

Laval théologique et philosophique



Le pluralisme en matière spirituelle et religieuse selon Karl Rahner

Gilles Langevin

Volume 29, Number 1, 1973

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1020329ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1020329ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Langevin, G. (1973). Le pluralisme en matière spirituelle et religieuse selon Karl Rahner. *Laval théologique et philosophique*, 29(1), 3–18.
<https://doi.org/10.7202/1020329ar>

LE PLURALISME EN MATIÈRE SPIRITUELLE ET RELIGIEUSE SELON KARL RAHNER *

Gilles LANGEVIN, S.J.

PARMI les théologiens catholiques, Karl Rahner a été l'un des premiers — avec un John Courtney Murray, en Amérique — à réfléchir de manière approfondie sur le problème du pluralisme en matière doctrinale. La théologie catholique, en effet, plus soucieuse encore que les autres traditions de la pensée chrétienne de scruter le thème de l'unité, par lequel s'expriment d'abord la condition et la mission du Christ et des chrétiens (Jn 17 21-26), concevant spontanément la diversité sous les signes de la division et l'associant dès lors aux idées de schisme et d'hérésie, la théologie catholique donc a mis bien du temps à se tourner vers le pluralisme spirituel des temps modernes pour s'en faire une idée aussi nuancée et équilibrée que possible. D'abord stimulée par le spectacle de la pluralité des Églises et des communautés chrétiennes, la théologie catholique a dû s'interroger ensuite sur la signification de la multiplicité des traditions spirituelles et des idéologies qui se partagent les hommes de notre temps.

Karl Rahner n'a pas été seulement l'un des premiers à explorer le pluralisme spirituel des temps modernes; il en a encore traité plus que tout autre théologien catholique depuis une dizaine d'années. Ainsi, pour nous en tenir aux exposés où le phénomène du pluralisme est directement étudié, on pouvait lire, après les articles « Pluralismus » du *Kleines Theologisches Wörterbuch* (1961) et du *Lexikon für Theologie und Kirche* (1963), « Sur le dialogue dans la société pluraliste » (1965), « Une simple question au sujet du pluralisme actuel dans la situation spirituelle des catholiques et de l'Église » (1965), « Magistère ecclésiastique et théologie après le Concile » (ou « Recherche et permanence ») (1966), « L'historicité de la théologie » (1966), « La réflexion philosophique en théologie » (1968), « Le pluralisme en théologie et l'unité du credo de l'Église » (1969), tout récemment enfin « La foi du chrétien et l'enseignement de l'Église » (1972) **. Comme on le devine à la lecture de ces titres,

* Ce texte paraîtra incessamment dans le recueil des communications faites à un *symposium sur le pluralisme* tenu à Montréal du 24 au 26 novembre 1972.

** On trouvera à la fin de notre article la liste des travaux de Karl RAHNER sur le pluralisme; nous donnons le signalement bibliographique des textes allemands et celui des traductions françaises, quand elles existent. Nous avons fait précéder ces indications d'un numéro d'ordre et de l'année de parution du texte allemand. Les notes de notre texte renverront d'abord à ce numéro d'ordre et au millésime du texte allemand.

c'est sous une grande variété d'aspects que Rahner a considéré le pluralisme: il a étudié le phénomène dans ses causes comme dans ses manifestations; il l'a analysé par rapport au croyant individuel et par rapport à la communauté ecclésiale; il l'a scruté enfin selon que le pluralisme caractérise notre civilisation dans son ensemble et selon qu'il est intérieur à l'Église même.

Nous nous proposons de présenter de manière synthétique cette pensée originale et profonde que notre théologien a dû généralement développer à partir d'un point de vue particulier, c'est-à-dire en réponse aux questions diverses posées par les circonstances depuis le début du récent concile. Nous exposerons d'abord la situation présente du pluralisme spirituel dans le monde; puis, nous chercherons à retracer les causes du phénomène; nous proposerons enfin les attitudes à adopter en face de cette pluralité des visions du monde. Situation, sources et attitudes auront trait au pluralisme selon qu'il se manifeste à l'extérieur comme à l'intérieur de l'Église. Nous aurons souci de voir comment et l'individu et la communauté sont ici mis en cause.

I. SITUATION

Si l'on essaie de caractériser la situation présente de l'individu quand il prend position face au monde, c'est-à-dire quand il le compose précisément comme « un » monde face aux exigences de sa pensée et de son action, on se découvre en présence d'une tâche toute nouvelle: à la différence de ses ancêtres, pense Rahner, notre contemporain ne peut unifier spontanément ou directement la pluralité qui l'assaille.

Alors que, dans les temps antérieurs (à peu près jusqu'à la fin du XIX^e siècle), un homme cultivé pouvait lui-même approximativement embrasser le domaine des connaissances et des questions relevant de la conception du monde, et qui étaient données ou imposées à son temps, et ainsi se former à peu près adéquatement — et d'une certaine manière, de première main — un jugement direct sur les questions de cette nature, la foule de ces questions a aujourd'hui grandi de telle sorte qu'aucun homme individuel ne peut plus entrer en contact direct avec toute cette masse de questions, de méthodes, de connaissances, de difficultés, etc.¹

Aucun savant ne peut plus se mouvoir à l'aise dans une seconde spécialité, tellement le maniement des méthodes est devenu délicat et tellement le champ des découvertes s'est élargi dans chaque discipline. Le progrès des sciences en a paradoxalement entraîné le cloisonnement. Puis, qu'on n'aille pas croire que le problème de l'intégration des données en une seule tête en vue de l'élaboration d'une conception du monde, se pose uniquement à propos des sciences de la nature et des sciences de l'homme: la philosophie et les sciences historiques présentent des difficultés au moins aussi considérables.²

Ce pluralisme apparaît insurmontable pour l'individu isolé, bien sûr, mais aussi pour l'équipe que les individus se proposeraient de former pour constituer une vision du monde vraiment intégrée.

1. 6 (1965), tr. fr., p. 11.

2. 6 (1965), tr. fr., p. 14; cf. 14 (1968), tr. fr., pp. 59-63.

Dans ce qui relève de la conception du monde, un *teamwork*, une simple assumption de résultats que d'autres ont atteints, n'est, de par la nature des choses, pas possible au même sens, de la même manière et avec la même ampleur que dans les sciences profanes.³

Résumant et complétant son analyse, Rahner écrit dans le texte dont nous avons cité quelques extraits :

La somme des problèmes et des connaissances possibles, donnés quelque part, et intéressant nécessairement la conception du monde, est si grande aujourd'hui, par opposition à des temps antérieurs, qu'un homme particulier ne peut plus, dans la durée finie de sa vie, s'en rendre maître et l'intégrer dans une conception du monde par une prise de connaissance et un examen directs.

... Cette constatation n'a encore absolument rien à faire avec la question de savoir si et dans quelle mesure ces sciences viennent entre elles dans certaines situations de conflit. Indépendamment même de cette possibilité, la question est importante et révèle une situation spirituelle tout à fait nouvelle de l'homme d'aujourd'hui, même si aucun conflit apparent ou réel de ce genre ne se manifeste. Déjà ainsi elle fait constater dans le monde spirituel d'aujourd'hui l'existence d'un pluralisme qui ne peut plus être surmonté par une intégration positive et directe de toutes les connaissances et de tous les problèmes dans une image du monde construite unitairement. En effet, pour se produire vraiment, cela devrait toujours se réaliser finalement dans la tête de nombreux individus comme tels, parce que, dans ce domaine, la transposition d'une connaissance en une réalité objective (par exemple, dans un appareil construit par un autre et seulement utilisé par moi, etc.) ne permet pas la communication d'un savoir encore susceptible d'être reçu par un autre, comme il arrive dans les simples sciences de la nature, où la chose est encore possible de cette manière, même quand personne ne comprend plus tout.⁴

Si l'on considère maintenant non plus le sujet humain s'efforçant à se donner une vision personnelle du monde, mais les grandes conceptions du monde elles-mêmes qui ont cours à notre époque, on aperçoit le même irréductible pluralisme. D'une part, en effet, les conceptions du monde, même si elles ne rallient pour le moment qu'un groupe particulier, sont pourtant universelles en leur intention.

Sous peine de renier leur essence propre, le christianisme, une confession chrétienne, l'idéologie de « L'union humaniste », un parti se réclamant du matérialisme dialectique se sentent pourvus d'une revendication de vérité et appelés à une mission qui s'adresse à tous ; ils ont conscience d'être des conceptions foncièrement universelles, des conceptions du monde.⁵

D'autre part, à la différence de ce qui se passait antérieurement, ces conceptions du monde ne subsistent pas de manière parallèle et comme séparées par des *no man's lands* historiques et culturels : elles partagent effectivement le même espace physique et mental, s'offrant à tous et à chacun.

Ces conceptions du monde doivent renoncer, dans leurs rapports mutuels, à l'emploi de la violence, comme aussi, pense Rahner, à l'espoir de se convertir mutuellement par la prédication et la propagande. Le sens de la dignité de l'homme interdit le recours à tout moyen, violence physique, chantage ou intimidation, qui ne

3. 6 (1965), tr. fr., p. 11.

4. 6 (1965), tr. fr., pp. 15-16.

5. 7 (1965), tr. fr., p. 24.

passerait pas par l'adhésion libre d'esprits éclairés. On ne peut raisonnablement espérer, d'autre part, qu'une entreprise de persuasion fasse triompher une conception du monde sur les autres :

Aujourd'hui, une conception du monde ne peut plus conquérir pour elle seule le milieu corporel et social d'existence. Les conceptions universelles sont confrontées les unes aux autres dans le même milieu historique d'existence, et *le restent*. . . . Ni les conceptions du monde ne peuvent de nouveau se séparer en différents espaces historiques, ni l'une n'a le *droit* de supprimer l'autre par la force, pas plus qu'elle ne peut avoir l'espoir d'y parvenir, ni enfin . . . il n'y a d'espoir que l'une puisse supprimer toutes les autres par un pur effort de persuasion (d'autant que la théologie de l'histoire du christianisme lui-même ne connaît pas la victoire totale du christianisme en ce monde).⁶

Le pluralisme, on le retrouve enfin à l'intérieur même de l'Église, non pas au niveau du credo certes, saint Paul nous ayant suffisamment prémuni contre l'adoption d'un « second évangile » (Ga 1 6), mais au niveau de la théologie, ou de la réflexion humaine sur la révélation.

On n'a plus affaire seulement à l'antique diversité des « écoles théologiques », où « la terminologie, les présupposés philosophiques, l'aire du langage employé, et ce sentiment premier, spontané, que l'on a de la vie . . . tout cela était commun de part et d'autre »⁷. L'abondance du matériau historique, qu'il faut analyser avec des méthodes de plus en plus raffinées, et surtout la profonde diversité des philosophies avec lesquelles on approfondit de nos jours le donné révélé, tout cela a changé le climat du travail théologique. Le pluralisme théologique dont nous parlons ne laisse pas les théologies face à face, mais plutôt côte à côte, disparates, sans point de vue supérieur englobant :

Pas moyen pour un théologien particulier de les dominer à partir d'un point de vue qui leur serait commun et d'où il pourrait les juger toutes deux (Rahner limite ici la confrontation à deux systèmes théologiques); pas d'horizon de pensée commun, au point d'offrir un cadre de discussion suffisant et tacitement reconnu de part et d'autre; pas même enfin la possibilité d'en établir un de façon indirecte, comme ce serait le cas si les parties en présence arrivaient à se préciser mutuellement de façon réfléchie et claire en quoi consiste la différence de leur horizon de pensée respective, car cette différence se ramène de part et d'autre à un sentiment vague : on est dépaycé et déconcerté par les propos de l'interlocuteur, par le point de départ et le cheminement de sa pensée; on se rend compte que son discours procède de données préalables qui font partie d'un autre horizon de pensée, ou auxquelles on accorde une moindre importance. Et c'est ainsi que très souvent, pour ne pas dire la plupart du temps, on ne va pas jusqu'au bout, comme l'exigerait pourtant la chose elle-même; le dialogue se trouve bloqué, faute de temps et de conditions physiques pour le continuer.⁸

Ce qui était hier étranger à notre façon de penser nous est proche maintenant et nous en avons conscience. Impossible pourtant de le faire nôtre; mais nous aurions également tort de le rejeter, comme nous aurions le droit de le faire s'il s'agissait d'une position fautive (ou d'une position unilatérale qui serait déjà dépassée dans un système comme le nôtre, plus vaste et plus différencié).⁹

6. 7 (1965), tr. fr., pp. 28-29.

7. 15 (1969), tr. fr., p. 95.

8. 15 (1969), tr. fr., p. 96.

9. 15 (1969), tr. fr., p. 98.

... Nous voulons parler de ces positions fondamentales que l'on trouve dans des théologies étrangères, et dont le développement ne s'est pas du tout effectué sous la forme d'une opposition contradictoire par rapport à notre propre théologie, au sein d'un horizon de pensée qui aurait été communément adopté de part et d'autre. Seulement, cette hétérogénéité congénitale a échappé à la réflexion, si bien que nous n'arrivons plus à pouvoir dire un « oui » ou un « non » franc et clair à ces positions fondamentales.¹⁰

Rahner cite quelques exemples de ces théologies « qui n'arrivent pas à entrer dans nos cadres, tout en se présentant, elles aussi, comme une réflexion sur le même *credo* »¹¹.

Qui de nous est aujourd'hui capable de dire avec une certitude suffisante si la doctrine de la justification professée par Karl Barth est, dans son fond, catholique ou hétérodoxe ? Et qui peut dire avec certitude que le fond de la pensée de Rudolf Bultmann est vraiment non catholique ?¹²

Autre exemple : les discussions entre théologiens romains et théologiens hollandais sur la doctrine de l'Eucharistie et la façon d'interpréter la transsubstantiation. Bien loin de moi la pensée de considérer les théologiens romains comme moins intelligents et moins instruits que leurs « adversaires » hollandais. J'ai pourtant le sentiment que, malgré toute leur bonne volonté, ils ne sont pas capables d'entrer dans le cadre des présupposés philosophiques et de l'ontologie existentielle sous-jacente à une thèse comme celle de la transsignification, qu'il faut tout de même prendre au sérieux ; si bien que ces colloques demeurent infructueux.¹³

Il ne s'agit pas là de questions qu'on pourrait éluder comme non importantes, « car on ne peut tracer une ligne de démarcation absolument nette entre la foi et l'intelligence théologique de la foi »¹⁴. « Dès lors on ne pourra jamais s'assurer de l'identité de la foi chez les autres si leur théologie est simplement juxtaposée à la nôtre, si elle fait figure d'étrangère, si on n'arrive pas soi-même à la comprendre ».¹⁵

II. SOURCES OU CAUSES DU PLURALISME

Ainsi donc, qu'on observe la scène du monde en général pour y décrire le comportement de l'individu ou y suivre le mouvement des grands courants de pensée, ou bien qu'on s'attache aux expressions de la réflexion chrétienne, on est partout en présence d'un pluralisme qui a bien l'air d'être insurmontable. Quelles sont les sources ou les causes de cette situation universelle ? Après avoir fait œuvre de sociologue, pour ainsi dire, dans l'analyse de la conjoncture spirituelle, Karl Rahner a tenté de répondre, en philosophe et en théologien, à cette question des fondements du pluralisme moderne. Les plus importants sont de nature permanente et relèvent, on le

10. 15 (1969), tr. fr., pp. 98-99.

11. 15 (1969), tr. fr., p. 99.

12. 15 (1969), tr. fr., p. 99.

13. 15 (1969), tr. fr., p. 99.

14. 15 (1969), tr. fr., p. 99.

15. 15 (1969), tr. fr., p. 99.

verra, de notre condition créée elle-même ; d'autres causes, qui ont agi à la manière de révélateurs, au sens où la photographie emploie ce mot, sont liées aux caractéristiques du monde moderne.

Les sources permanentes du pluralisme, elles se trouvent a) dans notre qualité même de créatures ; b) dans la situation de concupiscence où se trouve existentiellement l'intelligence humaine jusqu'à la restauration eschatologique de toutes choses ; c) dans l'écart enfin qui sépare notre prise sur le mystère d'avec l'objectivation que nous faisons de la transcendance qui polarise et soutient notre activité spirituelle.

C'est très fondamentalement comme « un aspect inéluctable de l'existence créée »¹⁶ que le pluralisme se présente à Rahner :

Malgré leur unité en Dieu et dans leur destinée, et malgré les ultimes structures métaphysiques qui leur sont communes, l'homme et le théâtre de son existence (le monde de ses semblables et l'univers environnant) sont composés de réalités tellement diverses et tellement différentes que l'expérience vécue par l'homme lui-même ne peut que provenir de plusieurs sources originellement distinctes (dont l'action d'ensemble n'a pas dès l'origine une unité de structure), de sorte que l'homme est incapable, en théorie comme en pratique, de ramener cette multiplicité à un dénominateur commun (à un « système »), à partir duquel — et uniquement à partir duquel — cette multiplicité pourrait être déduite, comprise et dominée.¹⁷

Ce pluralisme est pour l'homme un indice de sa condition de créature ; ce n'est qu'en Dieu seul que tout est un ; dans le fini, l'antagonisme entre les différentes réalités est insurmontable.¹⁸

[Aussi bien] l'unité complète et pleinement comprise du réel est présente pour l'homme comme un postulat métaphysique et comme une espérance eschatologique, mais non comme une réalité qui lui est à présent accessible¹⁹.

Ainsi, Karl Rahner trouve une illustration de cette condition dans l'enseignement du premier concile du Vatican sur la dualité de nos sources de connaissance par rapport aux choses divines, l'une de ces sources étant la lumière naturelle de la raison, l'autre la Vérité increée. Il fait observer que, pour le concile, la raison naturelle n'est pas confinée dans le registre profane du savoir, laissant à la révélation d'éclairer notre esprit sur Dieu et sur notre vie religieuse : raison naturelle et révélation, si distinctes qu'elles soient, nous parlent toutes deux du Transcendant, entrent même en symbiose dans une certaine mesure quant à notre perception de Dieu, ouvrant par là la voie à un certain pluralisme²⁰.

Dans la condition d'une humanité qui s'est librement détachée du plan originel de Dieu sur elle, cet état de dispersion intérieure s'appelle la concupiscence, ce que Rahner nomme l'aspect gnoséologique de la concupiscence. Si l'on voulait distinguer cette donnée de la pure condition de créature dont il a été question plus haut, on pourrait parler d'une multiplicité interne consentie et voulue.

Le pluralisme théologique actuel est le révélateur d'une situation qui affecte le chrétien individuel, les théologies et la conscience théologique de l'Église et que l'on pourrait caractériser comme étant la présence de la *concupiscence* au plan de

16. 1 (1961), tr. fr., p. 367.

17. 1 (1961), tr. fr., p. 368.

18. 1 (1961), tr. fr., p. 368.

19. 1 (1961), tr. fr., p. 368.

20. 18 (1972), p. 9.

la connaissance humaine. [Il s'agit de] l'un de ces existentiels liés à la condition historique et éternellement provisoire de l'homme²¹.

Bien comprise, la *concupiscence* signifie : un pluralisme interne de l'homme dans toutes ses dimensions, couches et impulsions, et tel que l'homme, en tant qu'il est fondamentalement un être libre et personnel, ne peut jamais intégrer adéquatement et radicalement son propre être dans l'unique décision de la liberté, pour ou contre Dieu. Cet « état de désintégration », qui ne peut être supprimé, se manifeste dans toutes les dimensions de l'existence humaine : non seulement dans l'agir moral au sens strict, mais aussi dans le domaine de la connaissance qui, comme telle, est toujours en même temps « praxis » ; et il se manifeste encore de la manière la plus amère, à découvert, dans la condition de la mort et de la vie comme *prolixitas mortis*.²²

Après avoir montré que cette situation n'affecte pas l'homme seulement en son intime ou à l'intérieur des limites de notre corps, mais qu'elle rejoint le monde, « espace et corporité prolongée de l'homme »²³ Rahner s'inspire des remarques du concile de Trente sur la concupiscence pour caractériser le monde séculier :

1° Le pluralisme non intégré de la réalité humaine, appelé *concupiscence*, et de ce fait le pluralisme du monde séculier, n'est pas « en soi » péché ; mais (pouvons-nous ajouter) il est un stade qui appartient à l'histoire du salut, ouvert en avant sur une intégration qui ne sera donnée qu'à l'achèvement de l'homme et du Royaume de Dieu...

2° La concupiscence est imposée à l'homme *ad agonem*. Nous pouvons traduire : le monde de l'homme, plural et séculier, non intégré, est le lieu d'une existence-pour-la-mort. Cet *agôn* tend bien sûr vers un terme, vers l'intégration de toute réalité dans l'amour achevé de Dieu *face à face* ; mais ce terme n'est jamais accessible ici en ce temps : il se trouve toujours en avant de nous et par là ouvre toujours l'espace à de nouvelles possibilités.

Cependant, cet *agôn* demande d'abord à être accepté *viriliter*, dit le concile de Trente. Mais il ne l'est pas quand l'homme se refuse au fond à accepter et à supporter la pluralité non intégrée de son être et des poussées qui l'habitent, à l'intérieur desquelles il se trouve toujours en quelque sorte déjà placé. Il n'assume pas, par exemple, la situation gnoséologique concupiscente de son être, celui qui sacrifie l'affrontement ouvert de ses *sources* d'expérience et de connaissance pluralement diverses, non réductibles l'une à l'autre, au profit d'un *système*, dans lequel une science quelconque (que ce soit même la théologie ou la métaphysique) veut tout simplement dominer les autres, sans se laisser mettre en question et sans se laisser transformer historiquement par elles en un « dialogue ouvert », ou bien au profit d'une science universelle qui veut absorber et intégrer toute science de toute école et qui craint de ne pas tout savoir, qui ne veut pas être surprise par l'« inouï » d'une science étrangère, pour laquelle elle n'a prévu aucune place à l'intérieur de son propre système. On sait pourtant bien que, de fait, l'« aréopage » de l'esprit est une *société ouverte* avec un équilibre des forces toujours instable. ...

3° La concupiscence dit en troisième lieu impulsion à pécher... Ne disposer d'aucun point fixe absolu dans l'instabilité non intégrée du système ouvert de l'être humain, voici justement ce qui angoisse l'homme ; il n'ose pas s'abandonner (parce qu'il ne peut en disposer) à cette unique *unité* du *tout* non intégré (qui est et qui reste *pluraliste*), à cette unité qui est ouverte vers l'avant (en direction du

21. 15 (1969), tr. fr., p. 102.

22. 13 (1967), tr. fr., pp. 274-275.

23. 13 (1967), tr. fr., p. 275.

futur imprévisible), vers le haut (dans l'illimité de la transcendance), vers le bas (dans l'obscur facticité).²⁴

Passant du plan de la structure de notre être à celui de notre activité spirituelle, Rahner aperçoit une troisième source du pluralisme dans le caractère fini de nos prises sur le mystère, auquel notre esprit est accordé. Il y a, en effet, une distinction entre l'expérience originelle où l'homme se perçoit en prise sur le Tout du réel et, d'autre part, la myriade des représentations par où un être fini est contraint de se donner même l'Unique. Les analogies auxquelles l'homme doit recourir pour se parler de Dieu, et même celles que Dieu utilise pour se révéler à nous, sont toutes liées à l'expérience particulière de chaque sujet, tirées d'un temps et d'un lieu particuliers ; telle est la situation de « l'esprit dans le monde ». C'est cette diversité dans l'objectivation du réel qui est à la source de la multiplicité des conceptions du monde.

Même le dialogue entre les conceptions du monde qui se posent absolument peut et doit être porté par le savoir qu'une différence irréductible existe entre la conviction objectivée en formules sur le plan de laquelle seulement on peut mener directement le dialogue, et la conviction impliquée dans l'accomplissement irréflecti, spontané, de l'existence elle-même. . . .²⁵

Cette distinction, habituellement utilisée pour décrire le fonctionnement de l'esprit créé, Rahner la trouve dans les dimensions indissolublement unies des conceptions du monde : leur ouverture sur la totalité du réel et, d'autre part, leur historicité. Si le *visé* est global, le *réalisé* apparaît bien limité.

Même les conceptions du monde foncièrement universelles sont soumises à la loi de l'histoire ; elles ont une base de départ particulière, un vocabulaire fini, traditionnel ; en elles, il y a une différence entre ce qui est réellement *visé*, mais simplement anticipé d'une manière formelle et, pour ainsi dire, abstraite, sans expérience concrète, d'un côté, et ce qui est concrètement *réalisé*, de l'autre côté, l'éprouvé, la représentation et l'image historique particulières, dans lesquelles elles actualisent pour elles-mêmes ce qu'elles visent proprement.²⁶

La distinction entre le visé et l'actualisé fonde également la distance que doivent parcourir des esprits liés à la durée, comme elle délimite l'aire de leur convergence. Des conceptions universelles du réel présentent, de ce fait, un caractère eschatologique que Rahner a mis en pleine lumière²⁷.

En face de ces causes fondamentales ou permanentes, Rahner discerne des causes récentes du pluralisme. Elles se ramènent à l'extraordinaire développement qu'ont connu les sciences, et à l'instauration, grâce à la technique, d'une civilisation universelle. Le monde ne connaît plus de *no man's land* du point de vue de la culture, et les conceptions du monde non seulement se sont multipliées, mais elles sont nettement perçues comme multiples et comme accessibles.

Parlons d'abord de l'extraordinaire bourgeonnement de toutes les sciences qui, à la fois, rendent difficile l'adoption par l'individu d'une conception du monde, et ont favorisé la multiplication des conceptions du monde.

24. 13 (1967), tr. fr., pp. 275, 278.

25. 7 (1965), tr. fr., p. 35.

26. 7 (1965), tr. fr., pp. 29-30.

27. 7 (1965), tr. fr., p. 30.

On ne peut pas dire simplement que cette situation (la situation où l'homme peut très difficilement prendre une connaissance directe de tout ce qui est impliqué dans une vision du monde) était au fond déjà donnée précédemment et a toujours été donnée, parce que jadis aussi jamais un homme fini n'a pris, avec un temps fini et avec des possibilités finies, la décision absolue engageant sa conception du monde et sa foi à partir de la somme complète des problèmes et des connaissances que supposait cette décision. Car jadis il n'y avait pas concrètement cette somme considérable de tels problèmes, elle était tout au plus une possibilité objective. Mais aujourd'hui est donnée cette somme considérable de problèmes et de connaissances qui relèvent de la conception du monde. Autrement dit, elle existe dispersée dans les têtes de beaucoup d'autres, sans qu'on pousse (comme jadis) les faire passer approximativement dans sa propre tête. Et (ce qui est aussi important) l'individu *connait* par lui-même à présent qu'il ne peut s'approprier ce savoir non seulement possible en soi, mais effectivement donné²⁸.

Conjointement avec cet approfondissement et ce pullulement du savoir, Rahner voit comme cause prochaine du pluralisme la disparition, sous l'action du rationalisme technique, de l'homogénéité des diverses régions du monde en matière culturelle et religieuse.

L'homogénéité d'une société, dont les limites étaient alors déterminées par la région, était elle-même, dans une très large mesure, liée à la région. La grande masse des gens était directement et presque tout entière occupée simplement à gagner sa vie physique, et, de ce fait, il était *a priori* possible de lui donner une conception du monde et une culture standardisée. En face d'elle, une classe dirigeante relativement peu nombreuse a pu, au moins pour une période assez brève, en face d'une communauté déterminée par la région et de l'espace restreint laissé alors à l'influence de la liberté humaine, imposer une large homogénéité, de telle sorte que les tendances divergentes ne pouvaient pas, pendant un certain temps, s'objectiver socialement sur une large échelle²⁹.

Aujourd'hui, il en est autrement. Les peuples et les civilisations ne sont plus séparés par un *no man's land* historique et culturel. Ce qui vit en différentes conceptions universelles et dans les groupements sociaux qui les représentent, est maintenant mélangé et rassemblé de force dans l'unique champ de l'histoire du monde, qui commence seulement maintenant à se dérouler comme UNE histoire du monde. Déjà d'ailleurs, en même temps que naissait cette unique histoire du monde et en action réciproque avec elle, la civilisation mondiale avec son rationalisme technique et le colonialisme européen, avaient fait perdre leur homogénéité interne même aux régions particulières jusque-là homogènes au point de vue de la conception du monde. Chacun est devenu le voisin de chacun, pour son profit et pour son désavantage³⁰.

III. ATTITUDE EN FACE DU PLURALISME

Quel comportement s'impose pour les individus comme pour les groupes, dans le monde en général et dans l'Église en particulier, au sein d'une situation où la coexistence l'emporte sur la convergence, où les vues parallèles ont la vie plus facile

28. 6 (1965), tr. fr., p. 16.

29. 9 (1966), p. 213.

30. 7 (1965), tr. fr., p. 28.

que les synthèses? Si l'on a consulté l'observateur de la civilisation et de la vie religieuse moderne, puis, plus directement, le philosophe et le théologien, c'est maintenant le moraliste et le pasteur que nous entendrons dans cette troisième partie de notre essai.

Mettons-nous d'abord en face de l'individu qui doit se frayer un chemin, à notre époque, dans la pléthore des questions et des réponses qui se rattachent à la conception du monde. Il est apparu, rappelons-le, que la masse des problèmes et des connaissances est telle qu'un individu seul ne saurait prétendre les maîtriser toutes de manière directe; on ne peut, d'autre part, en ces matières s'en remettre à d'autres ou agir par procuration. Ne convient-il pas alors de recourir à des méthodes *indirectes* ou *réflexes* pour s'orienter et pour opter dans l'existence? Karl Rahner se demande s'il n'y aurait pas lieu d'employer « une sorte de probabilisme idéologique général », analogue à la méthode conçue par les moralistes depuis longtemps pour atteindre à la certitude dont l'agir d'un être responsable ne peut se passer.

Déjà, à propos des *rudes*, c'est-à-dire des gens peu instruits et cultivés, la théologie reconnaît qu'il n'est pas nécessaire qu'ils possèdent une connaissance directe et pleinement adéquate des raisons objectives d'adhérer à la révélation.

Pourquoi cet état (du *rudis*) ne pourrait-il pas se généraliser, d'autant plus qu'en lui ne fait qu'apparaître clairement et devenir directement conscient ce qui caractérisait aussi en réalité, du côté subjectif, l'apologétique de l'homme « cultivé » et instruit de jadis (même s'il ne pouvait pas le remarquer): à savoir qu'elle ne correspondait, dans sa réalisation *subjective*, que très approximativement à ce qu'elle aurait dû être à proprement parler³¹.

Ne serait-ce pas l'occasion d'approfondir et de faire pleinement valoir les raisons qui fondent le droit et le devoir de croire *avant* l'élucidation complète de tous les problèmes de la théologie fondamentale? Ne faudrait-il pas explorer davantage et justifier pleinement les voies qu'un Newman a analysées, notamment dans le *Grammar of Assent*: la convergence des preuves; la légitimité morale de l'acceptation d'un conditionnement historique insurmontable des perspectives; la valorisation inévitable de cela précisément qui est à établir; l'effacement dans lequel d'autres points de vue et d'autres problèmes en soi tout aussi importants peuvent être légitimement tenus³². En matière historique, ne suffit-il pas d'une certitude morale, obtenue par une preuve inductive convergente, même si l'enquête sur laquelle s'appuie la preuve est incomplète? Il faudrait voir enfin « comment et pourquoi (on peut) en appeler à une totalité existentielle dans l'homme, et cela d'une façon parfaitement rationnelle, qui fait comprendre qu'on puisse posséder le tout de la foi, sans avoir édifié ce tout synthétiquement, au point de vue des motifs rationnels de crédibilité... »³³ Rahner nous donne l'illustration de cette méthode, en se mettant lui-même au blanc, pour ainsi dire, dans la conférence « Est-il possible aujourd'hui de croire? »³⁴

Quant aux diverses conceptions du monde, qui subsistent côte à côte, ne pouvant recourir à la violence pour éliminer les compétiteurs, ni escompter raisonnablement

31. 6 (1965), tr. fr., p. 17.

32. 6 (1965), tr. fr., p. 17.

33. 6 (1965), tr. fr., pp. 19-20.

34. *Est-il possible aujourd'hui de croire?* Paris, 1966, pp. 11-56.

l'emporter, l'une sur les autres, par la persuasion, ces diverses conceptions du monde doivent entrer en dialogue. Non seulement c'est une chose possible pour elles, mais encore elles retireront chacune un grand profit de l'échange, même s'il doit durer indéfiniment.

Même les conceptions du monde foncièrement universelles sont soumises à la loi de l'histoire; elles ont une base de départ particulière...; en elles, il y a une *différence* entre ce qui est réellement visé, mais simplement anticipé d'une manière formelle et, pour ainsi dire, abstraite, et ce qui est concrètement réalisé, de l'autre côté... Même une conception du monde foncièrement universelle peut, sans renoncer à elle-même reconnaître cette historicité qui s'attache à elle, l'inachèvement de la réalisation existentielle, historique, de son projet fondamental. Bien plus, ce n'est qu'à la condition de reconnaître qu'elle provient historiquement d'un passé déterminé et fini et qu'elle est renvoyée à une réalisation de soi future et encore absente, qu'elle peut prétendre à une valeur universelle, et qu'elle anticipe et justifie son universalité...

Mais si une conception du monde se reconnaît en ce sens comme ouverte sur l'avenir, elle est capable de dialoguer; un dialogue a pour elle un sens, avant même qu'il se termine — d'une manière utopique ou asymptotique — par sa victoire, par son passage de la valeur en fait particulière à la valeur *en fait* universelle. Elle-même, en effet, apprend et s'enrichit dans ce dialogue, elle rejoint de plus en plus ses propres possibilités, dans ce dialogue qui ne finit pas. Elle peut se reconnaître et s'accomplir elle-même de plus en plus grâce au partenaire du dialogue et en lui; elle apprend ainsi pour la première fois ce qu'elle savait depuis toujours. La seule condition est qu'elle n'identifie pas absolument son propre stade historique actuel avec son essence absolue et avec *toute* la tâche historique de son devenir. Mais elle n'a pas besoin de cette identification, même quand elle se pose foncièrement comme la vérité pour tous, comme universelle. La seule condition est qu'elle *n'ait pas* la conviction — qui n'est pas exigée par son essence — que, dans le dialogue, elle n'a en face d'elle qu'un partenaire qui ne fait rien que nier contradictoirement ce qu'elle-même affirme comme sa propre vérité.³⁵

En second lieu, dans le dialogue, il est possible de s'approprier lentement (et peut-être d'une façon seulement asymptotique) l'expérience historique, individuelle et collective, qui est absolument légitime, et à partir de laquelle l'autre est parvenu à sa « conception », même si, d'après le jugement de son interlocuteur, il l'a interprétée inexactement ou insuffisamment dans l'élaboration réflexive de sa conception du monde. En tout cas, la victoire sur sa propre étroitesse est promise à celui qui s'engage vraiment dans le dialogue même s'il est convaincu que sa loi propre, la véritable loi qui reste toujours à rejoindre et qui a été sa loi initiale, se gardera et se vérifiera, et même s'il ne peut pas espérer que le dialogue amènera, dans son milieu empirique de vie, un accord susceptible de s'objectiver d'une manière institutionnelle. Même celui qui se réclame d'une conception absolue peut se savoir en chemin; mais il ne suit son chemin que s'il est disposé à *apprendre*, même quand il enseigne et ne cherche apparemment qu'à défendre sa position propre et à la mener à la victoire.³⁶

Reliant ces considérations à ce qu'il a déjà exposé sur le foisonnement de la pensée moderne, Rahner ajoute :

Ce qui caractérise le dialogue *actuel*, ce n'est donc pas seulement que les partenaires du dialogue ont différentes opinions, soutiennent des points de vue

35. 7 (1965), tr. fr., pp. 29-31.

36. 7 (1965), tr. fr., pp. 31-32.

opposés, mais, antérieurement à cela, qu'aucun ne sait et ne *peut* plus savoir tout ce que sait son interlocuteur. Cela rend le dialogue aujourd'hui indiciblement plus difficile ; mais cela lui donne aussi un sens avant même qu'on parvienne à s'accorder : on peut indéfiniment beaucoup apprendre de l'autre.³⁷

De la situation de l'Église dans un monde pluraliste, Rahner tire encore pour cette dernière des leçons d'humilité, de courage, de patience et même aussi, on le verra, de modération dans un zèle apostolique et missionnaire qu'on aurait pourtant bien tort de croire éteint par le recours au dialogue. Et d'abord, au sujet de l'humilité et du courage serein :

La connaissance réfléchie que l'Église acquiert du caractère dialogal de sa prédication dans un monde pluraliste implique... de nouvelles exigences morales, qui du moins n'existaient pas jadis au même degré. Il lui faut le courage de se mettre en question, la confiance, inspirée par la foi, que tout ce qui change se produit à l'intérieur de la vérité permanente du Christ, l'humilité qui suppose toujours qu'on doit soi-même toujours mieux trouver sa propre vérité tant que le partenaire ne peut la reconnaître pour sienne, car on n'a pas le droit d'attribuer simplement cette incompréhension à la plus grande stupidité ou méchanceté de son interlocuteur.³⁸

Puis, la modération, à partir de la considération que l'Église n'est pas en route vers un triomphe terrestre ; que le Christ l'a voulue « petit troupeau », qu'elle représente de manière permanente celui qui a été parmi nous « un signe de contradiction ».

C'est une nécessité de l'histoire du salut qui veut que jusqu'à la fin des temps le christianisme soit en butte à la contradiction. Le christianisme ne se contente donc pas de constater un tel pluralisme comme un fait regrettable, il l'attend plutôt aussi en vertu de sa théologie de l'histoire et en tient compte sans prévention. Dans la mesure où c'est une obligation, pour l'Église, de toujours s'efforcer de gagner le plus d'hommes possible et des hommes toujours nouveaux au message du Christ, elle travaille assurément déjà par là à dépasser ce pluralisme religieux, et elle ne peut jamais renoncer à cette intention. Mais, en même temps, dans la mesure où, s'inspirant de la connaissance qu'elle a d'elle-même, l'Église tient compte, comme elle le doit, de la permanence de ce pluralisme religieux, ce combat pour en venir à bout peut être calme et modéré. L'Église n'a pas le droit de lui donner le caractère d'une lutte inspirée par un fanatisme sectaire. Celui-ci se nourrit du préjugé d'après lequel on ne possède la vérité que pour autant qu'elle est imposée dans le plus bref délai. D'après le même préjugé, on a le droit de travailler par tous les moyens concevables à la victoire de cette vérité, même quand cette victoire ne consiste même pas, au fond, dans l'assentiment personnel et libre d'autrui, mais seulement dans la victoire politico-sociale d'une institution, victoire qui n'est jamais la véritable victoire de la foi.³⁹

Si le pluralisme règne même à l'intérieur de l'Église, on devine qu'il pose des problèmes particuliers et délicats, l'Église s'étant vu confier par son Seigneur un évangile unique, et un magistère ayant été divinement institué pour proclamer la foi en

37. 7 (1965), tr. fr., pp. 33-34.

38. 9 (1966), pp. 266-267.

39. 9 (1966), pp. 245-246.

son authenticité et pour juger de la valeur des formules où les théologiens s'efforcent d'exprimer cette foi. Rahner propose aux théologiens d'œuvrer dans deux sphères, où l'on fera droit diversement aux exigences de la foi commune et aux nécessités de la science. Au magistère, deux attitudes complémentaires sont recommandées : faire confiance plus qu'autrefois aux théologiens et, d'autre part, exercer son rôle sur un mode critique et pastoral.

Devant la diversité des constructions théologiques qu'entraîne le recours à des philosophies souvent bien éloignées les unes des autres, Rahner se demande « si, à la longue, deux formes de théologie ne devront pas coexister ».

L'une s'efforcera — autant que possible — de trouver la base commune au pluralisme spirituel de notre époque ; autant que possible — bien que seulement de manière asymptotique — elle ne cherchera qu'à interpeller cette expérience de l'existence qui reste commune à tous, à l'assimiler et à y répondre conformément à la foi (à la « racheter »), donc à développer une sorte de catéchisme supérieur... Puis, l'autre forme de théologie, qui accepte courageusement de se fractionner en « théologies ». Chacune à sa manière (assimilant et critiquant de plus près), ces théologies rencontrent les multiples projets d'existence, qui n'ont plus de communication mutuelle, et se constituent ainsi chacune dans le cadre d'une telle conception de soi-même. Un tel pluralisme a évidemment ses limites. Il ne signifie pas que tout et chaque chose dans l'Église pourrait être exprimé par la théologie. Le magistère, la profession de foi commune, la possibilité de prononcer l'anathème sur certaines propositions, tout cela demeure.⁴⁰

Le magistère est convié, selon Rahner, à une attitude vraiment nouvelle. Si la tâche est foncièrement inchangée, la manière de l'accomplir se fait décidément moins tranchante et uniforme.

L'Église et son magistère doivent, dans une mesure bien plus grande que jadis, laisser aux théologies particulières la responsabilité de savoir si, en conscience, elles se sentent en communion avec la foi professée par l'Église, si l'interprétation qu'elles en donnent en garantit vraiment la substance, si sa consonance verbale avec la profession de foi officielle ne vide pas en fait celle-ci de son contenu réel... L'Église doit aujourd'hui laisser aux théologiens bien plus de latitude pour prendre la responsabilité de veiller eux-mêmes au maintien authentique du credo commun.⁴¹

S'il faut laisser « évidemment intacte la possibilité, pour le magistère ecclésiastique, de déclarer, dans certains cas, l'incompatibilité de certaines propositions... avec le credo de l'Église », « comment ici établir des normes *a priori* » ?⁴²

Le travail propre du magistère se fera, selon Rahner, surtout par mode de surveillance, d'incitation et d'encouragement, le fractionnement des langages rendant difficiles des interventions spontanées et positives.

Il sera désormais bien difficile au magistère de faire des déclarations doctrinales de caractère positif : il manque pour cela une condition indispensable, l'unité de la théologie. Il faut donc probablement s'attendre, de la part du magistère, à certains changements d'attitude. a) Il se tiendra davantage sur la défensive, s'appliquant à opérer, d'un cas à l'autre, ce tracé de frontières auquel j'ai déjà fait

40. 14 (1968), tr. fr., p. 70.

41. 15 (1969), tr. fr., p. 106.

42. 15 (1969), tr. fr., p. 106.

allusion. b) Il protégera et encouragera les diverses théologies qui, chacune à sa façon, s'efforcent de présenter la profession de foi d'une manière qui corresponde à l'horizon mental et aux besoins réels de chaque époque. c) Il verra dans le pluralisme des théologies une richesse dont l'Église ne peut plus se passer. d) Élargissant enfin, pour ainsi dire, la fonction qui était jusqu'ici la sienne, il lui arrivera, mû par l'esprit de l'éternel Évangile, et docile aux impulsions prophétiques qui traversent l'Église, de donner des directives pastorales qui orientent l'action de celle-ci dans une situation historique concrète.⁴³

S'il faut s'attendre alors à l'arrêt d'un développement des dogmes, entendu au sens d'un morcellement de la doctrine chrétienne en propositions particulières, Rahner ne juge pas qu'il faille voir en cette situation un appauvrissement de la foi ou un engourdissement de la conscience de foi. Ce sera plutôt l'occasion « de se concentrer avec plus de netteté sur le contenu suprême et décisif de la foi chrétienne » et de « penser, interpréter et présenter de façon nouvelle ce noyau central et radical de la foi chrétienne »⁴⁴. Quant aux déclarations positives faites par le magistère au cours des âges, « elles représentent désormais moins le terminus *a quo* d'un processus de développement dogmatique orienté, grâce à une théologie et sous le couvert d'une théologie unique, vers de « nouveaux dogmes », qu'un préalable s'imposant à toute spéculation théologique, l'expression d'un credo commun dont les multiples théologies, sans perdre leur diversité, sont les servantes, et qu'elles doivent prendre comme point de référence »⁴⁵.

CONCLUSION

Ce que nous nous sommes proposé avant tout, c'est de présenter en son unité et en son équilibre interne, une pensée que nous croyons originale et féconde; l'abondance et la longueur de nos citations attestent assez bien cette intention. Une appréciation approfondie et nuancée des exposés de Rahner sur le pluralisme exigerait des développements que nous nous proposons de fournir une autre fois.

Une telle appréciation demanderait naturellement qu'on tienne compte de l'opposition résolue que les vues de Rahner ont provoquée en certains milieux. Ainsi, le philosophe français Paul Toinet conteste l'affirmation du caractère irréversible du pluralisme actuel, et il considère, en particulier, comme « absolument compromise » par ces thèses, « la liberté d'exercice du Magistère », « liberté garantie en elle-même par une conscience de transcendance charismatique ». Le critique repère la source idéologique de « la résignation pluraliste » dans « une conception hégélienne ou quasi hégélienne du devenir de la conscience dans le temps », conception difficilement conciliable avec l'idée catholique de la révélation⁴⁶. D'autre part, on devine la faveur dont jouit, à propos du pluralisme comme au sujet de bien d'autres questions, la pensée du grand artisan des encyclopédies et des manuels les plus prestigieux de la théologie contemporaine. Ainsi, Heinrich Fries, dans une étude qu'il consacre

43. 15 (1969), tr. fr., p. 108.

44. 15 (1969), tr. fr., p. 108.

45. 15 (1969), tr. fr., p. 108.

46. P. TOINET, « Le problème théologique du pluralisme », dans la *Revue thomiste*, 72 (1972), pp. 5-32.

directement au pluralisme, entérine les analyses et les suggestions de Rahner, qu'il cite d'ailleurs longuement⁴⁷.

Signalons pour le moment que l'effort de Rahner a, d'un point de vue épistémologique, une valeur exemplaire, en ce que notre auteur a étudié d'une façon proprement théologique la situation inédite et déroutante où se trouve la culture moderne. Les exposés sur le pluralisme forment, pour ainsi dire, un chapitre de cette « cosmologie ecclésiologique pratique » dont Rahner souhaitait l'essor au Congrès international de Toronto, en 1967.

On aimerait sans doute que les descriptions de la situation spirituelle de l'humanité se précisent et s'approfondissent, de texte en texte, au lieu de se répéter. On ne peut pourtant nier qu'elles révèlent beaucoup d'acuité dans la perception des traits de la modernité, beaucoup d'attention aux autres et de modestie aussi chez le praticien d'une discipline qui se complaît souvent dans un splendide isolement.

La pensée théologique sera sûrement stimulée par les grandes thèses de Rahner que nous avons évoquées : le rattachement du pluralisme à notre condition de créature et à notre situation de concupiscence ; la multiplicité des objectivations d'une expérience transcendante commune ; les rapports entre le pluralisme en matière spirituelle et religieuse et, d'autre part, l'historicité du dessein divin de salut ; la possibilité et même le devoir, pour le christianisme, en raison de son caractère eschatologique, d'apprendre et de s'enrichir jusqu'à la fin au contact des autres conceptions du monde ; le fondement proprement théologique de la tolérance et du respect des autres.

Quant aux attitudes suggérées, si elles ont besoin d'être précisées, notamment en ce qui touche le rôle du magistère dans l'Église, il nous semble qu'elles manifestent beaucoup d'honnêteté et de réalisme, comme un grand sens de la complexité du comportement de l'homme et de ce qui entre dans une conception du monde, cela notamment à propos de la réflexion sur les raisons de croire ; les recommandations sur les relations de l'Église et des chrétiens avec les grands courants spirituels et idéologiques de notre temps réunissent, croyons-nous, beaucoup de hardiesse, de modestie et de sérénité.

ÉCRITS DE KARL RAHNER SUR LE PLURALISME

1. (1961) « Pluralismus », dans *Kleines Theologisches Wörterbuch*, (publié en collaboration avec H. VORGRIMLER), Fribourg-en-Br., 1961, p. 290.
(Tr. fr., « Pluralisme », dans le *Petit Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 1970, pp. 367-368).
2. (1961) « Was ist Häresie? », dans l'ouvrage oublié par A. BÖHM, *Häresien der Zeit*, Fribourg-en-Br., 1961, pp. 9-44.
(Tr. fr., « Qu'est-ce qu'une hérésie? », dans les *Écrits théologiques*, VII, Paris, 1967, pp. 133-185).
3. (1961) « Grundzüge einer katholisch-dogmatischen Interpretation der nichtchristlichen Religionen: Pluralismus, Toleranz und Christenheit », dans *Veröffentlichungen der Abendländischen Akademie e. V.*, Nuremberg, 1961, pp. 55-74.
4. (1963) « Pluralismus », dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2^e édit., VIII, Fribourg-en-Br., 1963, pp. 566-567.

47. H. FRIES, *Herausforderter Glaube*, Munich, 1968 ; tr. fr., *La foi contestée*, Paris, 1970, pp. 141-168.

5. (1964) « Kleines Fragment "über die kollektive Findung der Wahrheit" », dans *EPIMELEIA*, publié par F. WIEDMANN, Munich, 1964, pp. 61-67.
(Tr. fr., « Petit fragment "sur la découverte collective de la vérité" », dans les *Écrits théologiques*, VII, Paris, 1967, pp. 53-62).
6. (1965) « Zum heutigen Pluralismus in der geistigen Situation der Katholiken und der Kirche », dans *Stimmen der Zeit*, 176 (1965), pp. 191-199.
(Tr. fr., « Une simple question au sujet du pluralisme actuel dans la situation spirituelle des catholiques et de l'Église », dans les *Écrits théologiques*, VII, Paris, 1967, pp. 7-20).
7. (1965) « Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft », dans *Stimmen der Zeit*, 176 (1965), pp. 321-330.
(Tr. fr., « Sur le dialogue dans la société pluraliste », dans les *Écrits théologiques*, VII, Paris, 1967, pp. 21-36).
8. (1966) « Kirchliches Lehramt und Theologie nach dem Konzil », dans *Stimmen der Zeit*, 178 (1966), pp. 404-420.
(Tr. fr., « Recherche et permanence », dans les *Écrits théologiques*, XI, Paris, 1970, pp. 129-157).
9. (1966) « Die Gegenwart der Kirche. Theologische Analyse der Gegenwart als Situation des Selbstvollzugs der Kirche », dans *Handbuch der Pastoraltheologie*, II/1, Fribourg-en-Br. — Bâle — Vienne, 1966, pp. 178-276 ; en particulier, pp. 233-276.
10. (1966) « Zur Geschichtlichkeit der Theologie », dans *Integritas*. Geistliche Wandlung und menschliche Wirklichkeit, publié sous la direction de D. STOLTE et R. WISSER, Tubingue, 1966, pp. 75-95.
(Tr. fr., « L'historicité de la théologie », dans les *Écrits théologiques*, XI, Paris, 1970, pp. 77-105).
11. (1967) « Dialog und Zusammenarbeit zwischen den Kirchen », dans *Sacramentum Mundi*. Theologische Lexikon für die Praxis, I, Fribourg-en-Br., 1967, pp. 874-879.
12. (1967) « Vom Dialog in der Kirche », dans *Stimmen der Zeit*, 179 (1967), pp. 81-95.
13. (1967) « Theologische Reflexionen zur Säkularization », dans *Schriften zur Theologie*, VIII, Einsiedeln, Zurich, Cologne, 1967, pp. 637-666.
(Tr. fr., « Réflexions théologiques sur le problème de la sécularisation », dans *La théologie du renouveau*, publié sous la direction de L. K. SHOOK et G. M. BERTRAND, Montréal, Paris, 1968, pp. 257-279).
14. (1968) « Philosophie und Philosophieren in der Theologie », dans *Die Zukunft der Theologie*, publié par les soins de R. SCHLETTE, Olten, 1968, pp. 105-127.
(Tr. fr., « La réflexion philosophique en théologie », dans les *Écrits théologiques*, XI, Paris, 1970, pp. 49-76).
15. (1969) « Der Pluralismus der Theologie und die Einheit der Kirche », dans *Concilium*, 5 (1969), pp. 462-471.
(Tr. fr., « Le pluralisme en théologie et l'unité du credo de l'Église », dans *Concilium*, n. 46, 1969, pp. 93-112).
16. (1969) « Problèmes théologiques urgents », dans *IDOC-international*, n. 13, 1969, pp. 45-62.
17. (1970) « Die Zukunft der Theologie », dans *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, publié sous la direction de R. VANDER GUCHT et H. VORGRIMLER, II, Fribourg-en-Br., 1970.
(Tr. fr., « L'avenir de la théologie », dans la *Nouvelle Revue théologique*, 93 (1971), pp. 3-28 ; puis dans le *Bilan de la théologie au XX^e siècle*, sous la direction des mêmes théologiens que dans l'édition allemande, II, Tournai, 1971, pp. 911-932).
18. (1972) « Der Glaube des Christen und die Lehre der Kirche », dans *Stimmen der Zeit*, 190 (1972), pp. 3-19.
19. (1972) « Philosophie und Theologie », dans *Philosophie und Theologie*, 47 (1972), pp. 1-15.