peu plus loin dans ce mémoire sur le modèle «christocentrique pluraliste» chez Rahner tel que proposé par Pandiappallil. Nous aimerions maintenant préciser des éléments importants de la christologie transcendantale rahnérienne à la lumière des critiques du théologien suisse Hans Urs von Balthasar.

⁹⁷ Idem, p. 128-129. Nous traduisons.

2. La christologie transcendantale comme logique relationnelle

Si il est bien connu que Karl Rahner s'est intéressé à l'histoire des religions, cet intérêt s'est manifesté surtout par la volonté chez celui-ci de mettre en évidence le rapport des autres religions avec le mystère du Christ comme en témoigne sa théorie du christianisme anonyme que nous avons évoquée à plusieurs reprises dans ce mémoire. Comme le souligne Jacques Dupuis,

« Christianisme anonyme » signifie que le salut en Jésus-Christ est accessible à tous les êtres humains, quelle que soit la situation historique où ils peuvent se trouver, pour autant que, d'une manière cachée, ils s'ouvrent à l'autocommunication de Dieu qui culmine dans l'événement Jésus-Christ. Cela signifie aussi que ce mystère du salut les atteint non pas par une simple action invisible du Seigneur ressuscité, mais, de façon mystérieuse, par l'action intermédiaire de la tradition religieuse à laquelle ils appartiennent. Il y a donc un christianisme anonyme, ou implicite, et il y a un christianisme explicite. Tous deux sont « chrétiens » malgré l'écart considérable qui les sépare⁹⁹.

Comme nous avons vu précédemment, par cette théorie du christianisme anonyme, Rahner intégrerait les deux axiomes indispensables à une théologie chrétienne des religions à savoir la volonté salvifique universelle de Dieu (1 Tim 2,4) et la nécessité de la médiation de Jésus-Christ pour le salut (1 Tim 2, 5).

Cependant, le christianisme anonyme de Rahner a rencontré de fortes oppositions dans les milieux chrétiens. Dans le cadre de ce mémoire, nous retiendrons les critiques d'un autre grand théologien catholique du XXème siècle, Hans Urs von Balthasar (1905-1988). Ce sont ces critiques qui nous amèneront à dépasser le christianisme anonyme chez Rahner en mettant en lumière ce que nous

⁹⁸ Idem, p. 128-129.

⁹⁹ VTC, p. 220-221.

appellerons la «logique relationnelle» de la christologie transcendante rahnérienne.

Les critiques de Hans Urs von Balthasar

Pour Balthasar, en universalisant le rapport de tout être humain au mystère de l'autocommunication de Dieu et en allant jusqu'à donner le titre de «chrétien» à des personnes qui n'ont eu aucun rapport conscient avec Jésus-Christ, Karl Rahner met l'événement singulier de Jésus-Christ entre parenthèses. Ce n'est plus cet événement singulier de l'histoire qui réalise le salut de l'être humain mais la volonté surnaturelle de Dieu, partout disponible et accessible. Pour Balthasar, il s'agit d'une réduction anthropologique de la christologie. Par cette réduction, il faut comprendre la tendance qu'aurait Rahner à négliger la singularité profonde de l'événement Jésus-Christ au profit d'une anthropologie transcendante qui rend beaucoup plus large les concepts de révélation et de salut. Cette réduction anthropologique, selon Balthasar, contribuerait à négliger l'importance décisive de la Croix et de la nécessité de la rédemption à cause du péché. Par exemple dans ce passage de la *Dramatique divine*:

En résumé, dans le système de Rahner, le « *pro nobis* » est centré sur le dessein de Dieu de sauver le monde dans son ensemble et l'humanité en particulier. Mais l'affirmation que ce dessein, considéré du point de vue de son aboutissement, se réalise exclusivement dans l'existence (et la mort de Jésus-Christ), est certes énoncée, mais jamais élucidée de manière décisive. La difficulté vient ici de ce que «l'union hypostatique» telle que la pose Rahner, est en fait à ce point inscrite dans la nature humaine concrète que cette union n'apparaît que comme «le sommet le plus accompli» de cette nature. Finalement, à la sotériologie de Rahner (...) il manque le facteur dramatique décisif. Cela se manifeste aussi en ce que la «colère» de Dieu est toujours déjà surpassée par sa volonté de salut; et celle-ci est elle-même toujours au-delà de tout refus humain et négation de Dieu: à la limite, n'irait-on pas jusqu'à l'apocatastase?¹⁰⁰

Balthasar refusera la christologie transcendantale de Rahner à cause de la réduction chez Rahner de la singularité de l'existence de Jésus-Christ, la *figure*, au niveau des structures universelles qui définissent la connaissance de cette figure dans l'être humain. La description que fait Rahner de l'unité hypostatique du Logos à partir de concepts ontologiques ne satisfera pas Balthasar.

Dans un autre passage de la *Dramatique divine*, Balthasar insiste davantage sur le facteur singulier de la révélation chrétienne apparemment négligé par Rahner, soit celui de la communication d'un Dieu personnel:

« pourquoi, si l'ouverture a priori de Dieu était «personnelle», l'individu, dans les religions extra-bibliques, n'a-t-il pas réagi personnellement à cette révélation, ou n'a-t-il pas objectivé plus expressément ce facteur personnel? (...) la personnalité, détachée de la simple subjectivité spirituelle, n'apparaît expressément qu'avec la christologie et à partir d'elle: là où une parole explicite de mission garantit à l'homme son unicité qualitative parce qu'elle la lui donne¹⁰¹.

Il est clair que pour Balthasar, la christologie commence avec l'événement Jésus-Christ. En ce sens, ce qui est refusé chez Balthasar c'est le concept d'autocommunication de Dieu tel que Rahner le conçoit et qui permet à tout être humain qui accueille la révélation sur le plan transcendantal d'avoir accès au salut en Jésus-Christ (celui qui apporte absolument le salut), sans que soit explicité si cette personne entretient un rapport conscient avec le mystère pascal de la mort et de la Résurrection du Christ qui nous a été révélé par l'existence singulière de Jésus-Christ.

Comme nous l'avons vu précédemment chez Rahner, le concept de révélation (qu'il nomme l'autocommunication de Dieu) permet de considérer la

¹⁰⁰ DV, III, p. 258.

¹⁰¹ DV, II.2, p. 330.

possibilité pour des individus d'être en relation transcendante avec le Dieu de Jésus-Christ, bien qu'ils n'aient jamais reconnu celui-ci sur le plan catégoriel. Intérieurement, ces personnes sont toutefois en recherche de «celui qui apporte absolument le salut» et peuvent être sauvées par lui à condition de s'abandonner à cette autocommunication transcendante de Dieu. Nous avons vu précédemment que Rahner, dans le *Traité fondamental de la foi*, dit que cette autocommunication libre et pardonnante de Dieu est celle de l'Esprit Saint de Dieu qui est aussi celui de Jésus-Christ¹⁰². C'est pourquoi pour Rahner, une christologie transcendante qui réfléchit sur les conditions a priori de notre relation à Jésus-Christ permet l'affirmation d'un christianisme anonyme.

Pour Balthasar, on ne peut parler de révélation personnelle de Dieu, donc de l'action dramatique des trois personnes divines avant et sans rapport conscient avec l'événement Jésus-Christ. Dans le cas contraire, on négligerait l'importance de la vie, de la mort, de la résurrection de Jésus-Christ pour le salut et, en particulier, de l'événement de la Croix de Jésus-Christ ou ce que Balthasar appelle l'épreuve décisive¹⁰³. Dans la théologie esthétique et dramatique de Balthasar, Dieu dans sa plénitude «apparaît» avec Jésus-Christ qui représente le centre de la figure de révélation. Il ne peut être question d'une révélation personnelle de Dieu avant et sans rapport conscient avec cet événement qui donne sens à tous les autres aspects de la révélation. L'expression «centre de la figure de révélation» que Balthasar utilise pour parler de l'événement Jésus-Christ, exprime bien comment la figure de

¹⁰² TFF, p. 348.

la révélation apparaît pleinement en Jésus-Christ comme le « tout qui est plus grand que la somme des parties ». En définitive, c'est Jésus-Christ comme figure centrale et plénitude de la révélation chrétienne qui constitue le caractère particulier et apparemment non négociable de la religion chrétienne par rapport aux autres religions de l'humanité:

L'expression « centre de la figure de révélation » ne désigne pas une fraction, même centrale, de cette figure, qui, pour pouvoir être comprise comme figure, aurait essentiellement besoin d'être complétée par l'entourage de ce centre; elle désigne bien plutôt ce par quoi la figure totale acquiert son unité et son intelligibilité, le pourquoi auquel il faut rapporter tous les aspects particuliers pour qu'ils deviennent compréhensibles. Que le Christ soit ce centre - et non, par exemple, seulement le début ou l'initiateur d'une figure historique qui se développerait ensuite indépendamment de lui- cela fait partie du caractère particulier de la religion chrétienne, et l'oppose à toutes les autres. On ne retrouve pas dans le judaïsme de centre semblable, auquel tout le reste serait ordonné : ni Abraham, ni Moïse, ni aucun des prophètes n'occupent cette place. Mais le Christ, lui, est la forme, parce qu'il est le contenu. Cela est vrai absolument, car il est le Fils Unique du Père, et ce qu'il fonde et établit n'a de sens que par lui, n'est relatif qu'à lui, et n'est maintenu vivant que par lui. (...) La vraisemblance du christianisme naît et disparaît avec celle du Christ, comme on l'a, au fond, toujours reconnu¹⁰⁴.

Comme le souligne des études récentes, la «christologie haute» de Balthasar et sa théologie descendante semblent rejoindre difficilement les besoins d'un christianisme contemporain engagé dans un dialogue vivant avec les grandes religions du monde¹⁰⁵. Comme le souligne Bernard Sesbouë dans un article sur le christianisme anonyme, il est important de comprendre les critiques de Balthasar à l'égard de Rahner à la lumière du différend théologique profond qui opposait les

¹⁰³ Voir par exemple BALTHASAR, Hans Urs von, *Cordula, ou l'Épreuve décisive*, Paris, Beauchesne, 1968, pp. 79-90.

¹⁰⁴ BALTHASAR, Hans Urs von, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la révélation. I. Apparition*. Paris, Desclée de Brouwer, 1965, pp. 391-392.

¹⁰⁵ PEELMAN, Achiel, *Le salut comme drame trinitaire. La Theodramatik de Hans Urs von Balthasar*, Paris - Montréal, Médiaspaul, 2002.

deux théologiens¹⁰⁶. Vincent Holzer décrit ce différend comme étant le choc de deux méthodes théologiques, celle de la raison «transcendantale» chez Rahner et celle de la raison «esthétique» chez Balthasar¹⁰⁷.

Chez Balthasar la théologie que l'on qualifie volontiers "d'esthétique" exprime plutôt le souci d'affirmer de manière irréductible ce qui constitue le caractère unique et particulier du christianisme et de Jésus-Christ par rapport aux autres figures et traditions religieuses de l'humanité. Ainsi, contrairement à un théologien comme Karl Rahner, Balthasar met plutôt l'accent dans sa théologie sur le caractère unique et singulier du Christ et de la religion chrétienne plutôt que sur la manière dont chaque être humain peut entrer en relation avec le mystère chrétien, même en dehors des frontières ecclésiales traditionnelles. C'est pourquoi Holzer considérera ces deux théologies comme deux manières différentes et complémentaires d'approcher l'objet théologique plutôt que deux théologies qui se contredisent. Les préoccupations qui ont guidé l'oeuvre des deux théologiens et le choix de leur méthode étaient vraisemblablement différentes.

À la lumière de ces remarques, nous pouvons mieux comprendre pourquoi Balthasar refusera catégoriquement l'expression «chrétiens anonymes» de Rahner. Pour Balthasar, bien que l'on puisse à la limite parler d'un « christianisme anonyme » puisque la grâce du Christ est partout présente, est chrétien ou chrétienne uniquement que celui ou celle qui s'engage à suivre la voie et

¹⁰⁶ SESBOÛÉ, Bernard, « Karl Rahner et les "chrétiens anonymes" », *Études*, 361 (novembre 1984), pp. 521-535.

¹⁰⁷ HOLZER, Vincent, *Le Dieu trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar - Rahner*. Paris, Les Éditions du Cerf, 1995.

l'enseignement explicite du Christ. En fait, chez Balthasar, la thématique kantienne des conditions a priori de la connaissance est refusée. L'aspect transcendantal du concept d'autocommunication de Dieu de Rahner n'est pas reconnu. Balthasar accusera cette logique « transcendantale » de manquer le phénomène singulier et imprévisible de l'apparition de la *figure (Gestalt)* de Dieu dans l'histoire humaine. Pour Balthasar, seule une approche de type esthétique peut rendre compte dans son ensemble de la figure de la révélation et du mode de vie qui est impliqué pour celui qui se dit chrétien ou chrétienne. Être chrétien chez Balthasar est d'abord un témoignage de vie spécifique qui s'assimile à celui de Jésus-Christ qui donna librement sa vie pour le salut du monde. Il est clair que la christologie transcendantale de Rahner ne dit pas comment le chrétien anonyme entretient un rapport avec ce mode de vie spécifique impliqué dans l'expérience chrétienne.

Bien que ces critiques de Balthasar montrent certaines limites de la christologie rahnéienne, nous pouvons dire avec Bernard Sesboué qu'elles ne tiennent pas compte de toutes les subtilités de l'approche transcendantale de Rahner¹⁰⁸. Comme nous avons vu précédemment, le véritable point d'appui de la christologie transcendantale rahnéienne demeure toujours l'événement christologique. Si Rahner utilise la thématique kantienne des conditions a priori de la connaissance, il s'en distance largement en ce qu'il intègre celle-ci au discours théologique chrétien :

« l'ouverture spirituelle absolue sur l'être est donnée dans l'acte d'un dévoilement de l'être, préalable à l'acte de connaissance ou plus exactement le

¹⁰⁸ SESBOÜÉ, Bernard, « Karl Rahner et les "chrétiens anonymes" », *Études*, 361 (novembre 1984), pp. 521-535.

constituant comme tel sans que l'acte du connaître s'égale à l'être dans l'adéquation d'un savoir. (...) La grâce d'autocommunication surgit-elle ainsi comme le « transcendantal absolu», la qualification de l'être comme amour subsistant, plénitude préontologique de l'Agapè trinitaire. Ainsi, l'homme, pure ouverture sur absolument tout, est simultanément constitué et orienté vers un ultime mouvement d'origine qui porte toutes les expériences singulières»¹⁰⁹.

Bien que Rahner dégagera les dimensions transcendantales de l'événement singulier de l'Incarnation, le véritable point d'appui de sa christologie transcendantale demeurera cet événement. Balthasar dans ses critiques ne semble pas faire état de cette relation. Comme le souligne Holzer, pour Rahner, « tout homme doit être défini au niveau de sa puissance obédientielle à l'acte d'Incarnation»¹¹⁰.

Holzer définira la théologie transcendantale de Rahner comme une théologie négatrice du fini en ce qu'elle renvoie inévitablement à la réalité du mystère incompréhensible de Dieu. Il y a toujours, en effet, dans la christologie transcendantale de Rahner, cette idée d'anticipation (*Vorgriff*) que nous avons déjà décrit précédemment. La logique transcendantale de Rahner nous renvoie toujours à l'événement originaire qui fonde et porte le mouvement de transcendance. Une christologie transcendantale qui développe les conditions de possibilité de notre relation au sauveur absolu nous renvoie inévitablement à l'événement christologique à partir duquel nous pouvons dégager les structures transcendantales voire métaphysiques de cet événement.

¹⁰⁹ HOLZER, Vincent, *Le Dieu trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar - Rahner*. Paris, Les Éditions du Cerf, 1995, pp. 171-172.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 281.

Cependant, il est vrai que Rahner n'explicite pas beaucoup la relation entre chaque être humain et l'événement singulier de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus. Avec Balthasar, nous pouvons dire qu'il manque la dimension « dramatique décisive » à la théologie transcendantale. Rahner aurait pu montrer davantage en quoi les « chrétiens anonymes » sont solidaires de la passion du Christ et du mystère de sa résurrection. Si tel était le cas, nous pourrions peut-être parler avec plus d'assurance de « chrétiens anonymes ».

Toutefois, nous pouvons relire ces dernières critiques à la lumière de l'avertissement de Rahner que nous avons souligné auparavant dans ce mémoire en regard de sa méthode transcendantale¹¹¹. Rahner avertissait bien le lecteur qu'une théologie ne pouvait se réduire à sa méthode. Bien que le questionnement transcendantal fasse partie intégrante de la théologie rahnérienne, il agit comme un moment à l'intérieur de sa théologie. Le fait de dégager les structures transcendantales de l'événement de salut de Dieu en Jésus-Christ dans une christologie transcendantale n'est pas le tout de la théologie rahnérienne, il s'agit d'un moment qui nous renvoie à la relation mystérieuse du mystère absolu de Dieu avec l'humanité, là où s'exprime dans toute sa splendeur, le mystère chrétien qui est avant tout le mystère de la révélation d'un Dieu en trois personnes, le Père le Fils et l'Esprit Saint. C'est donc ce à quoi nous renvoie la christologie transcendantale qui nous semble constituer la véritable ressource de la pensée rahnérienne pour le dialogue interreligieux.

¹¹¹ Voir la page 42 du présent mémoire.

3. Vers le développement d'une christologie trinitaire

Comme nous l'avons vu précédemment, il serait inexact de penser que la théorie du christianisme anonyme de Rahner constitue la principale ressource de la théologie transcendantale de Rahner pour le dialogue interreligieux. L'intérêt de Karl Rahner pour les religions non chrétiennes restera toujours dans le contexte du discours théologique chrétien de son époque et non celui du dialogue interreligieux tel que nous l'avons décrit dans la première partie de ce mémoire. En d'autres termes, Rahner est davantage intéressé à montrer comment les individus qui se réclament de traditions et de croyances différentes peuvent avoir un rapport avec le mystère du Christ plutôt que d'engager un véritable dialogue entre les éléments fondamentaux de la foi chrétienne et les croyances fondamentales de ces personnes.

Cependant, et telle était l'hypothèse de ce mémoire, nous croyons que la christologie transcendantale de Karl Rahner présente des ressources, voire une avenue pleine de promesses pour le dialogue interreligieux. À l'instar des parties précédentes du mémoire, nous pensons que les véritables ressources d'une christologie transcendantale pour une théologie « en dialogue » avec les grandes religions du monde ne se trouvent pas du côté d'un christianisme anonyme qui met surtout l'accent sur la dimension universelle de la révélation chrétienne mais, plutôt, du côté du développement d'une christologie trinitaire qui, tout en maintenant cet accent, articulerait davantage le rapport des autres religions à la dimension singulière de l'événement Christ de salut. Ces observations sur le développement d'une christologie trinitaire pour le dialogue interreligieux, nous le

verrons aussi, semblent être confirmées par les recherches les plus récentes en théologie chrétienne des religions.

La place et le rôle de l'Esprit Saint en théologie depuis Vatican II

Nous avons fait état dans la première partie de ce mémoire de la reconnaissance positive des religions non chrétiennes lors du concile Vatican II. Il serait maintenant important de préciser que cette reconnaissance positive repose essentiellement sur l'énoncé théologique selon lequel l'Esprit Saint, qui est à la fois Esprit de Dieu et Esprit du Christ, agit dans le cœur de tout être humain et non seulement à l'intérieur des frontières ecclésiales traditionnelles¹¹². La place et le rôle de l'Esprit Saint, longtemps négligés par les théologiens occidentaux, allaient reprendre ainsi une place de première importance dans le contexte de la théologie chrétienne en général et plus spécifiquement dans celui de la théologie des religions¹¹³.

Nous avons décrit dans ce mémoire la mission de la théologie moderne des religions comme étant celle de saisir la signification théologique du pluralisme religieux en s'engageant dans un dialogue avec les religions vivantes de l'humanité. Nous avons vu que cette entreprise n'est pas sans poser de grandes difficultés, surtout sur le plan de la christologie. Plus spécifiquement, nous avons vu que le débat se jouait autour de ces deux affirmations fondamentales de la foi

¹¹² Voir par exemple les documents conciliaires GS,11 et AG,4.

¹¹³ À ce sujet, nous pouvons lire avec profit PROVENCHER, Normand, «La présence de Jésus-Christ dans les religions et les cultures» dans MÉNARD Camil et VILLENEUVE, Florent (dir.), *Pluralisme culturel et foi chrétienne*, Montréal, Fides, 1993, pp. 87-108.

chrétienne que sont la volonté universelle de salut de Dieu et le caractère unique de Jésus-Christ comme médiateur entre Dieu et les êtres humains (1 Tim 2). Nous avons souligné que ce débat christologique amenait certains théologiens à relativiser la figure du Christ comme sauveur unique et universel (paradigme pluraliste), d'autres à exclure littéralement du plan de Dieu ceux et celles qui ne confessent pas explicitement leur foi en Jésus-Christ (exclusivisme) ou d'autres encore à reconnaître les valeurs positives des autres religions en fonction de leur inclusion partielle dans le christianisme qui demeure le centre de la révélation divine (inclusivisme).

Avec l'importance que reprend l'Esprit Saint en théologie, ces trois paradigmes et leurs variantes se retrouvent aujourd'hui remis en perspective. Des théologiens comme Gavin D'Costa et Jacques Dupuis nous rappellent l'importance de l'aspect pneumatique de la christologie. Ils proposent une christologie trinitaire qui, tout en montrant la relation de Jésus avec Dieu, exprime aussi clairement le fait que Jésus est en relation avec l'Esprit qui est aussi l'Esprit de Dieu. Pour ces théologiens, une christologie trinitaire constitue, du point de vue chrétien, la «clé d'interprétation» du pluralisme religieux¹¹⁴.

¹¹⁴ À ce sujet, on pourra lire avec profit D'COSTA, Gavin, «Trinitarian Theology: An invitation to Engagement» dans *The Meeting of the Religions and the Trinity*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 2000, pp. 99-142 et DUPUIS, Jacques, *La rencontre du christianisme et des religions*, Paris, Cerf, 2002, pp. 141-153.

La christologie trinitaire, clé d'interprétation du pluralisme religieux

Il nous semble que la christologie transcendantale chez Rahner qui interroge les conditions de la relation de tout être humain à Jésus-Christ, renvoie au développement d'une véritable christologie trinitaire susceptible de répondre au besoin d'un christianisme contemporain engagé dans le dialogue avec les autres religions. Bien que Rahner n'ait pas vraiment développé sa christologie dans le contexte précis du dialogue interreligieux, la logique transcendantale qui parcourt toute son oeuvre théologique nous renvoie inévitablement au Mystère trinitaire:

Dans la mesure où, sous la forme du salut qui nous divinise, il est entré au centre le plus intime de l'existence d'un homme singulier, nous le nommons réellement et en vérité "Pneuma de Sainteté", Esprit Saint. Dans la mesure justement où ce même Dieu, dans l'historicité concrète de notre existence, est lui-même présent pour nous en Jésus-Christ - lui même et non un représentant - nous le nommon *Logos*, ou le Fils purement et simplement. Dans la mesure justement où ce Dieu qui se produit près de nous comme Esprit et comme *Logos* est toujours l'ineffable, le mystère sacré, le fondement et l'origine incompréhensible de sa venue dans le Fils et l'Esprit, et dans la mesure où il se maintient comme tel, nous le nommons un, le Père¹¹⁵.

Chez Rahner, le processus de donation du don par lequel Dieu veut se donner à l'être humain est plus vaste que la césure christologique. C'est pourquoi nous pouvons parler avec Joseph Pandiappallil d'un modèle christocentrique pluraliste¹¹⁶ pour rendre bien compte de la pensée rahnérienne dans toute sa subtilité. Ce modèle trouve également des échos chez les théologiens Claude Geffré et Jacques Dupuis. Comme nous le verrons, ce modèle prétend dépasser les paradigmes exclusivistes (ecclésiocentrisme), inclusivistes (christocentrisme) et pluralistes (théocentrisme) apparemment contradictoires.

¹¹⁵ TFF, p. 161.

¹¹⁶ Nous vous renvoyons à la page 70 du présent mémoire.

Chez le théologien Claude Geffré, nous trouvons l'expression *absolu relationnel* contrairement à un absolu d'exclusion (exclusivisme) ou d'inclusion (inclusivisme):

Sans compromettre l'engagement absolu inhérent à la foi, il est permis de considérer le christianisme comme réalité *relative*, non pas au sens où relatif s'oppose à absolu, mais au sens d'une forme relationnelle. La vérité dont témoigne le christianisme n'est ni exclusive de toute vérité (telle était la position absolutiste de l'Église catholique), ni inclusive même de toute autre vérité, mais elle est relative à ce qu'il y a de vrai dans les autres religions. (...) la foi réclamera toujours un engagement subjectif inconditionnel de la personne croyante. Mais il y a un principe de limitation immanent à la foi elle-même à cause de son caractère humain et historique. Cela doit nous conduire à une «pratique cordiale de l'altérité»¹¹⁷.

Nous sommes ici très près de ce que Jacques Dupuis appelle une interdépendance relationnelle pour marquer le rapport entre le christianisme et les autres religions (oecuménisme oecuménique) à l'image du rapport entre les différentes églises chrétiennes (oecuménisme):

L'Église catholique continuera sans doute de soutenir que le mystère de l'Église voulu par Jésus-Christ «subsiste» (*subsistit*) (voir LG, 8) en elle, tandis qu'il «existe» en mesure incomplète dans les autres Églises. De même, la foi chrétienne continuera d'impliquer la «plénitude» de la manifestation et de la révélation divines en Jésus-Christ, réalisées nulle part ailleurs avec la même plénitude de sacramentalité. Néanmoins, dans les deux cas, les réalités qui sont en jeu devront être vues comme mutuellement liées, interdépendantes et relationnelles, constituant ensemble la totalité des rapports humains-divins. C'est dans cette direction qu'une théologie chrétienne du pluralisme religieux doit chercher à résoudre le dilemme entre inclusivisme christocentrique et pluralisme théocentrique, conçus comme paradigmes contradictoires¹¹⁸.

Nous partageons la position de Jacques Dupuis qui souligne que les paradigmes «inclusivistes» et «pluralistes» présentés comme contradictoires peuvent être dépassés par un modèle intégral, un «pluralisme inclusif» qui peut trouver son

¹¹⁷ GEFFRÉ, Claude, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*. Paris, Cerf, 2001, p. 104.

¹¹⁸ DUPUIS, Jacques, *La rencontre du christianisme et des religions*, Paris, Cerf, 2002, p. 147.

expression dans une *christologie trinitaire*¹¹⁹. C'est avec l'expression «pluralisme inclusif» que Jacques Dupuis rejoint ici ce que nous appelions précédemment avec Joseph Pandiappallil un «christocentrisme pluraliste» pour désigner la théologie de Karl Rahner. Pour Jacques Dupuis, le christocentrisme peut tomber dans le piège de considérer Jésus-Christ comme se substituant au Père, plutôt que de démontrer comment Jésus-Christ a mené une existence entièrement «centrée sur Dieu». Pour ce qui est du théocentrisme, le danger est de négliger le caractère central de l'événement historique et ponctuel de Jésus-Christ pour la foi chrétienne. En regardant la révélation chrétienne dans son ensemble, le christocentrisme correctement compris est loin de contredire le théocentrisme. Au contraire nous dit Jacques Dupuis, il le présuppose et le réclame.

Pour Jacques Dupuis, la solution pour l'établissement d'un modèle «pluralisme inclusif» qui réconcilie le christocentrisme et le théocentrisme pour une interprétation chrétienne authentique du pluralisme religieux se réalise dans le développement d'une christologie trinitaire. Il ne s'agit plus de soulever la question concernant la manière dont les autres religions sont liées au Christ en faisant état de sa présence «latente» ou «cachée» dans ces traditions (comme Rahner dans sa théorie du christianisme anonyme) mais il s'agit de considérer la manière dont l'Esprit du Christ qui est aussi l'esprit de Dieu agit dans toutes ces religions, «en *révélant* le mystère du Christ - le mystère de ce que le Christ fait dans le

¹¹⁹ Ibid., pp. 146-153.

monde¹²⁰». Pour Jacques Dupuis, seule une christologie de type trinitaire est en mesure de respecter la fidélité et l'ouverture nécessaire pour s'engager, du point de vue chrétien, dans un dialogue interreligieux fécond.

On ne peut permettre à la centralité historique de l'événement-Christ d'obscurcir la structure trinitaire de l'économie divine, avec ses fonctions distinctes et étroitement liées. La tâche qui nous attend à présent consiste à montrer comment l'affirmation de l'identité chrétienne est compatible avec une reconnaissance sincère de l'identité des autres communautés de foi, comme constituant des aspects différents de l'autorévélation du mystère absolu, bien que relatifs à l'événement-Christ, en une économie divine unique et unitaire, mais complexe et articulée. (...) [le] «pluralisme inclusif» unit le caractère constitutif universel de l'événement-Christ dans l'ordre du salut et la signification salvifique des traditions religieuses dans une pluralité de principes de celles-ci au sein de l'unique et multiforme plan de Dieu pour l'humanité¹²¹.

Les fruits de cette christologie trinitaire et de cette reconnaissance de «la vie de l'Esprit» et de la présence active de celui-ci à l'extérieur des frontières institutionnelles traditionnelles se font déjà découvrir sur le terrain du dialogue interreligieux. Nous soulignons à cet égard le fait que de plus en plus de théologiens abordent le mystère du Christ à partir de leur propre rencontre avec d'autres religions ou traditions spirituelles. Nous pensons par exemple à Michael Amaladoss¹²² avec l'hindouïsme, Aloysius Pieris¹²³ avec le bouddhisme, Achiel Peelman¹²⁴ avec les autochtones du Canada et John D. Dadosky avec les Navajos des États-Unis¹²⁵. Ces rencontres interreligieuses ont su démontrer que le véritable

¹²⁰ Ibid., p. 152. Jacques Dupuis cite ici M. Barnes dans *Christian Identity and Religious Pluralism. Religions in Conversation*, Nashville, Abingdon Press, 1989, p. 143.

¹²¹ DUPUIS, Jacques, *La rencontre du christianisme et des religions*, Paris, Cerf, 2002, p. 152.

¹²² AMALADOSS, Michael, «The Pluralism of Religions and the Significance of Christ» dans *Vidyajyoti* 53 (1989) 401-420.

¹²³ PIERIS, Aloysius, *Love Meets Wisdom: A Christian Experience of Buddhism*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1988.

¹²⁴ PEELMAN, Achiel, *Christ is a Native American*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1995.

¹²⁵ DADOSKY, John D., « Walking in the Beauty of the Spirit: A Phenomenological and Theological Case Study of a Navajo Blessingway Ceremony », *Mission* 6 (2, 1999) 199-222.

enjeu du dialogue interreligieux n'est pas quelque chose d'extérieur au christianisme. Il s'agit plutôt d'un enjeu intérieur à l'identité et à l'expérience de foi chrétienne. Pour reprendre les termes du théologien Raymond Pannikar, il s'agit d'un dialogue *intra*-religieux en ce que cette rencontre avec l'autre nous ramène nécessairement à notre propre expérience de foi, à notre propre *interprétation* du mystère chrétien¹²⁶. Le théologien Claude Geffré parlera de la découverte d'*un au-delà du dialogue*, à savoir la transformation de chacun des interlocuteurs: « je suis changé dans la manière dont je m'approprie ma propre foi quand je suis confronté à la vérité de l'autre »¹²⁷.

Le théologien Claude Geffré que nous avons cité à plusieurs reprises dans ce mémoire a peut-être montré mieux que quiconque la nature de cette problématique herméneutique inhérente au dialogue interreligieux: « c'est à la lumière de ce pluralisme religieux que nous sommes invités à réinterpréter certaines vérités fondamentales du christianisme¹²⁸ ». Nous sommes invités à comprendre à partir de notre propre expérience historique marquée par le pluralisme religieux, notre religion dans toute sa singularité. C'est pourquoi pour Claude Geffré et pour d'autres théologiens comme Paul Tillich, le pluralisme religieux deviendra l'horizon de la théologie du XXIème siècle. La question principale que devra se poser cette théologie interreligieuse, c'est de se demander si la vitalité des religions non chrétiennes est simplement due à l'aveuglement et

¹²⁶ Voir PANIKKAR, Raymond, *Le dialogue intrareligieux*, Paris, Aubier, 1985.

¹²⁷ GEFFRÉ, Claude, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*. Paris, Cerf, 2001, p. 103.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 91.

aux péchés des êtres humains comme le laissait sous entendre l'ancienne théologie du *salut des infidèles* ou encore si ce pluralisme religieux correspond à un vouloir mystérieux de Dieu, à la célébration d'une vérité plus haute et plus grande que la vérité partielle dont chacun se réclame. Comme l'écrit Claude Geffré:

la richesse surabondante de Dieu ne peut être exprimée que par une pluralité de formes religieuses (...) [qui] concourent à une manifestation inépuisable de l'Esprit de Dieu (...) cette multiplicité des formes religieuses ne contredit pas l'unicité du dessein de Dieu qui est de faire alliance avec l'homme et de le sauver¹²⁹.

Si la christologie transcendantale a démontré de manière intellectuellement honnête que tout être humain, dans son identité d'homme ou de femme, possède les structures nécessaires pour entrer en relation avec le mystère du Christ, le défi d'une christologie trinitaire est de montrer, dans le contexte du dialogue interreligieux, la manière concrète dont ces personnes se trouvent reliées au mystère Christ dans leur existence. L'effort entrepris par Rahner mérite ainsi d'être poursuivi dans le sens d'une christologie trinitaire et pneumatique, davantage susceptible de répondre au besoin d'un christianisme contemporain engagé dans le dialogue interreligieux. C'est parce que la christologie transcendantale, de par sa dynamique relationnelle appelle le développement de cette christologie trinitaire que nous pouvons considérer Rahner comme un véritable pionnier dans le champ de la théologie chrétienne du pluralisme religieux. Sa théologie transcendantale nous fournit tous les éléments nécessaires au développement d'une pareille christologie.

¹²⁹ Ibid., p. 96-97.

CONCLUSION

La christologie transcendantale comme logique relationnelle

Vers le développement d'une christologie trinitaire pour le dialogue interreligieux

Au terme de nos recherches, nous aimerions reprendre les grandes étapes qui ont jalonné notre parcours. Ce sera aussi pour nous l'occasion d'articuler de manière plus synthétique les résultats de nos recherches. Nous soulignerons également de quelle façon ces résultats ouvrent de nouveaux chemins de pensées pour la théologie d'aujourd'hui.

Si la première partie du mémoire que nous avons intitulée *Christologie, pluralisme et dialogue* voulait nous introduire à la problématique du pluralisme religieux pour la théologie chrétienne contemporaine, cette partie a également situé nos recherches dans un champs nécessairement limité, soit celui des ressources de la christologie transcendantale de Karl Rahner pour le dialogue avec les religions non chrétiennes.

L'enjeu du dialogue interreligieux pour la théologie chrétienne nous est vite apparu comme un enjeu «intrareligieux» en ce qu'il remet en question des interprétations traditionnelles concernant des éléments fondamentaux de la foi chrétienne. Cette problématique herméneutique inhérente au dialogue interreligieux semble avoir été le fruit d'un tournant théologique assez récent dont le concile Vatican II fut certainement un signe important.

Nous avons souligné à cet effet la volonté des pères du Concile de prendre en considération les «signes des temps» pour une meilleure intelligence de l'Église

chrétienne et de sa mission dans le monde. Nous avons fait ressortir un changement d'attitude important de la part du magistère par rapport aux religions non chrétiennes à qui l'on reconnaissait officiellement pour la première fois dans l'histoire de l'Église des valeurs positives. Bien que le magistère se soit montré très prudent dans son ouverture à l'égard des autres traditions religieuses, sa reconnaissance positive du pluralisme religieux et du dialogue interreligieux allait également soulever plusieurs questions quant à la forme que devrait prendre un christianisme contemporain engagé dans un dialogue avec les autres traditions religieuses.

Parmi ces nombreuses questions, nous avons souligné plus spécifiquement celle de l'interprétation de la dimension universelle et singulière de l'événement Jésus-Christ qui a fait l'objet d'un débat important parmi les théologiens chrétiens. Nous avons fait état de ce débat christologique et des différents modèles proposés pour faire face aux questions redoutables que pose le pluralisme religieux à la théologie chrétienne relativement à l'identité et au rôle de Jésus-Christ (par extension du christianisme) par rapport aux autres figures religieuses (et religions) de l'humanité. C'est dans ce contexte précis que nous avons interrogé la christologie transcendantale de Karl Rahner dans l'espoir de trouver des ressources susceptibles de répondre au besoin d'un christianisme contemporain, engagé dans le dialogue avec les autres traditions religieuses.

La dynamique transcendantale de Rahner nous est progressivement apparue comme une subtile logique relationnelle que les critiques du théologien Hans Urs von Balthasar ont permis de mettre à jour. En dégagant les structures

transcendantales de l'événement christologique, Karl Rahner développe sa christologie transcendantale autour du concept du Sauveur Absolu ou de «celui qui apporte absolument le salut». Son souci est ensuite de démontrer que l'attente et la recherche de ce Sauveur absolu sont au coeur de toute existence humaine grâce à la structure transcendantale inhérente à tout être humain, ce que nous avons appelé avec Rahner l'«existential surnaturel». Cette structure transcendantale permet l'autocommunication de Dieu qui, tout en se «donnant», ouvre aussi en l'être humain la possibilité d'être sauvé et d'entrer en relation avec «celui qui apporte le salut». Tel que le confesse la foi chrétienne, Jésus-Christ «est celui qui apporte absolument le salut» parce qu'il a réalisé de manière unique et définitive l'union entre Dieu et les humains. Grâce à l'existential surnaturel, tout être humain est ordonné à l'attente du mystère de l'Incarnation. Existentiellement parlant, l'être humain attend et anticipe ainsi ce mystère. Selon cette logique, bien qu'une personne ne soit pas de confession chrétienne, elle a la possibilité d'être en relation avec l'autocommunication de Dieu qui se révèle à elle sur le plan transcendantal. Si cette personne s'ouvre et accueille cette autocommunication de Dieu qui se donne à elle et que cette personne recherche sincèrement «celui qui apporte le salut», nous pouvons parler selon Rahner d'un chrétien ou d'une chrétienne anonyme.

Nous avons vu que pour le théologien suisse Hans Urs von Balthasar, l'expression «chrétien anonyme» est inacceptable puisque rien nous prouve que l'existence concrète particulière de cette personne s'assimile à l'existence singulière du Christ telle que la vie de Jésus, principalement sa mort sur la Croix, nous l'a

révélée. Pour Balthasar, il manque dans la christologie transcendantale de Rahner le rapport à la dimension singulière «dramatique» de la vie de Jésus-Christ. Pour Balthasar, est «chrétien» ou «chrétienne» la personne qui témoigne dans sa vie d'une volonté de s'intégrer au mystère trinitaire, mystère révélé par l'existence singulière de Jésus. À la lumière de ces remarques, nous avons toutefois pu mettre à jour la dynamique relationnelle de la christologie transcendantale en ce que celle-ci nous renvoie au Mystère trinitaire et appelle ainsi le développement d'une christologie trinitaire davantage susceptible de répondre au besoin d'un christianisme contemporain engagé dans le dialogue interreligieux.

Nous avons établi clairement dans ce mémoire que la théorie des «chrétiens anonymes» de Rahner ne présente pas ce que la christologie transcendantale a de meilleur à offrir comme ressource pour le dialogue interreligieux. Rahner lui-même ne s'est jamais engagé sur le terrain du dialogue interreligieux. Son intérêt pour les religions non chrétiennes s'est limité à mettre en évidence le rapport des autres religions avec le mystère du Christ dans le contexte du discours théologique chrétien de son époque et non celui du dialogue interreligieux. La critique de Hans Urs von Balthasar nous a permis de mettre en évidence la nature relationnelle de la dynamique transcendantale de Rahner. En ce sens, une lecture possible de la christologie transcendantale de Rahner revient à présenter le dynamisme transcendantal inhérent à tout être humain comme un dynamisme d'«anticipation» et de «renvoi» à l'autocommunication du mystère trinitaire comme tel et à l'acceptation que ce mystère d'autocommunication dépasse ainsi les frontières ecclésiales et religieuses du christianisme.

L'approche transcendantale de Rahner implique ainsi une certaine relation entre le mystère Trinitaire et les autres expériences et manifestations religieuses sans toutefois montrer *comment* dans l'existence concrète de ces expériences, le mystère trinitaire agit. Il s'agit ici d'un discours trop abstrait sur les Trois Personnes divines au sein de l'unicité de Dieu. Mais cette piste, que nous désignons ici comme le développement d'une christologie trinitaire, représente une avenue pleine de promesses pour le dialogue interreligieux parce qu'elle permet l'expression de l'expérience religieuse chrétienne sans annexer l'expression d'expériences religieuses différentes.

Comme nous l'avons également évoqué dans ce mémoire, les travaux récents de Claude Geffré et de Jacques Dupuis se dirigent également dans la direction d'un modèle «inclusiviste pluraliste» ou d'une «unicité relationnelle» du christianisme qui permettent d'exprimer la vérité chrétienne tout en manifestant l'ouverture nécessaire à la vérité des autres. C'est parce que la christologie transcendantale de Karl Rahner appelle le développement d'une christologie trinitaire susceptible de répondre au besoin d'un christianisme contemporain engagé dans un dialogue vivant et profond avec les autres traditions religieuses que nous concluons ce mémoire en reconnaissant l'importance de la christologie transcendantale rahnérienne dans le contexte contemporain du pluralisme théologique et religieux.

Bibliographie

1. Oeuvres de Karl Rahner

RAHNER, Karl, «Considérations sur la méthode en théologie» dans TOURENNE, Yves, *La théologie du dernier Rahner. «Aborder au sans-rivage»*, Paris, Cerf, 1995, pp. 401-448.

_, «Basic Theological Interpretation of the Second Vatican Council», dans *Theological Investigations*, vol. XX, New York, Crossroad, 1983, pp. 77-89.

_, *Traité fondamental de la foi : Introduction au concept du christianisme*, Paris, Centurion, 1983 (1976), 517 p.

_, «The One Christ and the Universality of Salvation», dans *Theological Investigations*, vol. XVI, New York, Crossroad, 1983, pp. 199-224.

_, «Remarques sur le concept de révélation» dans RAHNER, Karl et Joseph RATZINGER, *Révélation et tradition, Quaestiones disputatae*, 7, Paris, DDB, 1972, pp. 13-36.

_, «Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut», *Mysterium Salutis, Dogmatique de l'histoire du salut*, t. IV, Paris, Cerf, 1971, pp. 13-135.

_, «La réflexion philosophique en théologie», dans *Écrits théologiques*, t. XI, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, pp. 51-76.

2. Études sur Karl Rahner

HOLZER, Vincent, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différent théologique Balthasar-Rahner*, Paris, Cerf, 1995, 476 p.

KASPER, Walter, *Jesus the Christ*, London, Burns and Oates, 1977 (1976), 289 p.

MARSHALL, Bruce, *Christology in conflict. The identity of a Saviour in Rahner and Barth*, New York, Basil Blackwell, 1987, 210 p.

MAURICE, Evelyne. *La christologie de Karl Rahner*. Paris, Desclée, 1995, 265 p. coll. «Jésus et Jésus-Christ», 65.

McDERMOTT, John M., «The christologies of Karl Rahner», *Gregorianum* 67 (1986) 87-123; 297-327.

PANDIAPPALLIL, Joseph, *Jesus the Christ and religious pluralism. Rahnerian Christology and belief today*, New York, Crossroad, 2001, 208 p.

PETIT, Jean-Claude, «La réception de la pensée et de l'oeuvre de Karl Rahner dans la théologie d'expression française», *Science et esprit* 53 (2001) 353-374.

SESBOUË, Bernard, *Karl Rahner*, Paris, Cerf, 2001. 300 p.

_, « Karl Rahner et les "chrétiens anonymes" », *Études* 361 (novembre 1984) 521-535.

TOURENNE, Yves, *La théologie du dernier Rahner. «Aborder au sans-rivage»*, Paris, Cerf, 1995, 461 p.

WILES, Maurice, *Christian Theology and Inter-religious Dialogue*, London, Philadelphia, SCM Press, Trinity Press International, 1992, 90 p.

3. Autres oeuvres

AMALADOSS, Michael, «The Pluralism of Religions and the Significance of Christ» dans *Vidyajyoti* 53 (1989) 401-420.

BALTHASAR, Hans Urs Von, *La dramatique divine*, vol. I, 1984; vol. II.1, 1986; vol. II.2, 1989; vol. III, 1990; vol. IV, 1993, Paris, Lethielleux - Namur, Culture et Vérité.

_, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la révélation. I. Apparition*. Paris, Desclée de Brouwer, 1965, 583 p.

_, *Cordula, ou l'Épreuve décisive*, Paris, Beauchesne, 1968, 124 p.

BLÉE, Fabrice, *Le dialogue interreligieux monastique : l'expérience nord-américaine : histoire et analyse*, Thèse (Ph.D.), Université de Montréal, Montréal, 1999, 429 f.

COMEAU, Geneviève, «La christologie à la rencontre de la théologie des religions», *Études* 393 (2000) 57-69.

DADOSKY, John D., « Walking in the Beauty of the Spirit: A Phenomenological and Theological Case Study of a Navajo Blessingway Ceremony », *Mission* 6 (2, 1999) 199-222.

D'COSTA, Gavin, *The Meeting of the Religions and the Trinity*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 2000, 187 p.

DUPUIS, Jacques, *La rencontre du christianisme et des religions*, Paris, Cerf, 2002, 410 p.

_, «The Truth will make you Free. The Theology of Religions Pluralism Revisited», *Louvain Studies* 24 (1999) 211-263.

_, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1997, 655 p.

_, «Le débat christologique dans le contexte du pluralisme religieux», *Nouvelle revue théologique*, 113 (1991) 853-863.

GEFFRÉ, Claude, «Le pluralisme religieux et l'indifférentisme, ou le vrai défi de la théologie chrétienne», *Revue théologique de Louvain* 31 (2002) 3-32.

_, «Le pluralisme religieux comme paradigme théologique», dans *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001, pp. 91-109.

_, «Pour un christianisme mondial», *Recherches de Science Religieuse*, 86 (1998) 53-75.

_, «Le fondement théologique du dialogue interreligieux» dans BEZANÇON, Jean-Noël, (éd.), *Au carrefour des religions: rencontre, dialogue, annonce*, Paris, Beauchesne, 1995, pp. 83-106.

KNITTER, Paul, *Introducing Theologies of Religions*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 2002, 256 p.

LANE, Dermot, «Vatican II, Christology and the World Religions», *Louvain Studies* 24 (1999) 147-170.

PANIKKAR, Raymond, *Le dialogue intrareligieux*, Paris, Aubier, 1985.

PATHRAPANKAL, Joseph, «Médiation universelle du Christ et pluralisme religieux. Une évaluation biblique», *Spiritus* 32 (1991) 3-14.

PEELMAN, Achiël, *Le salut comme drame trinitaire. La Theodramatik de Hans Urs von Balthasar*, Paris - Montréal, Médiaspaul, 2002.

_, *Christ is a Native American*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1995.

PETIT, Jean-Claude et BRETON Jean-Claude (éds.), *Jésus: Christ universel?*, Montreal, Fides, 1990, 273 p.

PIERIS, Aloysius, *Love Meets Wisdom: A Christian Experience of Buddhism*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1988.

PROVENCHER, Normand, «La présence de Jésus-Christ dans les religions et les cultures» dans MÉNARD Camil et VILLENEUVE Florent (dir.), *Pluralisme culturel et foi chrétienne*, Montréal, Fides, 1993, pp. 87-108.